Omnibus benefacientibus qui operam istam uberrime fructiferque adiuvabant

Deus sit merces magna nimis!

Ethos

ETHOS

1993
Sonderausgabe Nr. 1

ZUM ETHOS DER FREIHEIT

* Kard. Hans Hermann GROËR – Geheimnis „Mensch". Geleitwort **5**
* Anmerkung der Herausgeber – Theologie und Freiheit **9**
* JOHANNES PAUL II. – Der Mensch – Zeuge der Wahrheit **13**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS– Die menschliche Person – Freiheit gegen Natur? **15**

GEWISSEN UND NATUR

* Andrzej SZOSTEK MIC – Freiheit – Wahrheit – Gewissen **31**
* Josef SEIFERT – Gewissen – Erkenntnis – Wahrheit **49**

PERSON UND NATUR

* John F. CROSBY – Das dialektische Verhältnis zwischen Autonomie und Theonomie in der menschlichen Person **63**
* Horst SEIDL – Esse est viventibus vivere. Erörterungen über die menschliche Existenz **75**
* Rocco BUTTIGLIONE – Der Leib als Sprache **87**

GEWISSEN UND AUTORITÄT

* Jerzy BAJDA – Person und Gewissen – im Verhältnis zur Wahrheit und Autorität **101**
* Bischof Kurt KRENN – Die Auferstehung der Kirche in Osteuropa und ihre Kenosis **115**

GEWISSEN – FREIHEIT – EUROPA

* Kard. Joseph RATZINGER – Gewissen und Wahrheit **131**
* Tadeusz STYCZEŃ SDS – Das Gewissen und Europa oder: Wenn der Heilige Vater Aristoteles zur Europäischen Bischofssynode 1991 einladen würde **147**

Andrzej SZOSTEK MIC – Die Wahrheit und das Prinzip des Pluralismus im gesellschaftlichen Dialog und der Organisation des Staates **165**

Stanislaw WIELGUS – Gedankenaustausch heißt Beschenkt-Werden und Beschenken. Aus der Ansprache zur Eröffnung des neuen Studienjahres 1991/1992 an der Katholischen Universität Lublin **179**

„VATERLAND DENKEND"

Mieczysław BRZOZOWSKI – Kirche und Vaterland. Reflexionen aus der Jugendzeit **183**

THEOLOGISCHE DISKUSSIONEN

Walter BRANDMÜLLER – Theologen und Kirche – eine neue Krise? **195**

Leo SCHEFFCZYK – Die kirchliche Ehemoral in den Fängen des theologischen Journalismus **205**

Andreas LAUN OSFS – Gewissen kontra Lehramt? Anmerkungen zu F. Böckle *„Humanae Vitae" als Prüfstein des wahren Glaubens* **219**

Jarosław MERECKI SDS – Natur und Naturgesetz nach Josef Fuchs **229**

Jerzy BAJDA – Moral ohne Sünde im Verständnis von Dietmar Mieth **239**

Siegfried ERNST – Ist die Sexualethik der Päpste zeitgemäß? Ein Protestant verteidigt den Papst. Offener Brief an die 163 katholischen Theologen, die sich durch Papst Johannes Paul II. entmündigt fühlen **251**

REZENSIONEN

Tadeusz STYCZEŃ SDS – An den Quellen der Krise der Moraltheologie (Rez. A. Szostek, *Natur – Vernunft – Freiheit*, Frankfurt a.M. 1992) **255**

Andrzej PÓŁTAWSKI – Zu einer phänomenologischen Begründung der personalistischen Metaphysik (Rez. J. Seifert, *Essere e persona*, Milano 1989) **270**

Jerzy BAJDA – Zum Schutz des personalistischen Wertes der Familie (Rez. R. Buttiglione, *L'uomo e la famiglia* und *La crisi della morale*, Roma 1991) **276**

Alojzy MARCOL – Brennende Fragen (Rez. A. Laun, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991) **284**

BERICHTE

* Alfred WIERZBICKI – Die Kirche angesichts der Erfahrung des Totalitarismus. Bericht vom Ostmitteleuropäischen Theologenkongreß an der Katholischen Universität Lublin (11.-15. August 1991) **290**

PONTIFIKAT IM WELTBILD

* Der Weg in die Frustration? (Gespräch mit Robert SPAEMANN) **294**

* Kapitalismus mit menschlichem Antlitz. (Gespräch von M. De Girolamo mit Michael NOVAK über die Enzyklika *Centesimus annus* von Johannes Paul II.) **300**

BIBLIOGRAPHIE

* Johannes Paul II. zu Problemen der Moraltheologie (M. Filipiak) **306**

* Über die Autoren **311**

GEHEIMNIS „MENSCH"

GELEITWORT

Die Einladung zu einem Geleitwort für den vorliegenden Sammelband der Zeitschrift „Ethos" hat mich mehr als überrascht, ja in arge Zweifel versetzt: Wie soll ein „Laie", der nicht zum hohen Stand der „professores" zählt, die Leser in den Chor der Autoren, der Philosophen und Theologen hineingeleiten können? Dennoch nütze ich als Schüler des unvergeßlichen + Ethiklehrers Johannes Meßner die mir gebotene Gelegenheit, den freundlichen Wunsch des Herausgebers zu erfüllen.

I. Voraussetzungen für die Ethik, die „Lehre von der Freiheit"

1. Der Mensch findet sich vor, ist Subjekt und zugleich auch Objekt;
2. er findet sich als „Freiheit" vor und erkennt in ihr seine Würde;
3. er erkennt sich in dem geistigen Bild, das er selbst von seinem Ich gewinnt;
4. er erkennt auch eben dieses sein Erkennen, das Erkennen seiner selbst;
5. er erkennt die innere Ordnung seines Wesens und Seins (Daseins).

II. Ethik als „Lehre von der Freiheit"

Nach dem Wegfall, dem in Europa vollkommenen Wegfall absolutistischer Herrschaftsformen zeigt sich neuerdings ein überraschendes und als solches deutlich erkennbares Phänomen: Absolutismus! – Wenn auch konstitutiv anders begründet und (wiederum) nach wie vor „legalisiert", ist es der „Absolutismus" – des einzelnen, einzelner Gruppen, kleiner, bzw. großer „Geldmacht-Träger" etc., und das als „Versuch in Permanenz". Es scheint, daß es anders gar nicht geht: Mit dieser Art „Absolutismus" drängt sich das „Absolute" – die dem Menschen (scheinbar) unbewußte Bestimmung zur Transzendenz hin – in alles hinein, im sozialen wie im individuellen Bereich. Das „Absolute" ist eben mit individueller Identität, mit „Person", mit Personalität, aber auch mit Gemeinschaft bis hin zu „Nation" etc. unglaublich und notwendigerweise eng verbunden, „natürlich", wesenhaft „ganz natürlich".

III. Ohne Unterlaß wird „Freiheit" erfahren, gefordert, angenommen, mit allen möglichen und „unmöglichen" Mitteln erkämpft. Soll sie – weil und wo mißverstanden – ins Chaos führen und damit in den Untergang, wie er letztlich im rein „irdischen" Tod, in der absoluten „Leere", im absoluten Nichts und Aus endet, bzw. im Zusammenbruch aller „Ordnung ohne Ordnung" enden muß?

Ethik – als Lehre für das (rechte, wahre) menschliche Leben, für Denken und Tun des einzelnen wie der Gesellschaft – steht und fällt mit der Anerkennung des Phänomens subjektiver wie sozialer Freiheit. „Freiheit" aber steht und fällt mit der Anerkennung des „Absoluten". Das allerdings nur in dessen widerspruchloser Form. Dabei ist „Widerspruch" – nicht nur logisch – als Fehlen denkerischer, unverträglicher, die einzelnen Elemente ausschließender Wider-Sprüche und „Wider-Tatsachen" („Wider-Wirklichkeiten") zu verstehen.

IV. Von den erkenntnistheoretischen Prinzipien und Gegebenheiten her ist „Ethik" unlösbar immer auf die ganze Wirklichkeit, auf das Gesamt alles Erfahrbaren hingeordnet. Sie muß deshalb jeder Partikulation frei zu werden bzw. frei zu sein trachten und so im jeweiligen Träger eines Wesens den zerstörerischen Mißbrauch und „Freiraum ins Chaotische hinein", besser: die „Schein-Existenz", den Defekt, den „Mangel an Sein" ausschließen.

V. Das Absolute im Transzendenten nicht zu erkennen und anzuerkennen, also die Leugnung des „Kontingenten überhaupt", des kontingenten Charakters der „Welt", des im weitesten Sinn alles einschließenden Universums, bedeutet letzlich die Unmöglichkeit jedweder wirklich bzw. nur einigermaßen gültigen Ethik: Was aber ist Ordnung, wer hat – letztlich – die „Kontrolle" (bis zur Sanktion hin) über das im Raum der Freiheit geschehende Handeln, Tätigsein, über das Verantwortbare, das von verantwortlichen Trägern irgendwelcher Art in Freiheit Gesetzte und Gewirkte?

VI. Wahre, vollkommene „Freiheit" ist Liebe, und umgekehrt: Liebe – im vollkommenen Sinn und Maß – wahre, echte „Freiheit". Allerdings: In e i n e r Hinsicht ist letztlich auch sie nicht (ganz) „frei": Sie kann ja den Handelnden (= Liebenden) nur bewegen, wenn sie ihm ein für ihn als Wert erkennbares Seiendes (Gut) zeigt, dem sich sein Begehren personal vereinen kann. Welchem Gut auch immer zugewandt, der Mensch wird nur begehren, was er als Wert erkannt hat. Dieser „Wert" wird subjektiv wie objektiv zum Menschen hin, ins Ganze eingefügt, auch vernünftigerweise begehrt, d.i. gewollt sein. Jedes Seiende ist ja ein Gut, nicht ein jedes aber erscheint jedem als „Wert".

VII. Freilich finden sich in der menschlichen Existenz, und deshalb auch im Bereich der „Freiheit", auch gewisse Widersprüche: Wollen, d.i. vernünftiges Begehren, bedarf immer des Objekts, kann erst zum Tun werden, wenn Wert, Qualität (auch übersinnlicher Art) erkannt sind. Die Triebe aber, im Menschen naturhaft gelegen, sind an und für sich „blinde" Vermögen, blinde Kräfte, die das Ganze des Menschen, den ganzen Menschen durchaus stören und zerstören können. Sie zeigen sich heute deutlichst in aller Art „Sucht". Die Erfüllung des je einzelnen Triebes kann nicht „wie von selbst", automatisch das Ganze verwirklichen, es bedarf des Blickes und des Wollens auf das Ganze hin, es erfordert „Disziplin" und Maß, um Harmonie und Funktion zu sichern.

VIII. Deshalb muß Ethik „Lehre vom ganzen Menschen", „Lehre vom ganzen Wesen des ganzen Menschen" sein, Doktrin der menschlichen conditiones essendi et agendi. Sinnvollerweise kann der vorliegende Sammelband im Rahmen der Zeitschrift „Ethos" nur als „Lehre von der Freiheit" verstanden werden, und diese muß – wie oft auch leider mißverstanden – jede Willkür ausschließen.

Wien, am 8. Juni 1993 Hans Hermann Kard. Groër

ANMERKUNG DER HERAUSGEBER

THEOLOGIE UND FREIHEIT

Zumindest seit der Zeit des 2. Vatikanischen Konzils ist eine ernstliche Dissonanz zwischen dem Standpunkt des kirchlichen Lehramtes und der Meinung vieler Theologen, besonders hinsichtlich einiger moraltheologischer Fragen, zu bemerken. Dieser Mißklang zeigte sich nach der Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae Vitae* im Jahre 1968 besonders stark. Die überaus lebhafte Diskussion über sie machte dabei deutlich, daß diesem Einspruch gegen die Lehre der Kirche eine bestimmte Konzeption des Menschen zugrundeliegt, die sich prinzipiell von derjenigen unterscheidet, die das Dokument von Paul VI. präsentiert. Der Papst lehrte ja, daß die Eheleute die Verpflichtung zu verantwortlicher Elternschaft auf sich nehmen sollen, indem sie die ganze Wahrheit über den Menschen respektieren, also auch die in der geistig-leiblichen menschlichen Natur gegründete Weise des Ausdrucks der ehelichen Liebe respektieren. Paul VI. betonte, daß diesen Anforderungen allein die Anwendung der sogenannten natürlichen Methoden der Empfängnisregelung gerecht wird. Die Kritiker der Enzyklika meinten dagegen, da der Mensch ein freies Wesen sei, könnten und sollten die Eheleute selbst entscheiden, welche Weise der Verwirklichung ihrer gegenseitigen Liebe ihnen zusagt. Diese Freiheit sollte ihrer Ansicht nach nicht durch Berufung auf die menschliche Natur und ihre Gesetzmäßigkeiten eingeschränkt werden, so daß die Verwendung der in der Enzyklika verbotenen Empfängnisverhütungsmittel die wesentlichen Ziele der Ehe genauso gut zu verwirklichen erlaube wie die natürlichen Methoden.

Eine ähnliche Reaktion einiger Theologen lösten die darauffolgenden Dokumente des Heiligen Stuhls zu Fragen der Ehe- und Sexualethik aus, insbesondere die Adhortation *Familiaris Consortio* von 1981 sowie die Dokumente der Glaubenskongregation *Persona Humana* von 1975 und *Donum Vitae* von 1987. Auch der Soziallehre der Kirche wurde der Vorwurf gemacht, die Freiheit der Wahl der richtigen Methoden des Strebens zur sozialen Gerechtigkeit übermäßig einzuschränken. Auf solche Kritik stießen u.a. die Instruktionen derselben Kongregation *Zu einigen Aspekten der Theologie der Befreiung* von 1984 und *Über christliche Freiheit und Befreiung*, die zwei Jahre später veröffentlicht wurden.

Der Konflikt scheint sich zu vertiefen und dabei den Rahmen theoretischer Diskussionen zu sprengen. In aller Munde war seinerzeit der Fall Charles Currans, eines Moraltheologen aus Washington, dem die erwähnte

Kongregation – nach siebenjährigen Untersuchungen und Korrespondenzaustausch – 1986 die Berechtigungen eines katholischen Theologen entzog. Noch gewichtigeren Charakter hat die im Januar 1989 veröffentlichte „Kölner Erklärung", deren dritter Punkt sich unmittelbar auf die von ihren Unterzeichnern in Frage gestellte Morallehre der Kirche bezieht. Und 1990 entstand die Europäische Vereinigung für Katholische Theologie, die – zumindest von einigen ihrer Mitglieder – als institutionalisierte Fortführung des Protestes gegen das Magisterium Ecclesiae verstanden wird.

Die Situation ist also ernst, um so mehr, als sich diese zunehmende Krise nicht allein auf den engen Kreis der Moraltheologen beschränkt. In ihr können Anzeichen eines tieferliegenden Streites festgestellt werden: des zeitgenössischen Streites um den Menschen, darüber, was die Besonderheit und die Würde des personalen menschlichen Seins ausmacht. Genauer gesagt geht es dabei um die Bedeutung der Freiheit. Niemand wird leugnen, daß der Mensch allein durch seine eigenen, freien Taten seine personale Würde bestätigt und bestärkt, daß deshalb alle Akte seiner Knechtung durch andere Menschen moralisch unzulässig sind. Aber wann ist der Mensch wirklich frei? Etwa dann, wenn er die Welt und auch sich selber in ihr nach seinem eigenen freien Projekt gestaltet, das lediglich von der eigenen Gebrechlichkeit und von den freien Projekten der anderen Menschen eingeschränkt wird – oder aber erst dann, wenn er durch einen Akt seiner Freiheit die Wahrheit über sich erwählt, die volle Wahrheit, die seine ganze geistig-leibliche Komplexität berücksichtigt? Stellt all das, was außer der Freiheit selbst noch von der Bezeichnung „compositum humanum" umfaßt wird, für diese lediglich ein mehr oder weniger widerspenstiges „Material" dar, über das der Mensch nach seinem Dafürhalten verfügen kann und soll – oder bestimmen diese Bedingtheiten der Freiheit ihre grundlegende Struktur und Teleologie so weitgehend mit, daß das Ignorieren dieser Struktur letzten Endes zu einer Knechtung des Menschen führen muß?

Der katholische Theologe muß diese Frage durch folgende ergänzen: Was haben die christliche Offenbarung sowie die Kirche durch ihr Lehramt in dieser Angelegenheit zu sagen? Sagt die Heilige Schrift vom Menschen und seiner Freiheit etwas, was die Möglichkeiten der natürlichen menschlichen Erkenntnis überschreitet? Und selbst wenn man anerkennt, daß Gott dem Menschen die tiefste Wahrheit über ihn selbst offenbart: Kann die Offenbarung die Grundlage für die Lösung immer neuer sittlicher Einzelfragen bilden, oder steckt sie höchstens die allgemeine Perspektive ab, sozusagen den Horizont, im Rahmen dessen jeder selbst entscheiden muß, was er selbst für sich als richtig empfindet – oder sogar selbst aus sich heraus als richtig erfindet? Soll die Kirche, die im Auftrag des Konzils „jederzeit verpflichtet ist, die Zeichen der Zeit zu prüfen und sie im Lichte des Evangeliums zu erklären" (*Dogmatische Konstitution über die Kirche*, 4), zu solchen Fragen

wie Abtreibung, Empfängnisverhütung, in-vitro-Befruchtung Stellung nehmen? Und auf dem Gebiet der Sozialethik: Soll sie die einzelnen Gesellschaftssysteme beurteilen und über die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit der Revolution entscheiden, oder beschränkt sich ihre Rolle allein darauf, Menschen guten Willens zu inspirieren, nach Lösungen zu suchen, die sie selbst für die besten halten? Und wenn sich die Kirche schon zu diesen und anderen Detailfragen äußert: Inwieweit sind diese Äußerungen bindend für das Gewissen des einzelnen Gläubigen?

Das sind Fragen, auf die die Aufmerksamkeit der Theologen gerichtet ist – so gewichtige und heute so dringlich gestellte Fragen, daß Papst Johannes Paul II. schon 1987 die Veröffentlichung einer speziellen Enzyklika* angekündigt hat, die – im Kontext eben dieser Probleme – den Grundlagen der Moraltheologie gewidmet sein soll.

Das Johannes-Paul-II.-Institut der Katholischen Universität Lublin hat seinem Interesse an diesem Konflikt mehr als einmal Ausdruck gegeben. Schon in Nr. 6/7 der Zeitschrift „Ethos" erschien eine Notiz über die „Kölner Erklärung", und in der darauffolgenden Ausgabe veröffentlichten wir – als einzige Zeitschrift in Polen – ihren vollständigen Text, der durch eine Information über die Europäische Vereinigung für Katholische Theologie ergänzt wurde. Außer Informationen findet der Leser dort auch kritische Kommentare, die besonders auf die Bedeutung des diesem Konflikt zugrundeliegenden Streites um das Wesen der menschlichen Freiheit und deren Verhältnis zur Wahrheit aufmerksam machen. Wir fühlten uns verantwortlich, in einer Angelegenheit das Wort zu ergreifen, die wir für die Identität des Menschen als fundamental wichtig ansehen, und damit wird sie auch für die Identität von „Ethos" selbst fundamental wichtig. Schon in der ersten Ausgabe, in der wir versuchten, eine Antwort auf die Frage „Warum «Ethos»?" zu finden, beriefen wir uns auf die Worte von Johannes Paul II., der in seiner Ansprache vor den Kulturschaffenden in Warschau 1987 Ethos als „von der Wahrheit geleitete Freiheit" bezeichnete. In derselben redaktionellen Einführung brachten wir auch folgende Meinung zum Ausdruck: „Die größte Gefahr ist doch wohl, das Ethos der «von der Wahrheit geleiteten Freiheit» zugunsten eines Ethos der «die Wahrheit leitenden Freiheit» aufzugeben, das die Wahrheit über das Gutsein des Handelns k o n s t a t i e r e n d e Gewissen zugunsten eines diese Wahrheit k o n s t i t u i e r e n d e n Gewissens aufzugeben". Deshalb – und in diesem Geiste – haben wir beschlossen, der Krise in der modernen Moraltheologie eine besondere Ausgabe unserer Zeitschrift zu widmen.

---

* Diese Enzyklika ist inzwischen am Fest der Verklärung Christi (6 VIII 1993) vom Papst Johannes Paul II. unterschrieben worden und unter dem Titel *Veritatis Splendor* auch erschienen.

Aber wie soll dieses schwierige Thema behandelt werden? Wenig nützlich und dem (in der zitierten „programmatischen Deklaration" unserer Zeitschrift formulierten) Prinzip des Pluralismus und des Dialogs nicht entsprechend wäre es, nur gegen die als falsch angesehenen Ansichten zu polemisieren. Aber auch ein einfaches Referieren der gegensätzlichen Standpunkte wäre nicht geeignet, das Wesen des Problems zu erfassen. Das Johannes-Paul-II.-Institut hat einen anderen Weg gewählt: Es wurde ein Symposium organisiert, das der Problematik „Die menschliche Person: Freiheit – Gewissen – Natur" gewidmet war, um durch die Referate und Diskussionen die philosophischen und theologischen Wurzeln der menschlichen Freiheit sowie ihre Verknüpfung mit den anderen Dimensionen des menschlichen Seins Schritt für Schritt aufzudecken. Das Symposium, an dem auch Gäste aus den Ländern teilnahmen, in denen sich die erwähnte Krise schärfer abzeichnet, fand im August 1991 statt, unmittelbar vor dem Mittel- und Osteuropäischen Theologenkongreß und gleichsam zu ihm hinführend. Denn dieser Kongreß beschäftigte sich reflektierend mit dem Zeugnis der Kirche in einem totalitären Gewaltsystem, also mit der Bezeugung der Treue zur Wahrheit, durch die die Freiheit des Menschen und die Freiheit der Kirche in unserem Teil Europas offenkundig und bestätigt (und in gewisser Hinsicht überhaupt erst geboren) wurde. Das Aufzeigen des Sinnes und der Tiefe der Bindung der Freiheit kraft der Wahrheit – und dieser Frage widmeten die Teilnehmer des Symposiums besonders große Aufmerksamkeit – kann helfen, das Phänomen des Zusammenbruchs der totalitären Gewalt besser zu verstehen, dessen Zeugen und Teilnehmer wir unlängst waren.

Die vorliegende „Ethos"-Nummer enthält das Material des erwähnten Symposiums, ergänzt durch thematisch mit ihm verbundene andere Artikel und Rezensionen. Mit diesen Texten möchten wir den Leser vom Ernst des heutigen Streites um den Menschen überzeugen und ihn ermuntern, mit uns zusammen über die Freiheit und ihren Zusammenhang mit der Wahrheit nachzudenken. Dies ist ein schwieriges, aber zugleich auch fesselndes Thema. Ein Thema, das nicht nur die zeitgenössischen Theologen betrifft und engagiert.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

JOHANNES PAUL II.
DER MENSCH – ZEUGE DER WAHRHEIT

JOHANNES PAUL II.

DER MENSCH - ZEUGE DER WAHRHEIT*

[...]

Das Zeugnis («das Martyrium») stellt nicht nur hinsichtlich des Geheimnisses Gottes, das sich in ihm ausdrückt und gegenwärtig wird, einen besonderen «locus theologicus» dar, sondern auch hinsichtlich der Wahrheit über den Menschen, die durch das Zeugnis besonders deutlich wird. In diesem Licht lassen sich die Worte des Zweiten Vatikanischen Konzils über die von Christus bewirkte Offenbarung des Menschen an den Menschen selbst (vgl. *Gaudium et Spes*, 22) leichter verstehen. Wenn eine solche Offenbarung die Berufung des Menschen, und zwar seine endgültige und übernatürliche Berufung, betrifft, so betrifft sie gleichzeitig denjenigen, der aufgerufen ist, d.h. den Menschen. Hier finden wir daher die Antwort auf die Frage: Wer ist der Mensch? Was bestimmt sein Menschsein, was entscheidet über die Personenwürde, die ihm nach dem Ebenbild Gottes eigen ist?

Christus antwortet auf die Frage des Pilatus, ob er ein König sei, mit der Erklärung: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit Zeugnis ablege" (Joh 18, 37). Diese Antwort ist wegen des Menschseins Christi und auch wegen des Menschseins eines jeden Menschen wichtig, insbesondere wenn wir das bedenken, was er hinzufügt: „Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme". Der Mensch ist dazu berufen, „aus der Wahrheit zu sein" – „in der Wahrheit" zu leben. Dieser fundamentale Status des Menschseins findet seinen Ausdruck im Zeugnisgeben für die Wahrheit. Auch aus dieser Sicht wird der Mensch durch Christus dem Menschen offenbart: er zeigt ihm, was es heißt, Mensch zu sein. Er läßt ihn die Gründe verstehen, dank derer der Mensch den Namen und die Würde des Menschen verdient. Der Status des Zeugen, d.h. dessen, der Zeugnis für die Wahrheit ablegt, ist der grundlegende Status des Menschen. Dies ist eine Aussage von wesentlicher Bedeutung, nicht nur in der Dimension des Christentums als Glaube, sondern auch des Christentums als Kultur, als Humanismus.

---

* Fragment der Ansprache des Papstes Johannes Paul II. am 15.08.1991 in Jasna Góra (Tschenstochau) zum Abschluß des Theologischen Mittel- und Osteuropakongresses, der vom 11. bis 18.08.1991 unter der Losung „Das Zeugnis der katholischen Kirche im totalitären System Mittel- und Osteuropas" an der Katholischen Universität Lublin stattfand (Anmerkung der Redaktion).

Es ist angebracht, diese Aussage mit einer anderen Aussage zu verbinden, die die Freiheit angeht. Christus sagt zu seinen Zuhörern (und auch zu seinen Gegnern): „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien" (Joh 8, 32). Der Mensch legt Zeugnis ab von der Wahrheit, die er kennengelernt hat. Die Kenntnis bewirkt, daß er Zeuge der Wahrheit wird. Zugleich ist der Mensch bezüglich der ihm eigenen Erkenntnismöglichkeiten frei. Die Freiheit des Willens setzt die Fähigkeit voraus, die Wahrheit hinsichtlich des Guten zu erkennen. Ohne die Erkenntnis der Wahrheit hinsichtlich des Guten wäre der Mensch in einem von den Instinkten beherrschten Leben vielfältigen psychologischen Zwängen ausgesetzt. Er wäre nicht frei (so wie auch die ihm untergeordneten Tiere nicht frei sind), und er wäre auch nicht fähig zur Freiheit. Er könnte nicht einmal wissen, daß er nicht frei ist, wenn er die einen oder anderen Zwänge als Freiheit betrachten würde. Die wahre Freiheit ist eng und organisch an die Wahrheit geknüpft: die Wahrheit stellt die Wurzel der Freiheit dar. Nur durch den Bezug zur Wahrheit kann der Mensch über sich selbst entscheiden und kann auch unter den guten Dingen, die er kennenlernt, die Werte auswählen. Er kann schließlich zwischen dem Guten und dem Bösen seine Wahl treffen. Dies stellt die Substanz des menschlichen Ethos dar.

Die Worte Christi „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien", bilden den neuralgischen Punkt der menschlichen Freiheit: der Mensch ist frei, denn er besitzt die Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen – und zugleich wird der Mensch frei, insofern er sich in seinem Handeln von der Wahrheit leiten läßt. Hier nähern wir uns jenem, wie das Zweite Vatikanische Konzil es nennt, „geheimsten Heiligtum" des Menschen, dem Gewissen (vgl. *Gaudium et Spes*, 16). Da es keine Freiheit ohne Wahrheit gibt, ist auch der „Status eines Zeugen", desjenigen also, der Zeugnis ablegt für die Wahrheit, für die ganze menschliche Moral zugleich immanent und grundlegend. Man könnte sagen: für die gesamte menschliche Praxis (Tätigkeit) unter dem Gesichtspunkt des Ethos. Dies ist ein wesentlicher Aspekt für den Menschen, in ihm entscheidet sich das wahre Drama seines Menschseins. Der Mensch ist dem Menschen durch Christus auch (und vielleicht vor allem) aus genau dieser Sicht offenbart worden.

[...]

Tadeusz STYCZEŃ SDS

DIE MENSCHLICHE PERSON – FREIHEIT GEGEN NATUR? Einführung in das Symposium

Es geht letztlich um nichts anderes als darum, was die menschliche Person konstituiert. Im besonderen: ob sie nur von der Freiheit konstitutiv bestimmt wird [...] oder ob sie genauso wesentlich von noch einem anderen Inhalt außer der Freiheit mitbestimmt wird.

Mit dem Thema „Die menschliche Person – Freiheit und Natur" messen wir uns, d.h. das Johannes-Paul-II.-Institut der Katholischen Universität Lublin und die Internationale Akademie für Philosophie (IAP) in Liechtenstein, nicht zum ersten Mal.

Seine gegenwärtige Formulierung „Die menschliche Person – Freiheit, Gewissen, Natur" ergab sich für uns unmittelbar aus dem Thema „Die menschliche Person – Freiheit gegen Natur?" oder genauer genommen aus dem Thema „Die menschliche Person – menschliche Freiheit gegen menschliche Natur?". So provozierend nämlich war das Thema formuliert – aber schließlich nicht von uns prokuriert -, mit dem wir uns vor zwei Jahren im Rahmen einer Begegnung befaßten, die mit dem Heiligen Vater am 13. und 14. August 1990 in seiner Sommerresidenz in Castel Gandolfo stattfand.

Ein fast genauso formuliertes Thema bildete schließlich bereits im Studienjahr 1989/90 und danach im Studienjahr 1990/91 den Gegenstand der Reflexion und lebhafter Diskussionen im Rahmen des von unserem Institut organisierten Konversatoriums zum Denken Johannes Pauls II. Daran nahmen viele ausgezeichnete und fachkundige Vertreter sowohl der Katholischen Universität Lublin als auch von außerhalb, darunter der Päpstlichen Akademie für Theologie in Krakau und der Akademie für Katholische Theologie in Warschau, sowie ausländische Gäste teil. Vorträge hielten Theologen und Philosophen sowie humanistische Psychologen wie Prof. R. Buttiglione, Prof. J. Herbut, Prof. A. Laun, Prof. J. Sieg, Prof. J. Kowalski, Prof. A. Marcol, Bischof Prof. A. Nossol, Prof. Cz. Bartnik, Prof. J. Bajda, Prof. F. Greniuk, Prof. A.J. Nowak, Prof. S. Kowalczyk, Prof. A. Półtawski und Prof. Z. Chlewiński. Neben den Vortragenden leisteten die zahlreichen Diskussionsteilnehmer einen wesentlichen Beitrag, von denen folgende unbe-

dingt erwähnt werden müssen: Prof. S. Nagy, Prof. A. Szafrański, Dr. K. Klauza, Dr. W. Chudy, Mag. K. Krajewski, Mag. J. Gula, Mag. M. Czachorowski, Dr. P. Smoczyński, aber auch die fast regelmäßig von außerhalb Lublins zum Konversatorium Anreisenden wie (erneut) Prof. J. Sieg, Prof. Z. Perz, Doz. W. Gubała, Dr. E. Podrez und Dr. T. Biesaga.

Und es ist mein dringendes Anliegen, zum Schluß noch vier für diese Sache wichtige Monographien zu erwähnen, die aus langjährigen Studien über eben diese Problematik erwachsen sind, aus Studien, die in beiden Milieuzentren in enger Zusammenarbeit systematisch durchgeführt wurden. Es handelt sich insbesondere um die Bücher: J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano 1989 (Übersetzung und Einführung von R. Buttiglione); A. Szostek, *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rom 1990 (*Natur – Vernunft – Freiheit. Eine philosophische Analyse der Konzeption der schöpferischen Vernunft in der zeitgenössischen Moraltheologie*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1992); sowie R. Buttiglione, *L'uomo e la famiglia*, Roma 1991 und *La crisi della morale*, Roma 1991 und A. Laun, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991. Es ist auch kein Zufall, daß bereits 1985 im Johannes-Paul-II.-Institut der 30. Jahrestag des Arbeitsantritts des Verfassers von *Osoba i czyn* (*Person und Tat*), des Kardinals Karol Wojtyła und heutigen Papstes Johannes Paul II., an der Katholischen Universität Lublin begangen wurde, und zwar mit der Tagung „Gdzie jesteś, Adamie? – Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości" (Wo bist du, Adam? – Der Mensch auf der Suche nach der verlorenen Identität). Das Tagungsmaterial wurde 1987 unter dem gleichen Titel als Buch in der Reihe „Sympozja Instytutu Jana Pawła II KUL" im Verlag Redakcja Wydawnictw KUL veröffentlicht.

All dies zeugt von dem großen Gewicht, das wir in beiden unseren Milieukreisen diesem Thema zumessen, vor allem aber von den tatsächlichen Ausmaßen der Herausforderung, die in diesem Thema zu Wort kommt. Ich glaube daher nicht übertrieben zu haben, wenn ich im Zusammenhang mit diesem Thema das Wort „Provokation" gebraucht habe.

Worin liegt jedoch genauer der Kern der Provokation, die in der Frage „Die menschliche Person – menschliche Freiheit gegen menschliche Natur?" zu Wort kommt, und welcher Weg führt von dieser Frage zum Thema unseres gegenwärtigen Symposiums „Die menschliche Person – Freiheit, Gewissen, Natur"?

Die Frage „Die menschliche Person – Freiheit gegen Natur?" ist natürlich eine Kurzfassung. Würden wir sie entfalten, hieße sie: „Die menschliche Person – menschliche Freiheit gegen menschliche Natur oder menschliche Freiheit im Dienste der menschlichen Natur?". Diese Frage enthält, wie man

sieht, bereits in ihrer Prämisse selbst – zumindest nach dem ersten der obigen beiden Glieder der Alternative – die eventuelle Legitimität einer solchen Definition der menschlichen Person, der entsprechend die einzige Eigenschaft, die die menschliche Person in ihrem Wesen konstituiert, nur die Freiheit allein ist. Die menschliche Person wäre dann einfach eine reine Selbstabhängigkeit. Diese Selbstabhängigkeit würde die „Natur" der Person selbst ausmachen, womit diese gleichsam „von Natur aus" jedweder anderen Natur des Menschen als etwas, das der Person als Person äußerlich, heterogen und gleichsam fremd ist, entgegengesetzt wäre. Die sich im Akt ihrer Selbsterkenntnis selbst entdeckende Person würde dann sich selbst gegenüber als – im Namen ihrer Freiheit – ausschließlich und unmittelbar nur auf sich selbst als Freiheit bezogene Freiheit erscheinen: In se tota conversa; also als Freiheit, die – im Namen der Wahrheit über sich – von nichts anderem gebunden wäre als von der Freiheit selbst! Im Zusammenhang damit würde der Versuch, das sittlich Gesollte des Menschen als Verpflichtung seiner Freiheit zum Respektieren (z.B.) der die leibliche Seite seiner Wirklichkeit regierenden Gesetzmäßigkeiten im Namen seiner personalen Identität zu bestimmen, eine Reduktion des Menschen als Person auf seine Natur und – dementsprechend – eine Herabsenkung der sittlichen Normen, d.h. der Ethik, auf das Niveau biologischer Gesetzmäßigkeiten (naturalistischer Fehlschluß, Biologisierung der Ethik) bedeuten. Denn die Natur des Menschen wäre ja – in dieser Sicht der menschlichen Person – immer „äußerlich" gegenüber der „Natur" der Person als Person (Freiheit), d.h. in bezug auf die für sie konstitutive Selbstabhängigkeit.

Dann müßte auch die Funktion des Gewissens radikal modifiziert werden, wenn angenommen wird, daß seine grundlegende Aufgabe gegenüber der Freiheit der Person darin besteht, sie über die den Menschen als Menschen konstituierende Wahrheit zu informieren und diese dadurch zum Respektieren dieser Wahrheit durch ihr eigene Akte freier Wahl zu verpflichten. Diese Funktion ließe sich dann letztlich darauf reduzieren, 1. den Menschen vor der irrigen Annahme zu warnen, es gäbe – außer seiner Selbstabhängigkeit – irgendeine andere Eigenschaft (Wahrheit), die so wie die Freiheit seine Identität mitkonstituieren würde, und 2. ihn vor der Gefahr der knechtenden Selbsthingabe an eine solche „fremde" Wahrheit zu schützen – und dies auf Kosten seiner Identität (Selbst-Entfremdung!). Insgesamt gesehen würde sich diese Funktion darauf reduzieren, im Namen der Befreiung der Selbstabhängigkeit der Person als des einzigen sittlichen Absolutums die sittlichen Pseudoabsoluta zu entlarven.

Die Sicht der menschlichen Person als einer reinen Selbstabhängigkeit paßt jedoch evidenterweise nicht mit den Data der Erfahrung in dieser Sache zusammen. Sie steht also im Widerspruch zu der Instanz, die die einzige Quelle der Information darüber bildet, was (wer) die menschliche Person

eigentlich ist, und zugleich zu der Instanz, die die einzige Grundlage dafür darstellt, diese Information als erkenntnismäßig legitim anzuerkennen. Dieselben Tatsachen, die die objektive Gültigkeit der Sicht der Person als einer reinen Selbstabhängigkeit in Frage stellen, sprechen natürlich auch dagegen, daß die Rolle des Gewissens im Dienst an einer so verstandenen Freiheit der Person bestehen soll.

Trotz der unbestreitbaren Sprache dieser Tatsachen, deren Aufzeigen unser Symposium dienen soll, erklärt diese paradoxe Sicht der menschlichen Person als einer reinen Selbstabhängigkeit (und die mit ihr im Zusammenhang stehende Sicht des Gewissens) doch die Entstehung der heute besonders tiefen Kontroverse in der Ethik – und bringt ihren Kern am treffendsten zum Ausdruck -, einer Kontroverse, die auf seiten dieser Sicht so viele bekannte zeitgenössische Moralisten – sowohl Theologen als auch Philosophen – engagiert hat. Aber den unmittelbaren Gegenstand dieser Kontroverse bildet etwas anderes. Dies ist der methodologische Rang der Kategorie der Regeln des Naturrechts, die man als allgemeine operative, inhaltlich determinierte sittliche Normen zu bezeichnen pflegt. Dabei muß betont werden, daß dieser Streit im Schoße des ethischen Personalismus geführt wird, also zwischen denen, die das Prinzip „persona est affirmanda propter se ipsam" für grundlegend wichtig und ausnahmslos gültig ansehen, d.h. zwischen Ethikern, die mit Recht im Schutz der Identität jeder einzelnen Person die Aufgabe erblicken, unter die die Ethik nicht zurückfallen darf, ohne aufzuhören, eo ipso Ethik zu sein. Und das bewirkt, daß dieser Streit das Brandmal einer besonders tiefen Dramatik trägt.

Das Wesen dieses Streits kann mit folgender Frage ausgedrückt werden: Läßt sich unter den allgemeinen operativen Normen legitim eine Klasse von ebenso absolut und ausnahmslos wie das oberste personalistische Prinzip geltenden Normen unterscheiden, oder schließt die Spezifik des Menschen als Person die Gültigkeit solcher Normen aus (wobei ihnen höchstens eine Gültigkeit vom Range des „ut in pluribus" zugestanden wird – d.h. sie sollen im allgemeinen, aber nicht ausnahmslos immer gelten)?

Diejenigen, die die Existenz semper et pro semper (ausnahmslos immer) geltender operativer Normen verteidigen, verweisen auf den wesentlichen (notwendigen) Zusammenhang zwischen (wenigstens) einigen durch diese Normen geschützten Gütern, die man auch Güter für die Person nennt, und der Identität der menschlichen Person selbst. Denn der Schutz dieser Güter bildet – ihrer Ansicht nach – die conditio sine qua non für den Schutz der Identität der menschlichen Person. Und deshalb kann der methodologische Rang der Gültigkeit der diese Güter schützenden Normen nicht geringer sein als der methodologische Rang der personalistischen Norm selber. So schützt (achtet) im Falle des Nächsten derjenige die Person als Person nicht, der ihr Leben nicht schützt (achtet), weil das Leben doch das Fundament (das fun-

damentale Gut) ist, auf dem allein sich der ganze „Rest" erhebt, nämlich die menschliche Person unter dem Aspekt der für sie spezifischen Würde. Die Verfechter des gegnerischen Standpunktes sind dagegen der Ansicht, daß eine so enge Verbindung der menschlichen Person mit irgendeinem „Gut für die Person", das Leben nicht ausgeschlossen, vom naturalistischen Fehlschluß belastet ist und im Prinzip eine Reduzierung dieser Person auf eine vor-personale oder gar unter-personale („natürliche") Stufe darstellt, was in der Konsequenz zur Negierung oder Einschränkung der gesetzgeberischen (rechtsschaffenden) Vorrechte des Gewissens im Dienste der Selbstabhängigkeit der Person und damit zu einer Verringerung der Verantwortlichkeit des menschlichen Handlungssubjekts führen muß.

Wenn obige Frage – zusammen mit der hier ganz kurz und knapp angeführten prinzipiellen Argumentation zugunsten der beiden gegensätzlichen Standpunkte – den Kern der genannten Kontroverse treffend wiedergibt, dann steht außer Zweifel, daß es dabei letztlich um nichts anderes geht als darum, w a s d i e m e n s c h l i c h e P e r s o n k o n s t i t u i e r t. Im besonderen: ob sie n u r von der F r e i h e i t konstitutiv bestimmt wird (die dann zur einzigen Aufgabe für sich wird – im Namen der Wahrheit über die Identität der menschlichen Person!) oder ob sie genauso wesentlich von n o c h e i n e m a n d e r e n I n h a l t a u ß e r d e r F r e i h e i t mitbestimmt wird. Im zweiten Falle wäre dies ein solcher Inhalt, d.h. eine so i n t e g r a l v e r s t a n d e n e m e n s c h l i c h e N a t u r, daß die Freiheit – ohne aufzuhören, eine Aufgabe für sich selbst zu sein – diese Aufgabe nur dann in Angriff nehmen und erfüllen kann, wenn sie sich selbst restlos der ganzen Wahrheit darüber, was die menschliche Person als solche konstituiert, zur Verfügung stellt.

So erweist sich die Frage „W o d u r c h – u n d w i e – b e f r e i t d i e F r e i h e i t d e n M e n s c h e n a l s m e n s c h l i c h e P e r s o n u n d w i r d z u r F r e i h e i t, d i e d e n M e n s c h e n b e f r e i t u n d n i c h t z e r s t ö r t: dadurch, daß sie sich d e r Wahrheit ihrer Natur u n t e r w i r f t, oder dadurch, daß sie sich d i e Wahrheit ihrer Natur u n t e r w i r f t?" als ein z u g l e i c h e t h i s c h e s u n d a n t h r o p o l o g i s c h e s Z e n t r a l p r o b l e m. Als anthropologisches deshalb, weil seine Lösung in der Antwort auf die Frage „Was (wer) ist der Mensch?" besteht. Aber wo liegt das erfahrbare Fundament dieser Anthropologie? Gestützt auf welche Erfahrung kann und muß man sie errichten?

Es scheint, daß eben eine solche direkt auf die Erfahrung gegründete Anthropologie sich uns genau dann enthüllt, wenn wir e r k e n n e n d (irgendetwas erkennend) u n s u n v e r m e i d l i c h s e l b s t d u r c h j e d e n u n s e r e n A k t d e r E r k e n n t n i s i n

die (sui generis) „Falle" der von uns erkannten Wahrheit begeben. Von dem Augenblick an darf ich (soll ich) durch einen Akt der freien Wahl nicht die von mir festgestellte Wahrheit negieren, die damit schon durch meinen eigenen Erkenntnisakt zu einer von mir anerkannten Wahrheit geworden ist. Wenn ich der von mir erkannten Wahrheit untreu werde, werde ich mir unvermeidlich selbst untreu. Das jedoch darf ich nicht um der Wahrheit willen und das darf ich nicht um meiner selbst willen. Die Falle (die Schlinge), von der hier die Rede ist, wird für das erkennende Subjekt also zum einzigartigen „Ort" und zur Gelegenheit für eine außerordentlich tiefe Einsicht in sich selbst, zu einem Ort, der eine geradezu außergewöhnliche Perspektive des Einblicks (oder der Einsicht) ins eigene Innere liefert, zum Ort der Selbstentdeckung par excellence. Vor allem wird sie zum Ort der Entdeckung seiner Freiheit („ich kann die Wahrheit wählen, muß es aber nicht") mit dem für sie lebensspendenden Festgehaltenwerden durch die vom Subjekt erkannte Wahrheit („ich soll die Wahrheit wählen"; „es ist mir nicht erlaubt, nicht die Wahrheit zu wählen"; „wenn ich sie mit einem Akt der freien Wahl negiere, greife ich mich selbstmörderisch selbst an, aber die Wahrheit bleibt doch Wahrheit"). Meine Freiheit und ihr Subjekt, d.h. ich, erweist sich als Selbstabhängigkeit. Diese Selbstabhängigkeit kommt jedoch nur als ein Sich-selbst-abhängig-Machen von sich selber durch ein Sich-selbst-abhängig-Machen von der von mir erkannten und anerkannten Wahrheit, die jedoch von mir nicht abhängig ist – zustande.

Infolge dieses primären Festgehaltenwerdens der Freiheit von der Wahrheit, das ihre sui generis befreiende Umzingelung durch die Wahrheit darstellt, bleibt die Freiheit des Subjekts ganz besonders – und auch auf ganz besondere Weise – von dieser konkreten Wahrheit umzingelt, die das Subjekt der menschlichen Erkenntnis und Freiheit in ihrer Seinsstruktur, in ihrer Seinsidentität konstituiert. Das diese Wahrheit über sich erkennende Subjekt bindet sich selbst durch diese – und zugleich bindet sie es – kraft seines eigenen Erkenntnisaktes, sie im Namen des ihr als Wahrheit gebührenden Respekts frei zu bestätigen, was unter Umständen bedeutet, sie zu wählen. Der der Wahrheit als Wahrheit gebührende Respekt trifft sich hierbei mit dem der Wahrheit über sich gebührenden Respekt, d.h. mit dem Respekt vor der eigenen Identität, d.h. letzten Endes mit dem Respekt vor sich selbst. Eben diese seine Identität wurde traditionell als „menschliche Natur" bezeichnet. Und niemand sah einen Grund, die so verstandene menschliche Natur der menschlichen Person entgegenzusetzen, da doch allein die menschliche Person Subjekt und Träger dieser menschlichen Natur ist, so wie andererseits keine menschliche Person denkbar ist, die dieser „menschlichen Natur" beraubt wäre, ohne damit aufzuhören, eine mensch-

liche Person zu sein. Stellt damit der erwähnte Erkenntnisakt (cognosco x), ohne aufgehört zu haben, ein Akt und zugleich eine Tatsache der Erkenntnis zu sein (locus epistemologicus), nicht auch die erste erfahrbare Urquelle der Information über den Menschen und eine erstrangige erfahrbare Grundlage ihrer Gültigkeit dar, d.h. ihrer objektiven Richtigkeit als par excellence anthropologische (cognosco veritatem x et me ipsum) und zugleich ethische (debeo affirmare veritatem x et me ipsum) Informationen (locus anthropologico-ethicus)?

Diese Frage verstehen wir rhetorisch und nehmen sie als Ausgangspunkt und methodologisches Prinzip für die weiteren Einsichten und Untersuchungen innerhalb des Programms unseres Arbeitsseminars.

Der sich selbst in seinem Inneren entdeckende Mensch entdeckt in sich jeden anderen. In der Wahrheit über sein Ich erblickt er ja zugleich die Wahrheit über das Ich als Ich. Indem er jedoch die Wahrheit über sich entdeckt, gerät er damit in die Schlinge der Wahrheit über jeden anderen. Der andere, ja, jeder andere ist schließlich jemand, der – genauso wie ich – die Wahrheit erkennt und sich durch sie zu ihrer Anerkennung bindet, bis hin zu ihrer Wahl, wobei ihm im Falle ihrer Negierung die Selbstzerstörung droht. Indem er die Wahrheit erkennt, wird er – genauso wie ich selbst – in ihrer Schlinge eingeschlossen, und er übernimmt von nun an die Aufgabe, verantwortlicher Zeuge und Bürge für sie und für sich zu sein. Daher gilt: Was ich gegenüber dem eigenen Ich absolut nicht darf, darf ich – genau aus dem gleichen Grunde – auch nicht gegenüber jedem anderen Ich! Indem ich den anderen durch die Struktur meines eigenen Ich erkenne, stelle ich fest, daß ich nur durch die Bejahung seiner inneren Selbstbindung durch die von ihm („von innen") erkannte Wahrheit imstande bin, den Anforderungen der Wahrheit über mich selbst, den Anforderungen der übrigens in mir selber entdeckten Wahrheit Genüge zu tun. Auf diese Weise erkennt der Mensch, welch schwierigen Weg er dann zu sich selbst hat. Er muß auf diesem Weg jedem anderen begegnen und ihn um seiner selbst willen affirmieren, genauso wie – im Namen der Wahrheit über sich – sich selbst! Er darf niemanden davon ausschließen, wenn er überhaupt eine Chance für sich selbst lassen will. Die Sorge um die Rettung seiner selbst wird unlösbar verbunden sein mit der Sorge um jeden anderen.

Diese Entdeckung eröffnet jedoch eine neue, überraschend optimistische Dimension. Denn auch jeder andere ist – sobald er den Akt der Selbstentdeckung vollzieht – nicht anders imstande, für sich selbst irgendwelche Chancen zu lassen, als nur durch Affirmation der Subjektstruktur eines jeden anderen Ich, auch meines eigenen! Und er ist – genauso wie ich – in der Schlinge der Wahrheit über jedes andere Ich gefangen, die er in seinem eigenen Ich entdeckt hat. Und daher bindet ihn dasselbe: „Was ich gegenüber meinem eigenen Ich absolut nicht darf, ist mir – aus dem gleichen

Grunde! – auch gegenüber jedem anderen Ich nicht erlaubt". Mit anderen Worten: ich bin nicht anders imstande, in meinem Inneren mich selbst zu entdecken und mir selbst zu begegnen, als nur dadurch, daß ich auf dem Weg zu mir selbst jeden anderen einzeln und alle zusammen entdecke und ihnen begegne. Es gibt keinen anderen Weg von mir selbst zu mir selbst, keine Abkürzungen! Ich bin zu jedem anderen „verurteilt": ich kann mich selbst nur durch Affirmation eines jeden anderen erfüllen und ganz befreien. Und jeder andere ist zu mir „verurteilt". Er kann sich nur durch Affirmation eines jeden anderen – mich eingeschlossen! – selbst erfüllen und ganz befreien. Wir sind alle zusammen und jeder einzeln z u r a d i k a l e r S o l i d a r i t ä t „v e r u r t e i l t". D i e W a h r h e i t ü b e r u n s „v e r u r t e i l t" u n s z u r E r w ä h l u n g d e r K o m m u n i o n i n d e r W a h r h e i t ü b e r u n s, d.h. z u r a d i k a l e r g e g e n s e i t i g e r L i e b e. Der andere ist mir so nah wie ich mir selbst. Wenn ich das nicht weiß, weiß ich das Wichtigste über mich selbst nicht. Dem anderen bin ich so nah wie er sich selbst. Wenn er das nicht weiß, weiß er das Wichtigste über sich selbst nicht. Mich selbst erwähle ich nur, wenn ich in dieser Wahl gleichzeitig jeden anderen affirmiere. Und der andere erwählt sich selbst nur dann wirklich, wenn er in dieser Wahl gleichzeitig jeden anderen affirmiert, mich nicht ausgeschlossen. Eben deshalb ist der andere mein N ä c h s t e r im radikalsten Sinne dieses Wortes. Er ist mein a l t e r e g o, niemals Rivale, niemals Feind. Eben darum finden wir uns selbst und befreien uns in uns selbst erst in der gemeinsamen Kommunion wirklich, die aus dem Kommunizieren, dem Einandermitteilen der Wahrheit über uns selbst erwächst. Die Befreiung erwächst aus der Kommunion! Communione è liberazione. Man kann das wohl nicht knapper und tiefer ausdrücken als Luigi Giussani es getan hat (der der von ihm gegründeten Bewegung diese Bezeichnung gab), sowohl was die W a h r h e i t ü b e r u n s s e l b s t (Logos) als auch die o b e r s t e N o r m d e s H a n d e l n s f ü r u n s (Nomos) betrifft, die aus der Wahrheit über uns erwächst. So gilt also und muß gelten: p r i m u m e t h i c u m e t p r i m u m a n t h r o p o l o g i c u m c o n v e r t u n t u r.

Das als Ausgangspunkt genommene erfahrbare Prinzip der Entdeckung des Menschen als einer von der Wahrheit gebundenen Freiheit (locus epistemologico-anthropologico-ethicus) führt uns in der Spur dieser Erfahrung zu weiteren Erfahrungen, die neue, überaus wichtige Entdeckungen auf dem Gebiet der Seinsstruktur der menschlichen Person ermöglichen. Die hier enthüllte Freiheit des Menschen ist eine Selbstabhängigkeit, aber eine Selbstabhängigkeit als Selbst-Regierung durch Regiertwerden von der Wahrheit, darunter auch der Wahrheit über sich selbst, die von mir unabhängig ist,

was ja das wesentliche Moment ausmacht, das die personale Identität bestimmt und zugleich die Würde des Menschen als menschlicher Person.

Die konsequente Folge davon ist die Konfrontation des Menschen als einer durch Wahrheit gebundenen Freiheit tout court mit der Wahrheit über seine n i c h t - n o t w e n d i g e E x i s t e n z, die jedoch zugleich über s e i n f u n d a m e n t a l e s Wo h l (Gut) vom Range des „Man-selbst-Seins" oder „-Nichtseins" entscheidet (locus anthropologico--o n t o l o g i c o - m e t a p h y s i c u s). Von daher kommt das Ungewöhnliche der Erfahrung des Wertes der Existenz (esse): „Wie gut, daß du d a b i s t!" zum Ausdruck.

Weiterhin ist das die Entdeckung, daß dies im Bereich der uns erfahrbar gegebenen (zugänglichen) Welt immer nur eine l e i b l i c h e E x i s t e n z ist: esse in corpore. Darum gilt ja: vivere viventibus est esse, was zugleich eine sui generis Personalisierung des menschlichen Leibes bedeutet, eine elevatio corporis, sein Hineinnehmen in die Würde dessen, dem der Leib gehört, mehr noch: der dieser Leib i s t (locus anthropologico-b i o l o g i c u s).

Und schließlich die Entdeckung der wesentlichen Verbundenheit der menschlichen Person und ihres Leibes in den Akten der Kommunikation von Person zu Person (der Mitteilung der Person an die Person), die Entdeckung des L e i b e s a l s e i n e s d i e P e r s o n s e l b s t d i r e k t a u s d r ü c k e n d e n Z e i c h e n s, als der Sprache der menschlichen Person. Mit ihrem Leib spricht die Person zur Person über sich selbst; sich selbst gibt sie der anderen Person als Geschenk hin, wenn sie ihr ihren Leib hingibt; sich selbst gibt sie hin, wenn sie ihr oder für sie ihr Leben opfert; und schließlich stirbt sie selbst, wenn ihr Leib stirbt (locus anthropologico-biologico-s e m a n t i c u s).

Diese für das Subjekt des Gewissens konstitutive Wendung von der Wahrheit des Gewissens als der Wahrheit (der Richtigkeit) seines Urteils über eine Sache (über die Person) hin zur Wahrheit der „Sache" (der Person) selbst – die dem Subjekt schließlich doch immer und nur durch seine eigene Einsicht in diese Wahrheit gegeben ist (das Urteil als medium quo) – provoziert das Urteilssubjekt kraft der Logik der Sache selbst zu einer möglichst vollständigen Öffnung für diese Wahrheit mit dem Ziel der Ausnutzung aller sich bietenden Chancen sowohl 1. ihrer letztendlichen Ergründung als auch 2. des Eliminierens aller möglichen Unvollkommenheiten in ihrer Erkenntnis.

Das eine und das andere bedeutet, daß in die Struktur des Gewissens selbst die d o c i l i t a s eingeschrieben ist. Sie nimmt einerseits die Form der Notwendigkeit an, die Tatsache der nur kontingenten Existenz der menschlichen Person im Lichte der letzten Gründe ihrer Entstehung voll und ganz zu verstehen, d.h. d e f i n i t i v z u e r k l ä r e n und ultimativ

zu deuten (locus metaphysico-anthropologicus), andererseits die Form des S i c h - Ö f f n e n s f ü r d i e A u t o r i t ä t desjenigen, der Beweise dafür liefert, daß er für die menschliche Vernunft glaubwürdig ist, d.h. daß er a) „den Menschen kennt" und b) bereit ist, sein Leben für ihn (für die Wahrheit über ihn) hinzugeben (locus theologico-anthropologicus).

Die höchste aller denkbaren Autoritäten ist derjenige, der als Gott und Schöpfer des Menschen selbst Mensch wurde (qui propter nos et propter nostram salutem descendit de coelis et homo factus est, crucifixus etiam pro nobis), um durch sein Leben im Leibe dem Menschen „voll und ganz" den Menschen zu zeigen. In die Struktur des Gewissens selbst ist also die Notwendigkeit seiner unablässigen Vervollkommnung (des endlosen Sichtransparentmachens für die Wahrheit) und somit seiner unablässigen Selbstkontrolle und Korrektur eingeschrieben: damit es zum besterprobtesten Fenster für die Wahrheit wird (n o r m a n o r m a n s – d e v e r i t a t e n o r m a t a). Die von mir als Subjekt erkannte Sache fordert um ihrer Wahrheit willen eine unablässige Kontrolle in bezug auf das Urteil hin, durch welches sie mir als dem Subjekt gegeben ist: damit der Urteilsakt – der dem Subjekt das Eindringen in die Wahrheit der Person und zugleich das Berühren (das Umzingeln) seiner selbst durch ihre Wahrheit ermöglicht hat – gleichsam die Prüfung auf seine „Transparenz" für die Wahrheit der menschlichen Person hin voll und ganz besteht, damit er seine Rolle der Verankerung der Freiheit der Person in der Wahrheit ihrer Natur voll erfüllt – und zugleich seine Rolle des Wächters, der den Menschen (seine Freiheit) vor der für ihn gefährlichsten Form der Knechtung warnen soll: vor der Selbstknechtung, die eine Folge der Selbstbelügung ist.

Diese Selbstknechtung muß nicht unbedingt die Form einer bewußten Wahl der Unwahrheit besitzen, sondern sie kann auch die wohl tragischste Form von allen annehmen: der bewußten Wahl einer solchen Definition der eigenen Freiheit, in der diese selbst zur letzten Instanz erklärt und ermächtigt wird, die Wahrheit über den Menschen für den Menschen zu konstituieren, erklärt also und ermächtigt wird, einen Menschen ins Leben zu rufen, der „jenseits von objektiver Wahrheit und Irrtum über den Menschen" steht, eines Menschen also jenseits der Möglichkeit, sich selbst untreu zu werden, weil er „jenseits von (über) Gut und Böse" steht.

In totalem Gegensatz zu einer solchen Vision der menschlichen Person und ihres Gewissens (jenseits jeglicher Autorität) kristallisiert sich die Rolle der Autorität dessen für das Gewissen heraus (und ist in ihm begründet), der sich vor dem Menschen als derjenige glaubwürdig bezeugt hat, der „dazu geboren und in die Welt gekommen ist, um von der Wahrheit (über den Menschen) zu zeugen" (vgl. Joh 18, 37). Und der diese Wahrheit der von ihm speziell dafür ins Leben gerufenen Institution der Kirche anvertraut hat,

damit sie sie bewahre und „der ganzen Welt verkündige" (locus t h e o - l o g i c o - e c c l e s i a s t i c o - a n t h r o p o l o g i c u s).

So haben wir also zwei Sichten der menschlichen Person und dementsprechend auch zwei Sichten des Gewissens vor uns, und wir fragen uns, welche von ihnen wahr ist. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen..."

Es ist klar, daß nur eine der beiden alternativen Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Natur des Menschen wahr sein kann. Und klar ist auch, daß damit zwei diametral verschiedene Sichten der Moral und insbesondere der Rolle des Gewissens abgesteckt sind: des Gewissens als „L e k t o r" – als Adressat der Wahrheit und Empfänger des Gesetzes – oder des Gewissens als „K r e a t o r" – als Schöpfer der Wahrheit und des Gesetzes, aber auch zwei verschiedene Sichten der Rolle der Autorität, darunter auch der Autorität der Kirche: besteht die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes in der Einschätzung des Verhaltens und der dementsprechenden Belehrung der Gläubigen oder lediglich in der ermutigenden Stimulierung ihrer Gewissen? Es kann dann auch leicht festgestellt werden, wie dieser Unterschied der Standpunkte das Verständnis der Kultur, der persönlichen und der gesellschaftlichen Entwicklung beeinflußt, u.a. die Gestaltung der ehelichen und familiären communio personarum, die Sicht von Staat und Recht, das Verständnis der Demokratie und ihrer Gefahrenzonen („ich sehe das so, weil das die Wahrheit in dieser Sache ist" oder aber „das ist die Wahrheit, weil ich diese Sache so sehe"?). Und schließlich wird auch der Sinn der Geschichte davon beeinflußt.

Es steht außer Zweifel, daß jeder Mensch, an jedem Ort und zu jeder Zeit, eine redliche Antwort auf die Frage nach dem Wesen der menschlichen Person – und insbesondere nach dem Wesen der menschlichen Freiheit – benötigt. Ganz besonders benötigt er sie in einer Zeit, die eine besondere Zeit darstellt. Und die Gegenwart scheint zumindest aus zwei Gründen eine besondere Zeit zu sein.

Erstens hat die Geschichte des Selbstverständnisses des Menschen diesen bisher nie so intensiv mit der Frage nach dem Wesen seiner Freiheit konfrontiert: Ist diese ermächtigt, die Wahrheit über den Menschen zu bestimmen, oder ist sie ermächtigt, sich in der Wahrheit über den Menschen zu bestimmen: „Verum quia consentio" oder „Consentio quia verum"? Aber der Mensch stand auch noch nie vor einer so eindeutig beredten Antwort auf diese Frage. Denn wie sollte die in der Geschichte wohl beispiellose Stimme der Wahrheit in Sachen Freiheit „Damit Polen Polen sein kann, muß 2 + 2 i m m e r 4 sein" anders beurteilt werden, diese Stimme, die 1989 von allen Zäunen und Mauern rief, eine von allen sehr wohl verstandene und grundlegend akzeptierte Stimme, auch von denjenigen, die am Tag darauf die Berliner Mauer abgerissen haben? Wer ist es denn, der aus selbstverständlichen theoretischen Wahrheiten ganz spontan sittliche Imperative macht

– und wozu? Mehr noch, wer erkennt in der Evidenz der theoretischen Wahrheiten die absolut bindende Norm des sittlichen Tuns? Denn es ist ja für alle klar, die diese Worte gelesen haben, daß es unter dem „Damit Polen Polen sein kann..." heißt „Damit der Mensch e r s e l b e r und die Freiheit F r e i h e i t bleiben kann, m u ß 2 + 2 i m m e r 4 sein". Und „muß immer" heißt ja hier: „darf nie anders sein als..."! Daher gilt: eine A u t o - I n f o r m a t i o n wird zum A u t o - I m p e r a t i v, ja, sie ist es z u g l e i c h. Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur.

Zweitens verknüpfte die Antwort auf diese Frage bisher nie so untrennbar die Verantwortung des Menschen für ihn selbst mit der Verantwortung für das Geschick der gesamten Menschheit. Denn vor unseren Augen vollzog sich ein plötzlicher Zusammenbruch der Strukturen, wodurch die bisherige Welt auseinanderbrach. Zusammen mit der sogenannten Ordnung von Jalta brach auch ihr Prinzip selbst („Plus vis quam ratio" anstelle des „Plus ratio quam vis") zusammen. Damit war das spezifische historische „Experiment mit der wahrheitsschaffenden Freiheit" zu Ende, was das Verständnis und den Aufbau des Staates betraf, ein Experiment mit der Freiheit, dessen Folge ihre totale Vertreibung aus dem Leben der einzelnen Menschen und ganzer Nationen durch das System des Totalitarismus bildete, welcher schließlich ein typisches Kind eben jener Aufklärervision von der Freiheit des Menschen war. Die Kraft der sich d e r Wahrheit unterwerfenden Freiheit erwies sich am Ende stärker als die Kraft der sich d i e Wahrheit zu unterwerfen versuchenden Freiheit.

Die Bedeutsamkeit dieser Erfahrung darf nicht unterschätzt oder übersehen werden; sie muß hörbar verbreitet werden. Auch darf der durch die befreiende Macht der Wahrheit schon errungene Sieg nicht vergeudet werden. Denn dieser Sieg stellt einen strategischen Brückenkopf von großer moralischer Bedeutung dar, was den weiteren Kampf um ein humanes Antlitz der Welt in allen übrigen Bereichen des menschlichen Lebens betrifft. Er eröffnet uns die Perspektive und die moralische Pflicht, uns für eine neue Integration der freien Nationen und Staaten einzusetzen. Eine wichtige und gar nicht mehr so ferne Etappe dieser Integration soll das neue, vereinigte Europa bilden: dieses Europa, das die Freiheit in den Rang des besonderen Erkennungszeichens der Würde des Menschen erhoben hat, das die Ideale der Demokratie herausgearbeitet und in der Welt gestärkt hat und das auch weiterhin eine kulturell führende Rolle in der Welt erfüllen will. Gleichzeitig darf nicht vergessen werden, daß gerade in Europa und nicht selten gerade im Namen der Befreiung solche Befreiungsprogramme formuliert – und leider auch zu verwirklichen versucht – wurden, die wir heute gern in unwiederholbarer Vergangenheit wissen möchten.

Der Totalitarismus ist jedoch als gesellschaftliche Frage immer noch kein gelöstes Problem. Uns quälen Fragen über das Wesen der Demokratie selbst und über ihre weiteren Geschicke in der Welt der sogenanten atlantischen Zivilisation, was ihr Überdauern oder gar ihre Rettung im Westen betrifft – und dies in einem Augenblick, wo die totalitären staatlichen Strukturen im Osten zusammenbrechen. Folgende Beispiele mögen für diese Fragen stehen, die an uns heute vor allem der wehrlose ungeborene Mensch stellt:

Sollen wir „ja" oder „nein" sagen zu einer Tyrannei der Starken gegenüber der Minderheit der Kraftlosen – und dies im Namen der Demokratie?

Sollen wir „ja" oder „nein" sagen zu denen, die über ein quantitatives Übergewicht der Stimmen in den demokratischen Parlamenten verfügen und eine neue, bisher unbekannte Form des totalitären Staates ins Leben rufen: eines Staates, der bereit ist, diejenigen gesetzlich (rechtlich) zu schützen, die Unschuldige töten, womit durch denselben Akt diejenigen vom Gesetzesschutz ausgeschlossen werden, die unschuldig getötet werden?

Sollen wir „ja" oder „nein" sagen zu denen, die aus den formalen Strukturen der Demokratie Nutzen ziehen, gleichzeitig aber selbstmörderisch deren Fundament angreifen: das Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetz?

Sollen wir „ja" oder „nein" sagen zu einer Macht der Mehrheit derjenigen, die das Wesen des Rechts selbst und des Rechtstaates negieren und gleichzeitig den formalen Anspruch erheben, in seinem Namen und ihm zugute willkürlich darüber zu entscheiden, wer des Schutzes von seiten des Staates würdig ist und wer nicht?

Sollen die Grundrechte (die fundamentalen Menschenrechte) der Minderheit der Kraftlosen und Schwachen wirklich einer Tyrannei der Mehrheit der Starken Platz machen? Darf man mit der demokratischen Variante des „Plus vis quam ratio" einverstanden sein?

In diesem Zusammenhang ist es unmöglich, nicht nach einer s o l i d e n G r u n d l e g u n g d e r F r e i h e i t zu fragen, wenn diese uns wirklich befreien und uns die gewünschte Einheit bringen soll. Insbesondere muß gefragt werden, ob die – wieder in Europa geborene – Sicht der menschlichen Person als einer F r e i h e i t i n O p p o s i t i o n z u r N a t u r und die damit einhergehende Sicht des w a h r h e i t s s c h a f f e n d e n G e w i s s e n s, eine bestimmte anthropologisch-ethische und kulturell-politische Konsequenzen – von denen weiter oben die Rede war – bewirkende Sicht, tatsächlich zu einer B e f r e i u n g führt, deren Ausmaße sich der Mensch bisher nicht einmal träumen ließ, oder eher zu einer weiteren, schwer vorhersehbaren K n e c h t u n g?

Von diesem Gesichtspunkt aus müssen wir heute auch die Geschichte zweier im Namen der wahrheitsschaffenden Freiheit begonnenen Revolu-

tionen betrachten: der von 1918, die auf jene von 1789 zurückgeht und die erst von der Revolution der Solidarität 1980-1989 besiegt wurde, die doch selbst auch einen immer noch zu gewinnenden Sieg darstellt, und der von 1968, der sogenannten „sexuellen Revolution", die immer noch auf dem Vormarsch zu sein scheint, schlimmer noch, die ein neues Expansionsfeld auf dem Gebiet des ehemaligen Ostblocks gefunden hat. (Die erste von ihnen könnten wir als eine verfehlte Revolution im Namen des „Wir" bezeichnen, die zweite wohl als eine verfehlte Revolution im Namen des „Ich-Du".)

Diejenigen, die sich über den radikalen Charakter des Unterschiedes zwischen der „alten" und der „neuen" Anthropologie im klaren sind, bezeichnen letztere manchmal als „a n t h r o p o l o g i s c h e W e n d e" (svolta anthropologica). Aber bedeutet diese W e n d e, deren kantianische Herkunft unübersehbar ist, nicht eigentlich einen U m s t u r z – ein Ruinieren unter dem Vorwand des Aufbauens? „Befreit" eine Konzeption des Menschen, die die menschliche Freiheit von der Pflicht „befreien" will, die integral verstandene menschliche Natur zu respektieren, nicht die Freiheit selbst von jeglichem Kriterium einer Unterscheidung zwischen Freiheit und Beliebigkeit bzw. Willkür? Wird der Platz der objektiven Wahrheit als des „Souveräns der Freiheit" in dieser Konzeption nicht vom Willen des (individuellen oder kollektiven) Subjekts eingenommen, der nur noch der Konsequenz (der Effektivität) bei seiner Verwirklichung bedarf? Allzu gewichtig sind die Folgen dieser „svolta anthropologica" – für den einzelnen Menschen und für ganze menschliche Gesellschaften, für das sich vereinigenwollende Europa und letzten Endes für die ganze Welt – als daß man diese Fragen an ihre Adresse nicht stellen sollte. Wenn man ein für alle in Europa gemeinsames Haus errichten will, muß man genau untersuchen, welches Material sein Fundament erfordert.

Das ist also der Kontext, in dem wir heute mit der Arbeit zum Thema „Die menschliche Person – Freiheit, Gewissen, Natur" beginnen. Dies geschieht an der Schwelle des mittel- und osteuropäischen Theologenkongresses, dessen Thema lautet: „Das Zeugnis der katholischen Kirche im totalitären System Mittel- und Osteuropas". Wir hoffen und wünschen, daß auch die Ergebnisse der Reflexion unseres Symposiums, einer vor allem philosophischen Reflexion, indirekt Früchte für diesen Theologenkongreß bringen. Denn sowohl sein wie auch unser Ziel ist gleichsam die N e u e n t d e c k u n g d e s W e s e n s d e r F r e i h e i t d e s M e n s c h e n i m L i c h t e d e s P r e i s e s, d e n d e r M e n s c h f ü r i h r e R e t t u n g u n d f ü r s e i n e e i g e n e B e f r e i u n g z a h l e n m u ß. Das gewonnene intensive Bewußtsein dessen, daß wir die authentische Freiheit nicht nur dann entdecken, wenn wir die moralische Pflicht erkennen, sie mit manchmal heroischen Taten der

Wahl der Wahrheit zu bekräftigen, sondern auch dann – was paradox erscheinen mag – wenn wir uns mit der Schande eines Lebens in der Unfreiheit abfinden, wenn wir mit der Schande des „geknechteten Geistes" leben – das ist für uns eine Lektion in Demut und zugleich eine große Lektion in Mühe und Mut, ein freier Mensch zu sein. Diese Lektion kann und soll aber auch ein bescheidenes Angebot dessen bilden, womit die Kirche im Osten die Kirche im Westen reicher machen kann, indem sie sich dabei für all das öffnet, wodurch sie selbst durch sie – nach dem Prinzip des Erfahrungs- und Gabenaustausches – bereichert werden kann. Eben deshalb muß im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit sowohl unseres Symposiums als auch des nach ihm stattfindenden Theologenkongresses die Erfahrung der Freiheit unter den Bedingungen eines totalitären Gewaltsystems stehen, darunter auch die Erfahrung der Selbstknechtung durch Selbstbelügung, eine Erfahrung, die so beredt im polnischen Phänomen der „Solidarität" zum Ausdruck kam, in ihrem Widerspruch gegen die Verlogenheit und in ihrer Affirmation der objektiven Wahrheit als der unerläßlichen Bedingung einer Affirmation der authentischen Freiheit. „Damit Freiheit Freiheit sein kann, muß 2 + 2 immer 4 sein". Diese Erfahrung stellt die Quelle und die Grundlage von Entdeckungen mit außergewöhnlicher Erkenntniskraft und damit eines locus reflexionis besonderen Ranges dar: eines locus anthropologico-ethicus und zugleich eines locus ethico-politicus, über den die Besinnung uns allen beim Erkennen und Annehmen des einzig soliden Fundaments für den Bau eines authentisch vereinigten und authentisch freien Europas – weil vereinigt und frei durch Freiheit in der Wahrheit – helfen kann.

Lublin, 8. August 1991

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

Andrzej SZOSTEK MIC

FREIHEIT – WAHRHEIT – GEWISSEN

Die Freiheit ist der Wahrheit zugeordnet, über die - und damit über den Menschen selbst - das Gewissen wacht. [...] Das Gewissen schöpft seine Autorität immer nur aus der Wahrheit.

D a s G e w i s s e n b i n d e t d i e F r e i h e i t k r a f t d e r W a h r h e i t. So lautet die These, die ich für die Frage „Gewissen und Freiheit" als grundlegend wichtig erachte und die ich im vorliegenden Referat kommentieren will. Ohne diesen Kommentar könnte sie als banal und nichtssagend oder aber als vereinfachend und dadurch falsch erscheinen. Vieles hängt von der Bedeutung der beiden theoretisch überaus fortgeschrittenen und noch dazu gefährlich modernen Begriffe „Gewissen" und „Freiheit" ab. Um die sich daraus ergebene Gefahr einer Willkürlichkeit der Analysen und Feststellungen zu verringern und zugleich die erwähnte These zu begründen und zu entfalten, will ich versuchen, drei eng mit ihr verbundene Fragen zu erörtern, wobei ich mich auf solche Erfahrungen berufen möchte, die sowohl die Freiheit als auch das Gewissen in der ihnen eigenen Funktion und Stellung gleichsam von ihrer Quelle her aufzuzeigen scheinen. Diese Fragen, denen die Absätze des vorliegenden Referates nacheinander gewidmet werden sollen, sind: das ursprüngliche Engagement der Freiheit und ihre Unterordnung unter die Wahrheit in jedem Erkenntnisakt (§ 1), die besondere „Herausforderung" der Freiheit durch die Wahrheit über die Würde der Person (§ 2) sowie die Treuepflicht gegenüber der Wahrheit (dem Gewissen) in Fällen der Formulierung und Absprache der dem Risiko des Irrtums unvermeidlich ausgesetzten Wertungen und Normen (§ 3).

1. DAS GEBUNDENSEIN DER FREIHEIT DURCH DIE WAHRHEIT IM URTEIL

In diesem Absatz will ich die Behauptung verteidigen, daß d i e A n e r k e n n u n g j e d e r W a h r h e i t d i e F r e i h e i t d e s S u b j e k t s e n g a g i e r t u n d i n d i e s e m S i n n e s i t t l i c h e n C h a r a k t e r b e s i t z t. Im Unterschied zur prinzipiellen These klingt diese Behauptung keineswegs banal. Mindestens seit

Aristoteles pflegt man „drei Lebensbereiche des Menschen: theoria, praxis und poiesis"[1] zu unterscheiden, denen drei Arten der Erkenntnis entsprechen: die theoretische, die praktische und die schöpferische. Das Kriterium (und in diesem Sinne der höchste Wert) der theoretischen Erkenntnis ist die Wahrheit, der praktischen das sittlich Gute und der schöpferischen die Schönheit[2]. Die einzelnen Arten der Erkenntnis und des Handelns durchdringen einander und sind voneinander abhängig, was aber das prinzipiell andere Ziel einer jeden und den sich daraus ergebenden strukturellen Unterschied zwischen ihnen nicht aufhebt. Die Erkenntnis der Wirklichkeit, die Anerkennung eines bestimmten Sachverhalts als wahr, ist in dieser Erfassung schon von sich aus ein Akt der theoretischen Vernunft, indirekt aber auch – durch die Gestaltung des Gewissensurteils – sittlich bedeutsam.

Selbstverständlich zweifelt niemand am sittlichen Wert der Treue gegenüber der eigenen Überzeugung. Wir bewundern diejenigen, die im Namen der Wahrheit bereit sind, den Märtyrertod auf sich zu nehmen und das auch tatsächlich tun, d.h. als Zeuge der von ihnen bekannten Wahrheit. Aber wenn wir in diesem Zusammenhang von Wahrheit sprechen, denken wir meistens an große, im Leben „tragende" Wahrheiten: an solche, die den Sinn des menschlichen Lebens bestimmen und das grundlegende Kriterium des Wertes seiner einzelnen Taten darstellen. Die Treue gegenüber religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen scheint ihre sittliche Bedeutung aus dem moralischen Gewicht zu schöpfen, das in den für diese Überzeugungen zentralen Wahrheiten enthalten ist: hauptsächlich über Gott (Seine Existenz, Seine Natur) und über den Menschen (seine Würde, die Gleichheit aller Menschen etc.). Für s o l c h e Wahrheiten vermag der Mensch zu sterben. Kann man jedoch, ohne die grundlegenden sittlichen Intuitionen sowie die erwähnte – und schließlich begründete – Unterscheidung zwischen den drei Arten der Erkenntnis anzutasten, der Anerkennung einer j e d e n Wahrheit s i t t l i c h e Bedeutung zuschreiben, auch einer solchen, die ganz einfache, erfahrbar festgestellte Tatsachen oder analytische Selbstverständlichkeiten betrifft?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir Situationen betrachten, in denen die „gewöhnliche" Feststellung einer Wahrheit sittliche Bedeutung gewinnt, und überlegen, worauf diese Bedeutung eigentlich genau beruht. Eine solche Situation wird z.B. im 9. Kapitel des Johannesevangeliums beschrieben, wo von der Heilung des Blindgeborenen die Rede ist. Dies hat natürlich einen tiefen heilsgeschichtlichen Sinn; aber nicht darauf will ich

---

[1] M.A. K r ą p i e c, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej* (*Ich – der Mensch. Abriß einer philosophischen Anthropologie*), Lublin 1974, S. 185; *I – Man: an Outline of Philosophical Anthropology*, New Britain 1983, Mariel Publ.

[2] Vgl. ebd., S. 184-196.

mich konzentrieren. Das Geschehen interessiert mich eher wegen seines Verlaufs und seiner Begleitumstände, wodurch der Geheilte vor eine sittliche Prüfung gestellt wurde, wie er sie selbst primär wohl nicht vermutet hätte.

Zuerst können wir bemerken, daß das erstaunliche Jesuswunder von Anfang an Fragen und Streit der Umgebung auslösten: „Ist das nicht der, der dasaß und bettelte?". Die einen sagten: „Ja, das ist er", die anderen meinten: „Nein, er ist ihm nur ähnlich" (Joh. 9, 8 f.). Der Held des Geschehens beseitigt diese Zweifel entschieden, wenn er sagt: „Ja, das bin ich", und er erzählt den Interessierten, von wem und wie er geheilt wurde (vgl. Joh. 9, 11). Schon in diesem Augenblick ist dieser Mensch dazu aufgerufen, Zeuge der Wahrheit zu sein, obwohl die sittliche Tragweite dieses Zeugnisses bisher noch nicht zum Vorschein kommen konnte.

Das Geschehen nimmt jedoch dramatische Züge an. Jesus hat dieses Wunder am Sabbat getan, was die Pharisäer in nicht geringe Verlegenheit brachte. Ein solch großes Zeichen scheint unumstößlich davon zu zeugen, daß ein göttlicher Segen auf dem Rabbi aus Nazareth liegt. Aber es fällt den Pharisäern schwer anzuerkennen, daß Gott Handlungen segnet, die (ihrer Meinung nach) das heilige Sabbatgebot brechen. Am besten wäre es wohl, wenn sich erwiese, daß das Wunder überhaupt nicht stattgefunden hat. Daher waren die Pharisäer bemüht, Druck auf den Geheilten auszuüben, indem sie ihm den Ausschluß aus der Synagoge androhten (diese Drohung erwies sich als recht wirksam, was seine Eltern betraf), falls er seine Version des Geschehens nicht ändere. Und er hätte dies auch tun können. Es hätte genügt, an die im Umlauf befindlichen Zweifel an seiner Identität anzuknüpfen oder seinen Bericht so zu modifizieren, daß Jesus nicht mehr als der Urheber des Wunders erschiene. Es hätte genügt zu lügen.

Wir machen darauf aufmerksam, daß die Tatsache, daß das Wunder am Sabbat geschehen war, vom Gesichtspunkt Jesu und der mit ihm im Streit liegenden Pharisäer zwar von grundlegender Bedeutung, für den Bericht über das Geschehen selbst aber unwesentlich war und äußerlichen Charakter hatte. Der Geheilte wiederholte mit einem Starrsinn, der die Pharisäer irritierte, lediglich das Geschehen, dessen nächster und glaubwürdigster Zeuge er war.

Weiter bemerken wir, daß solche Umstände im Kontext einer jeden Wahrheit auftreten können, wodurch ihr Zeuge in die von ihm keinesfalls gewollte Situation gerät, zwischen der ihn teuer zu stehen kommenden Treue zur Wahrheit und der Unannehmlichkeiten vermeidbar machenden Lüge wählen zu müssen.

Sir Thomas More liebte König Heinrich, er liebte auch seine Familie, und er hatte nichts gegen ein langes Leben, das angenehm und auch nützlich für das Land gewesen wäre. Das Hindernis war nur, daß Katharina Heinrichs rechtmäßige Frau war, während der König entschlossen war zu verlangen,

das dies nicht die Wahrheit wäre. Die Zeugen der Einführung der „marxistischen Logik" in den polnischen Schulen erinnern sich sicher daran, wie gefährlich es in den fünfziger Jahren war, das Prinzip der Widerspruchsfreiheit zu verteidigen, das von den Vertretern der „einzig richtigen Philosophie" – nicht allzu geistreich, aber mit Repressionsmitteln ausgestattet – als mit dem marxistischen Gesetz des dialektischen Widerspruches unvereinbar angesehen wurde. Ich erinnere mich an eine Nachrichtensendung im polnischen Fernsehen vor einigen Jahren, als die Sprecherin mit sichtbarer Verlegenheit das für den 1. Mai angekündigte Wetter so anzusagen versuchte, daß es nicht allzu fatal erschien und die Zuschauer nicht von der Teilnahme an der Maidemonstration abhielt; und man könnte dazu noch viele andere Beispiele anführen.

Die Schlußfolgerung daraus besteht jedoch nicht allein in der Warnung, daß es keine „sicheren" Wahrheiten gibt und daß sich jede einzelne Wahrheit einmal als unbequem erweisen kann und der manchmal schwierigen Zeugenschaft bedarf. Diese Beispiele helfen, die prinzipielle Struktur des Erkenntnisaktes und den in ihm enthaltenen spezifischen Bezug der menschlichen Freiheit auf die Wahrheit hin zu erkennen, der unter „normalen" Bedingungen wegen seines elementaren und selbstverständlichen Charakters oft unbemerkt bleibt oder unterschätzt wird. Denn im Erkenntnisakt – genauer gesagt: im Urteilsakt – erfaßt das Subjekt, anders als in der Empfindung, das erkannte Objekt als eben so existierend – und stellt in diesem Sinne die Wahrheit über es fest. Diese Feststellung der Wahrheit („Wahr-nahme") gehört zum Wesen des Urteils als Erkenntnisakt und ist gleichzeitig ein Ausdruck der ersten Reaktion des Subjekts auf den erkannten Sachverhalt: einer Reaktion des Zur-Kenntnis-Nehmens, d.h. der elementaren Billigung dieses Sachverhalts (der Stellungnahme). Diese Reaktion drückt die Haltung des Subjekts aus und engagiert in diesem Sinne seine Freiheit, aber sie wird auf u n v e r m e`i d l i c h e Weise engagiert: es ist für mich unmöglich, das nicht anzuerkennen, was ich selber als wirklich existierend, d.h. als wahr erkannt habe. Dieser erste Akt der Freiheit vollzieht sich innerhalb der theoretischen Erkenntnis (des Urteils), noch bevor man sich die Freiheit als solche bewußt macht, und er läßt sich nicht aus diesem Zusammenhang herauslösen.

Die nächsten Akte der Freiheit sind geprägt von ihrem fundamentalen Bezug auf die Wahrheit, und unter normalen Bedingungen bestätigt der Mensch durch sein Verhalten das, was er erkannt und als Wahrheit anerkannt hat. Dies tut auch der Geheilte, indem er auf den Unglauben seiner Umgebung reagiert. Wenn die Umstände die Bestätigung der Wahrheit nicht begünstigen, entsteht eine bezeichnende Verlegenheit. Der Mensch fühlt instinktiv, daß es hier nicht nur um den Schaden geht, den seine Lüge jemandem zufügen kann. Wesentlich ist, daß er mit der Lüge – und im Wei-

terleben „kraft" dieser nicht widerrufenen Unwahrheit – eine D i s s o n a n z i n s e i n e e i g e n e r a t i o n a l e N a t u r einbringt: mit seinem nächsten freien Akt ignoriert er, was er im Erkenntnisakt unvermeidlich als die Wahrheit anerkannt hat. Seine Freiheit hat er als Akt der Billigung der Wahrheit und des Sich-Leitenlassens von ihr „geweckt", und jetzt ist er – lügend – bemüht, diese ihre prinzipielle Struktur zu „widerrufen".

Aus diesem Grunde verdient der Akt der Ablehnung der Wahrheit die Bezeichnung eines Aktes der Selbstversklavung: einer freien Entscheidung der Hingabe seiner Freiheit an die Knechtschaft eines solchen Gutes, das zwar irgendeinem Bedürfnis oder einem Verlangen des Subjekts entsprechen mag, aber nicht dem Subjekt selbst als einem vernünftig freien Wesen. Dieser inneren Knechtschaft steht nicht selten eine äußere zur Seite: wer mich unterwerfen will, der sucht ein solches Gut, an dem mir besonders gelegen ist, das ich um keinen Preis verlieren möchte – und eben dieses Gut legt er gegen die Wahrheit in die Waagschale. Unter diesen Gütern stellt die als Bewegungsfreiheit verstandene Freiheit nicht das geringste dar. Dies ist die Situation des anonymen Herrn Kowalski der achtziger Jahre, dem im Gefängnis die Freiheit (Freilassung) angeboten wird, wenn er eine mit seinen Überzeugungen nicht übereinstimmende Erklärung unterschreibt. Diese Situation hat T. Styczeń[3] eingehend analysiert, wobei er der Bedeutung des der Entscheidung des Häftlings vorausgehenden Zögerns besondere Aufmerksamkeit zukommen läßt: „Kowalski sieht in erleuchtender Kürze, daß er die einmal erkannte und als Wahrheit anerkannte Wahrheit nicht ignorieren kann, ohne damit sich selbst zu ignorieren, mehr noch, sich selbst zu negieren. Sich selbst retten heißt, eine unvergleichlich tiefere und wichtigere Freiheit zu retten als diejenige, die die Gefängnisbehörden Kowalski anbieten, wenn er die Erklärung unterschreibt, was einen Akt der Veruntreuung gegenüber der Wahrheit bedeuten würde. S e i n e e i g e n e F r e i h e i t r e t t e n, d i e T r e u e g e g e n ü b e r d e r e r k a n n t e n W a h r h e i t r e t t e n u n d s i c h s e l b s t r e t t e n – d a s i s t e i n u n d d a s s e l b e !"[4]

Und damit kommen wir zum Gewissen. Wenn uns Kowalski leid tut, der schließlich doch unterschrieben hat – was aber nur der Anfang seiner Gewissensbisse, seiner Scham, seiner Versuche eines Zurückziehens der Unterschrift und seiner psychischen Krise war, die ihn manchmal fast ins Krankenhaus gebracht hat – dann begegnen wir dem Gewissen als einem Zeugen der Wahrheit: der Wahrheit über das Handlungssubjekt selbst, der Wahrheit darüber, was infolge der Annahme bzw. des Verrats der Wahrheit mit ihm

---

[3] T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie* (*Die Freiheit in der Wahrheit*), Rom 1988.

[4] Ebd., S. 13.

geschieht. Die Erfahrung des Gewissens als eines Zeugen der Wahrheit über sein Subjekt ist ebenso elementar und ursprünglich wie die bisher besprochene Erfahrung der Freiheit. So wie die Versuchung zu lügen die prinzipielle Zuordnung der Freiheit zur Wahrheit deutlicher zu erkennen erlaubt, die in jedem Erkenntnisakt gegenwärtig ist, so gibt sich auch das Gewissen dann besonders eindrücklich zu erkennen und offenbart sein Funktionieren dann erst richtig, wenn sich der Mensch von dem entfernt, was (wer) er eigentlich ist und sein soll.

Diese Erfahrung schützt uns durch ihren elementaren Charakter vor einer unvorsichtigen Personifizierung sowohl der Freiheit als auch des Gewissens. Es ist nicht so sehr die Freiheit, die im Akt der Veruntreuung der Wahrheit der Selbstknechtung unterliegt; es ist vielmehr der Mensch selbst, der sich durch einen Akt seiner freien Entscheidung zum Sklaven von etwas oder von jemandem neben sich macht. Es ist nicht die geheimnisvolle Stimme des Gewissens, die mir mein schlechtes Verhalten vorwirft; ich selbst bin mir dessen bewußt, was ich mit mir gemacht habe. Dieses Bewußtsein ist manchmal so unerträglich, daß es nicht verwunderlich ist, wenn sich der Mensch bemüht, es loszuwerden oder wenigstens stark abzuschwächen, indem er – mit unterschiedlichem Erfolg – versucht, sich selbst zu belügen: den ursprünglichen Akt der Erkenntnis der Wahrheit, dem er nicht treu sein will oder kann, zu verwischen oder geradezu zu „widerrufen". Den Psychologen sind die Mechanismen dieses Selbstbetruges bekannt – ausdauernde und manchmal überaus einfallsreiche Bemühungen, das ermüdende Bewußtsein der inneren Zerbrochenheit, der Erschütterung der eigenen Identität als des vernünftigen freien Verursachers seiner Handlungen zu beseitigen.

Und wieder zeigen diese Versuche per opposita, daß das Gewissen als Bewußtsein dessen, was der Mensch getan hat, und folglich als Zeuge der Wahrheit über ihn zugleich W ä c h t e r s e i n e r W ü r d e ist: der Würde der menschlichen Person als eines wirklich, vernünftig freien und zur Selbstbestimmung fähigen Wesens. Es ist Wächter der F r e i h e i t, insofern es dem Subjekt nicht erlaubt, den von ihm vollzogenen Akt ihrer Vergewaltigung zu vergessen, und ihm folglich den einzigen Weg zur Wiedererlangung seiner personalen Freiheit und Würde zeigt: durch die Umkehr zum Gehorsam der Wahrheit gegenüber[5].

---

[5] Je deutlicher die fundamentale Verbindung von Freiheit und Wahrheit enthüllt wird, desto eindringlicher stellt sich die einfache Frage: wie kommt es dann, daß der Mensch so leicht und skrupellos lügt? Diese Frage gehört eher in den Bereich der Psychologie und Pädagogik, daher will ich sie hier nicht direkt abhandeln, aber für unsere Betrachtungen ist sie wichtig, weil wir auf Erfahrungen zurückgreifen, die manchmal in solchen Erlebnissen einen starken Widerhall finden.

Ohne auf Einzelheiten dieser komplexen Problematik einzugehen, lohnt es sich jedoch, solche Akte der Lüge, die das Subjekt für moralisch berechtigt (oder geradezu geboten) hält,

2. DIE FREIHEIT DER PERSON UND DIE WAHRHEIT ÜBER DEN WERT DER PERSON

Im vorliegenden Absatz möchte ich nun die Ansicht äußern und kommentieren, daß das personalistische Gebot der Affirmation der Person um ihrer selbst willen den Ausdruck der Wahrheit über die Würde der Person bildet. Diese W a h r h e i t v e r l a n g t v o m S u b j e k t e i n t i e f e r e s E n g a g e m e n t s e i n e r F r e i h e i t, e r ö f f n e t i h m a b e r a u c h d i e P e r s p e k t i v e d e r L i e b e, i n d e r d e r M e n s c h (also auch seine Freiheit) s e i n e p e r s o n a l e E r f ü l l u n g (sein sittliches Wohl sensu stricto) e r r e i c h t.

Diese Ansicht kann wohl kaum als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Strittig ist vor allem der Begriff „die Wahrheit über die Würde der Person" selbst, weil er suggeriert, daß man einen W e r t e r k e n n e n können. Dagegen protestieren all diejenigen (insbesondere die Neupositivisten und andere extreme Empiristen), die rigoristisch zwischen den der Qualifizierung als wahr oder falsch unterliegenden rein deskriptiven Urteilen über die Tatsachen und den diesen Kriterien nicht unterworfenen Wertungen unterscheiden. Schon D. Hume bewies, daß die zweiten logisch nicht aus den ersten folgen. Wer versucht, das Gesollte (das Urteil über Werte) durch Berufung auf Urteile über Tatsachen zu begründen, begeht den Fehler des Naturalismus (naturalistischer Fehlschluß). Dies ist im Grunde genommen ein Irrtum petitio principii, denn er besteht darin, daß eine Sache, die sich in Begriffen der „natürlichen" Erkenntnis erschöpfend beschreiben läßt (daher der Name des naturalistischen Fehlschlusses), von Anfang an als wertvoll behandelt wird, obwohl ihr Wert doch erst im Verlaufe der Argumentation bewiesen werden soll. Die „Sachen", die diese strittigen Wertungsurteile

---

von denjenigen zu unterscheiden, denen eine spezifische Unempfindlichkeit für die moralische Bedeutung der Treue zur Wahrheit zugrunde liegt (ich lasse hier die Fälle der Scheinlüge außer acht, die auf der Verwendung eines besonderen „Sprachspiels" beruhen und ein Niveau der Verständigung und Kommunikation „zwischen den Zeilen" voraussetzen). Im ersten Falle handelt das Subjekt, das denjenigen den Zugang zur Wahrheit versperrt, die sie aus irgendwelchen Gründen nicht kennen sollen, im Namen eines für wichtiger gehaltenen Gutes – und im nächsten Punkt meiner Ausführungen werde ich zu zeigen versuchen, daß auch dies ein Handeln im Namen der Treue zur Wahrheit (zur Wahrheit über das Gute) ist. Dagegen untergräbt die Unempfindlichkeit für den moralischen Rang der Wahrheit die Berechtigung der oben vorgestellten Analysen nicht – ganz im Gegenteil, sie verweist darauf, welch ernsthaftes, moralisches und pädagogisches Problem eine solche Unempfindlichkeit darstellt.

Hinsichtlich des Wesens der Lüge, ihrer Arten und ihrer ethischen Analyse siehe T. Ś l i p k o, *Zagadnienie godziwej obrony sekretu* (*Das Problem einer würdigen Wahrung des Geheimnisses*), Warszawa 1968; ders., *Etyka szczegółowa* (*Detaillierte Ethik*), Bd. I. Kraków 1982, S. 338-371.

in der Ethik betreffen, sind in der Hauptsache Eigenschaften des Menschen, seine Haltungen, sein Verhalten – letzten Endes also er selbst.

Natürlich sind sich die Philosophen unter der Flagge Hume's über die allgemeine Praxis im klaren, die Tatsachen einer Beurteilung zu unterwerfen. Aber diese Praxis, so sagen sie, beruht nicht auf der unmittelbaren oder mittelbaren E r k e n n t n i s des Wertes von etwas, sondern auf der V e r l e i h u n g des Wertes durch das Subjekt an das Objekt, welches es infolge dessen Zusammenhanges mit seinen eigenen Bedürfnissen, Wünschen oder anderen von ihm akzeptierten Kriterien als wertvoll anerkennt. Von diesem Gesichtspunkt aus sind alle theoretischen Urteile, selbst die höchst belanglosen, für das Subjekt wertvoll, denn sie bereichern sein Wissen, sie beleuchten andere Tatsachen, sie beeinflussen sein Verhalten, und die äußeren Umstände können – wie wir schon erwähnten – ihre axiologische Qualifizierung noch zusätzlich verändern. Man muß sie nur, so wird gesagt, deutlich genug von der Qualifizierung als wahr unterscheiden, die allein den empirischen (den Urteilen über Tatsachen) und den analytischen Urteilen (den Urteilen über notwendige Beziehungen) zukommt.

Der obige Standpunkt eines extremen Empirismus, dessen Äquivalent auf metaethischer Ebene der Emotivismus darstellt (etwas abgeschwächt in der präskriptivistischen Version), bedeutet im Grunde genommen die Liquidierung der Ethik als Wissenschaft. Hier ist nicht der Ort für eine Diskussion, in der man zeigen könnte, daß die Ethiker über ernsthaftere Argumente zugunsten der Objektivität der ethischen Erkenntnis verfügen, als daß sie in ihrer Beweisführung nur von der Furcht geleitet werden, ihren Broterwerb zu verlieren. Wir wollen lediglich bemerken, daß die entschiedene Verneinung der Möglichkeit einer Werterkenntnis eine Infragestellung oder radikale Veränderung des Sinnes dieser Erfahrung der Beschädigung der eigenen Identität durch Untreue gegenüber der Wahrheit, wovon bereits die Rede war, nach sich zieht. Diese Erfahrung wird durch die leidenschaftslose Feststellung, daß ich mich (meine Freiheit) durch meinen freien Entscheidungsakt einem anderen „Herrn" als der Wahrheit unterwerfe und so meine rationale Natur gefährde, nicht genügend charakterisiert. Zu ihrem Wesen gehört auch das Gefühl der Selbsterniedrigung – ein Gefühl, von dem sich das Subjekt gern befreien würde (und tatsächlich bemüht es sich oft, dies zu tun), wenn es nur das Bewußtsein seines t a t s ä c h l i c h e n, nicht von außen aufgezwungenen Charakters umgehen könnte. Eine Theorie, die dieses Erleben allein unter Berufung auf den Prozeß der Edukation des Menschen, der Herausbildung seines Über-Ichs, zu erklären bemüht ist, ignoriert das elementare G e f ü h l d e r S c h a m, das der Mensch beim Lügen empfindet. Selbstverständlich kann die Umgebung dieses Erleben dämpfen oder verstärken. Die Frage ist nur, ob die Umgebung hierbei die Rolle eines E r z i e h e r s spielt, der dem Zögling das zu

e r k e n n e n (ein-zu-sehen) ermöglicht, was seiner Erkenntnis (Einsicht) prinzipiell zugänglich ist, auch wenn dies aufgrund seiner Unreife oder das Erkennen der Werte (die Werteinsicht) erschwerender äußerer Umstände schwierig sein kann, oder aber die Rolle eines „D r e s s e u r s", der die Überzeugungen und das Verhalten des dressierten Individuums (und damit auch sein Gefühl der Zufriedenheit und der Scham, des Stolzes und der Schuld) im Prinzip willkürlich gestalten kann. Der extreme Empirismus scheint keinen Platz für eine Erziehung zu lassen, die mehr wäre als eine – letztlich nur verborgene und den einzelnen damit um so mehr betrügende – Dressur. Man erkennt mit Leichtigkeit, daß diese Konzeption zur Infragestellung der Freiheit des Menschen führen muß und daß die normative Ethik in ihr als ein ideologisches Instrument der erwähnten Dressur verstanden wird.

Die Diskussion mit dem extremen Empirismus muß an dieser Stelle abgebrochen werden, aber einige seiner Elemente werden – wie wir noch sehen – auch in Anschauungen auftreten, die sonst den Stellenwert der Freiheit der menschlichen Person stark betonen. Es lohnt sich, sich klarzumachen, welche Tatsachen negiert oder gründlich deformiert werden müssen, wenn man hartnäckig auf der Theorie einer Erkenntnis beharren will, die frei ist von der peinlichen Kategorie der Werterkenntnis. Andererseits muß man den Empiristen Recht geben, wenn sie die Nichtableitbarkeit der Werturteile aus der reinen Beschreibung unterstreichen. Das bedeutet, daß die uns interessierende W a h r h e i t ü b e r d i e W ü r d e d e r P e r s o n n i c h t a n d e r s e r k a n n t w e r d e n k a n n a l s i n d e r s p e z i f i s c h e n E r f a h r u n g d i e s e r W ü r d e, in deren Licht auch – aber anders, als die Emotivisten wollen – der besondere Zusammenhang des Werturteils mit der Haltung seines Subjekts sichtbar wird.

Diese Erfahrung kann anhand verschiedener Beispiele analysiert werden. Ähnlich wie die Zuordnung der Freiheit zur Wahrheit am schärfsten dann in Erscheinung tritt, wenn versucht wird, diese in Frage zu stellen, so „offenbart" auch hier die Würde der Person ihre Existenz am deutlichsten dann, wenn sie nicht respektiert wird. Daher lohnt es sich, die Wahrheit über diese Würde durch das Prisma der Erfahrung der Schuld und des sie begleitenden – dem vorher erwähnten bezeichnend ähnlichen – Gefühls der Scham zu enthüllen.

Wenn ich mich noch einmal – auf ähnliche Weise wie zuvor – der Heiligen Schrift bedienen darf, so möchte ich diesmal die bekannte Geschichte von Davids Sünde mit Bathseba, der Frau des Urias, in Erinnerung rufen (vgl. 2. Sam. 11, 2-12. 14). Lehrreich und insbesondere vom pädagogischen Gesichtspunkt aus wichtig ist die Weise, wie David zur Anerkennung seiner Schuld gelangt. Er vollbringt das nicht allein. Von der Schönheit der Frau fasziniert, erkennt er das ganze Übel nicht, das er ihr und mehr noch ihrem

Mann antut – ein Übel, das in letztendlicher Sicht eine Sünde gegen Gott darstellt. Notwendig ist das Erscheinen des Propheten Nathan, der ihm eine Geschichte erzählt, damit David seine Tat selbst beurteilen kann. Nicht nur Nathan wählte diesen Weg, dem Menschen die sittliche Bedeutung seiner Handlungen bewußtzumachen. Die Evangelien nennen eine ganze Reihe von Fällen, in denen sich die Pharisäer und Schriftgelehrten plötzlich darüber klarwerden, daß die einfachen und tiefen Gleichnisse Jesu sie in den Anklagezustand versetzen. Es fällt dem Menschen immer schwer, sich von der die Wahrheit deformierenden subjektiven Perspektive zu befreien; deshalb ist die Goldene Regel so wichtig, die Jesus Christus gleichsam als Zusammenfassung seiner Bergpredigt anführt: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, tut auch ihr ihnen. Darauf beruht das Gesetz und die Propheten" (Matth. 7, 12).

Der Fall David ist jedoch auch noch aus einem anderen Grunde wichtig. Nathan kennt nämlich keinen besseren Weg, David die Wahrheit über seine Tat näherzubringen, als das Anführen eines Beispiels, das dem König ermöglicht, das zu s e h e n, was er bisher nicht sehen konnte. Davids Reaktion „Ich habe gesündigt gegen den Herrn!" (2. Sam. 12, 13) bringt die E n t d e c k u n g zum Ausdruck, die er in diesem Augenblick gemacht hat. Dieselbe bestürzende Entdeckung, aber noch schärfer und mit tragischem Ausgang, muß Judas machen: „Ich habe gesündigt, daß ich unschuldiges Blut verraten habe" (Matth. 27, 4).

Was haben David, Judas und all die vielen anderen, die sie repräsentieren, gesehen? Man kann sagen: die eigene Sünde, aber diese ist wiederum nur als die Folge des Leids verständlich, das sie dem Urias bzw. Jesus zugefügt haben. Sie erkennen also das Leid, das sie zugefügt haben. Aber wie soll man das Leid anders verstehen können, als nur durch das Prisma dessen, dem man kein Leid zufügen d a r f ? Durch das Prisma der P e r s o n – in unseren Beispielen: der menschlichen Person – der gegenüber bestimmte Handlungen das Mal des Leidzufügens (Merkmal von Unrecht) tragen? Setzt jedoch diese Qualifizierung nicht wiederum den W e r t d i e s e r P e r s o n a l s s e l b s t v e r s t ä n d l i c h voraus – und zwar muß dieser Wert groß sein, wenn er die Grundlage für ein so tiefes Schuldgefühl darstellt? Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Wert kein Gegenstand des B e w e i s e n s, s o n d e r n des A u f z e i g e n s ist. Gewiß, man kann ihn durch Gleichnisse aufzeigen (wovon hier die Rede war), man kann einen Zusammenhang zwischen ihm und konkreten Handlungen beweisen (wovon noch die Rede sein wird), aber den W e r t d e r P e r s o n s e l b s t – der wegen seines außerordentlichen Ranges als Würde bezeichnet wird – k a n n m a n n i c h t a n d e r s a u f w e i s e n a l s n u r u n t e r B e r u f u n g a u f i h r e s p e z i f i s c h e S e l b s t v e r s t ä n d l i c h -

k e i t (Augenfälligkeit), d.h. n i c h t durch B e w e i s e n, s o n d e r n durch A u f z e i g e n.

Aber man kann die personale Würde „als solche", abgesondert von einem vollständigeren Wissen darüber, was (wer) die Person ist, weder aufzeigen noch sehen. Dieses vollständigere Wissen kann entweder tiefgründig oder eher oberflächlich, reflektiert oder eher intuitiv, vielseitig oder aber fragmentarisch sein – aber irgendein Wissen muß dasein, wenn der Begriff „Würde" verständlich sein soll. Die besondere Qualifizierung des Wortes der Person ist nämlich eng mit ihren anderen Eigenschaften verknüpft, auch wenn sie sich nicht aus ihnen ergibt, in dem Sinne, daß sie schon in der Beschreibung dieser Eigenschaften enthalten wäre (gegen eine solche Ableitung des „Soll" aus dem „Ist" hat Hume mit Recht protestiert).

Auf die Spezifik der Person – und damit auch der menschlichen Person – verweist der Respekt, den sie aufgrund ihrer Würde „fordert". Bezeichnenderweise verstehen sowohl die Alltagssensibilität als auch eine lange Reihe von Denkern, die sich ansonsten stark voneinander unterscheiden, solche Handlungen als der menschlichen Person „unwürdig" (d.h. ihre Würde angreifend), die sie von der Position des Handlungsziels restlos auf eine Position des Mittels zum Zweck „abdrängen". Diese Intuition finden wir in der Sentenz der Stoiker „homo hominis res sacra", in Kants zweiter Formulierung des kategorischen Imperativs, im Prinzip des allgemeinen Wohlwollens bei Cz. Znamierowski, in T. Kotarbińskis Ideal des vertrauens-würdigen Gönners und auch darin, daß Marx den Menschen für das summum bonum hielt. Es braucht nicht daran erinnert zu werden, wie durch all diese und viele andere Formulierungen der Gedanke der Nächstenliebe aus dem Evangelium hindurchscheint. Es muß aber unterstrichen werden, daß die Stichhaltigkeit und der wesentliche Sinn des so oder anders formulierten Postulats der Respektierung der Person im Namen der ihr zukommenden Würde von der Konzeption der Person (des Menschen) abhängt, in deren Zusammenhang diese Losung verkündet wird. Verschiedene anthropologische Theorien ziehen verschiedene ethische Konsequenzen nach sich, woran wir im nächsten Punkt unserer Betrachtungen noch anknüpfen werden. Aber allen genannten personalistisch-humanistischen Losungen scheint die Überzeugung zugrunde zu liegen, daß die Person dank ihrer vernünftigen Natur fähig ist, ü b e r s i c h s e l b s t z u e n t s c h e i d e n, und in diesem Sinne das S u b j e k t ihrer Handlungen ist, wie das bei keinem anderen Wesen auf Erden der Fall ist. Die vernünftige Natur entscheidet – I. Kant zufolge – über die Zugehörigkeit des Menschen zum „Reich der Ziele"[6]. Noch präziser hat der heilige Thomas die Person charakterisiert. Er verknüpfte ihre Vollkommenheit mit ihrer Vernünftigkeit und Selbstgenügsam-

[6] I. K a n t , *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Riga 1786, S. 77.

keit, als er sie als „id, quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura" bezeichnete[7].

Vom sittlichen Charakter des Gebots, die Person um ihrer selbst willen zu bejahen (die ihr gebührende Würde zu achten), braucht niemand überzeugt zu werden. Aber im Lichte der erwähnten Bedeutung der Vernünftigkeit für die Konstitution der Person als Person erweist sich dieses Gebot als S o n d e r f a l l d e s G r u n d p r i n z i p s d e r R e s p e k t i e r u n g d e r W a h r h e i t. Da die Person Subjekt und Ziel ihrer vernünftig freien Handlungen ist, muß sie als Ziel behandelt werden. Eine instrumentale Behandlung würde der Wahrheit darüber, was (wer) sie ist, nicht entsprechen. „Die Person ist ein Gut, das nicht benutzt werden darf"[8], sagt kurz und knapp K. Wojtyła. Diese personalistische Norm mit negativem Inhalt (so bezeichnet sie der Verfasser) steckt deutlich die Grenzen der Freiheit eines jeden ab, der es mit der Person zu tun hat.

Und wieder, ähnlich wie in den vorhergehenden Analysen, tritt das Gewissen als Bewußtsein und dadurch als ein Z e u g e d e r W a h r h e i t auf den Plan – d i e s m a l d e r W a h r h e i t ü b e r d i e W ü r d e d e r P e r s o n –, d e r d i e F r e i h e i t z u i h r e r R e s p e k t i e r u n g v e r p f l i c h t e t. Dabei bleibt es weiterhin Z e u g e d e r W a h r h e i t ü b e r d a s S u b j e k t s e l b s t u n d W ä c h t e r s e i n e r W ü r d e. Das Bewußtsein, jemandem ein Leid zugefügt zu haben, ist untrennbar mit einem Gefühl der Schuld, gleichsam einer Minderung des eigenen Menschseins, verbunden. Dieses Bewußtsein veranlaßt den Menschen, sich nach solch einer Art der Wiedergutmachung des Übels umzusehen, die zugleich ihm selbst erlaubt, sich „wieder aufzurichten". Um zu den biblischen Beispielen zurückzukommen: David versteht es als selbstverständlich, daß er die Strafe für sein Handeln tragen muß. Judas bestraft sich selbst, als die Priester die Annahme seiner Buße verweigern.

Das Gefühl der Schuld infolge des Jemandem-Leid (Unrecht)-zugefügt--Habens ist um so schmerzlicher, als sich diese Tat gleichsam direkt der Form des Engagements der Freiheit entgegenstellt, in der sie – oder eher das freie Subjekt – ihre Erfüllung und ihr Glück findet. Neben der Formulierung einer „negativen" personalistischen Norm finden wir in Wojtylas Werk auch folgende positive: „Die Person ist ein Gut, zu dem allein die Liebe in einem angemessenen und vollwertigen Bezug steht"[9]. Die negative Formel war lediglich die Bedingung und die Anfangsetappe für die L i e b e, die –

---

[7] Hl. T h o m a s v o n A q u i n, *Summa theologica*, I q. 29 a. 3.

[8] K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność* (*Liebe und Verantwortung*), Lublin 1986, S. 42.

[9] Ebd.

angeregt durch die faszinierend reiche Fülle der anderen Person – dem Leben des Liebenden einen neuen und vollen Sinn verleiht.

Je höher die Form des Engagements der Freiheit, desto geringer wird die Rolle der negativen Normen. Das bedeutet jedoch nicht, daß dem Menschen in der Liebe „mehr erlaubt" ist und das Gewissen verstummt. Es bedeutet nur, daß der Liebende dadurch freier wird, daß ihn eine Person als das von ihm erkannte und erwählte Gut anzieht, das seine Freiheit gleichsam restlos engagiert. Die Freiheit ist weiter der Wahrheit zugeordnet, über die – und damit über den Menschen selbst – das Gewissen wacht. Das auf Erden unerreichbare Ideal besteht in der vollständigen und unwiderruflichen Ausfüllung der Freiheit durch die Liebe. Erst im Himmel, wo Gott Gegenstand unserer Liebe sein wird, erlangt Augustinus' „Dilige et quod vis fac!" seine volle Bedeutung.

3. DETAILLIERTE NORMEN (EINZELHANDLUNGSNORMEN) UND DAS PROBLEM DER FEHLBARKEIT DES GEWISSENS

Eine der Konsequenzen des „Verstricktseins" der Würde der Person in ihre gesamte Seinskonstitution besteht in der Notwendigkeit, das Gebot der Affirmation der Person für sie selbst in detaillierte und konkrete Pflichten zu „übertragen". Manchmal sind diese „Übertragungen" selbstverständlich, aber sie müssen vom Subjekt nicht sofort als solche erkannt werden; Davids Beispiel ist dafür besonders charakteristisch. Es zeigt, wie schwierig das Problem der Fehlbarkeit des Gewissens ist; es ist um so ernsthafter, als das menschliche Leben reich ist an Situationen, die objektiv nur schwer in eindeutigen moralischen Kategorien zu qualifizieren sind.

Diese Schwierigkeiten ergeben sich häufig aus der Einmaligkeit jeder Situation, in der die Entscheidung getroffen werden muß. Das konkrete Gesollte ist nie nur eine einfache Anwendung des allgemeinen sittlichen Prinzips, welches das allgemeine Wissen über den Menschen in die Sprache des sittlich Gesollten „übersetzt" zum Ausdruck bringt[10]. Die Umstände, die die konkrete Situation mitkonstituieren, beeinflussen die Art und manchmal sogar den Inhalt der getroffenen Entscheidung mit. Es kommt vor, daß die sittlichen Direktiven zu widersprüchlichen Schlußfolgerungen zu führen scheinen und sich auch die Autoritäten als nicht übereinstimmend oder schwankend erweisen. Dann sagen wir, daß man dem eigenen Gewissen treu

---

[10] Ich spreche weiter eher von der menschlichen Person und nicht einfach von der Person, weil gerade auf dem Gebiet der zwischenmenschlichen Beziehungen besonders schwierige und häufige moralische Probleme auftreten.

bleiben muß. Das ist ein begründetes Prinzip, das sich nicht nur auf besonders schwierige Situationen bezieht, sondern auf a l l e. Ich muß immer dem Urteil des eigenen Gewissens gehorsam sein, das das richtige hic et nunc der Handlungsweise zeigt, welche durch die Wahrheit über mich selbst und über den ganzen Kontext, in dem ich wirken soll (dabei insbesondere über die anderen Personen, die dieses Wirken betrifft), begründet wird. Selbst in einfachen Fällen, wo die sittliche Regel, der sie unterliegt, leicht aufgezeigt werden kann, ist die Beurteilung durch das Gewissen notwendig, weil diese die von keinen allgemeinen Normen erfaßte Spezifik der Situation berücksichtigt. Aber da es dann leicht ist, dieses Urteil, gestützt auf die uns bekannten und von uns anerkannten sittlichen Normen, zu formulieren, haben wir nicht das Gefühl einer besonderen persönlichen Verantwortung für seinen Inhalt. Wenn es sich dagegen um einen schwierigen bzw. außerordentlich ernsten Fall handelt, wächst das Gefühl der Verantwortung proportional dazu.

Aber auch dann bedeutet das Vertrauen auf das eigene Gewissen nicht, daß das Subjekt von der sittlich bindenden Wahrheit „befreit" wird. Es ist ja gerade ihre Komplexität, die kein allzu mechanisches Applizieren der sittlichen Regeln erlaubt und zur Suche nach einer solchen Gestalt der Handlung zwingt, die der Ausnahmesituation am treffendsten entspricht. Gewiß, manchmal berufen wir uns auf unsere „Empfindungen", denen wir keinen entsprechend treffenden, allgemeinen und begründeten Ausdruck verleihen können. Aber man darf den prinzipiellen E r k e n n t n i s c h a r a k t e r dieser Empfindungen nicht übersehen, der ihnen auch dann nicht fehlt, wenn ihre befriedigende „Theoretisierung" nicht erreicht werden kann.

Ernsthaftere Probleme entstehen dann, wenn nicht so sehr situative Schwierigkeiten den Grund für die Ablehnung der sittlichen Normen darstellen als vielmehr ein M e n s c h e n b i l d, das die Bedeutung dieser Normen abschwächt oder ihr Gelten geradezu in Zweifel zieht. Dabei denke ich besonders an die Ansicht, im Namen der Anerkennung der Freiheit als des einzigen die menschliche Person konstituierenden Spezifikums alle Akte ihrer Einschränkung als ipso facto sittlich böse zu verstehen, während alle anderen Güter des Menschen, sein Leben nicht ausgeschlossen, als „vorsittliche" Güter abgewertet werden. Diese Güter müssen je nach den Umständen geschützt oder geopfert werden; keinem von ihnen wird jedoch ein so hoher Stellenwert zugemessen, daß ein solches Gut durch eine ausnahmslos geltende Norm geschützt werden müßte.

Dieses Menschenbild – es ist auch in der zeitgenössischen Theologie recht populär – stellt uns gleichsam noch einmal vor das Problem der Freiheit. Denn wenn a l l e Güter des Menschen, mit Ausnahme der Freiheit, als vor-sittlich und daher relativ behandelt werden, muß man doch fragen,

welcher Wahrheit über den Menschen sonst – außer der Freiheit selbst – seine Freiheit überhaupt noch unterworfen ist. Mit anderen Worten: auf welcher Grundlage entscheidet das Subjekt, welche von den vor-sittlichen Gütern – und wann – geschützt und welche geopfert werden sollen? Es scheint, daß eine Behandlung aller Güter als relativ – mit Ausnahme der Freiheit – dazu führen muß, daß letztendlich die Freiheit selbst (die freie Entscheidung des Subjekts) als das endgültig bindende und daher von keiner tieferen Wahrheit mehr gebundene Kriterium der sittlichen Beurteilung der einzelnen Entscheidungsakte anerkannt wird. Und tatsächlich beruft sich eine ganze Reihe von Autoren (auch Theologen sind unter ihnen) noch einmal auf Hume's Autorität, um zu erklären, daß die einzige Art der Begründung des Wertes der Handlungen, die frei ist vom naturalistischen Fehlschluß, im Treffen einer grundlegenden Entscheidung hinsichtlich des eigenen Lebenssinnes besteht – einer Entscheidung, die weder durch einen vorgefundenen und erkannten Sachverhalt noch durch eine solche Wertehierarchie fundiert ist -, um die anderen Handlungen dann unter dem Gesichtspunkt ihrer Übereinstimmung mit der Grundentscheidung zu beurteilen.

Eine solche Theorie vom Menschen stellt das Problem der Freiheit, der Wahrheit und des Gewissens in ein radikal anderes Licht, als wir es uns bisher vorzustellen bemüht waren. Insbesondere ist es in ihr schwierig, die fundamentale – und (wie ich zu zeigen versucht habe) in jedem Erkenntnisakt vorhandene – Unterordnung der Freiheit unter die Wahrheit zu achten. Denn in dieser Konzeption ist sie a limine beseitigt. Daher hört auch das Gewissen auf, ein Zeuge der Wahrheit und ein Urteil über diese (im Kontext der Einzelentscheidung) zu sein, und wird auf einen Entscheidungsakt („Gewissensentscheidung") reduziert. Die relativistischen Konsequenzen eines solchen Standpunktes sind unschwer voraussehbar; eingeschränkt werden sie lediglich durch die Notwendigkeit, mit ähnlichen Entscheidungen anderer, die Gemeinschaft mitschaffender sittlicher Subjekte rechnen zu müssen. Mit Nachdruck möchte ich jedoch betonen, daß es nicht die Furcht vor diesen Konsequenzen ist, sondern das Außerachtlassen der elementaren Erfahrung der Freiheit, das mich dazu bewegt, sie als falsch anzusehen.

Natürlich muß man berücksichtigen, daß diese modische, wenn auch tief deformierte Sicht der Freiheit eine solche Perspektive für die Lösung der sozial-moralischen Probleme absteckt, die sie letzten Endes nicht von der Macht des Rechts, sondern vom Recht der Macht abhängig macht. In diesem Zusammenhang ist die spezifische Karriere des Begriffes „moralische Ansicht" bezeichnend. Er umfaßt heute u.a. die Beurteilung des Tötens ungeborener Kinder und suggeriert damit, daß das Recht nicht darüber entscheiden könne, was den Gegenstand eben solcher Anschauungen ausmacht. Wir weisen darauf hin, daß in einem solchen Verständnis der moralischen An-

sicht die allen anderen Anschauungen eigene R a t i o n a l i t ä t genommen wird, im Namen derer der Unterschied der Anschauungen eine Diskussionsgrundlage liefert und in deren Resultat ein entsprechendes Gesetzeswerk entstehen kann und manchmal sogar muß[11]. Eine solche Ansicht von der Natur sittlicher Probleme bewirkt, daß es dann, wenn es tatsächlich einmal unumgänglich geworden ist, sich auf parlamentarischer Ebene mit ihnen zu beschäftigen, für selbstverständlich gilt, solche „Probleme" nicht durch Argumentation, sondern durch Abstimmung zu lösen, was im Falle des erwähnten Streits um den Schutz des ungeborenen Kindes dazu führt, daß die Abstimmung darüber entscheiden will, wer Mensch ist und wer nicht.

Ein weiteres Beispiel für die „Befreiung" der Freiheit und des Gewissens von der Macht der Wahrheit ist die Interpretation des R e c h t s a u f I r r t u m, das insbesondere im Zusammenhang mit der oben erwähnten Meinungsverschiedenheit in moralischen Fragen zur Sprache gebracht wird. Im Lichte der hier skizzierten Konzeption des Verhältnisses der Freiheit zum Gewissen befreit die Fehlbarkeit seiner Urteile das Subjekt jedoch keineswegs von der Pflicht, nach der Wahrheit zu suchen und sich ihr unterzuordnen. Gewiß, alle „Übertragungen" der personalistischen Norm in ein konkretes sittlich Gesolltes sind mit dem Risiko eines solchen Irrtums behaftet – aufgrund der Erkenntnisschwäche des Menschen und der Komplexität der konkreten Situation, in der er dieses Urteil fällt. A b e r d i e F e h l b a r k e i t b e d e u t e t k e i n I n f r a g e s t e l l e n d e r G ü l t i g k e i t d e s s e n, w a s d e r M e n s c h a l s s e i n e P f l i c h t e r k a n n t h a t. Das Gewissen schöpft seine Autorität immer nur aus der Wahrheit. Das irrige Gewissen verpflichtet mich nur dann, wenn ich mir dieses Irrtums nicht bewußt bin – d.h. wenn ich die Wahrheit vermute. Wenn das Problem gewichtig und schwierig zugleich ist, wenn verschiedene Autoritäten unterschiedliche Ansichten vertreten – dann ist dies für das Subjekt besonders peinlich. Diese Meinungsverschiedenheit befreit es jedoch nicht von der Pflicht, die Wahrheit zu suchen. Die Unklarheit der Expertenmeinungen zwingt es, selbst zum Experten zu werden. Indessen hört man notorisch vom Recht auf Irrtum, an das insbesondere im Kontext widersprüchlicher Meinungen appelliert wird, als ob es ein Recht sei, sich nach folgendem Prinzip zu verhalten: „Wenn die Klügeren sich streiten, dann ist mir alles erlaubt".

---

[11] Nebenbei bemerkt: auch das polnische proabortive Gesetz von 1956 bringt eine – moralische! – Mißbilligung der Abtreibung zum Ausdruck. Im Namen einer radikalen Delegalisierung der unter die Kategorie der so verstandenen moralischen Anschauungen fallenden Handlungen sollte die Abtreibung niemals bestraft werden: schließlich gibt es Menschen, die darin nichts Böses sehen.

Die angeführten Beispiele verdienen eine gesonderte und eingehendere Analyse. Ich erwähne sie hier nur, um zu zeigen, wie verbreitet der Gedanke einer von der Wahrheit befreiten Freiheit heute ist – und wie er durch seine Popularität zusätzlich vulgarisiert wird. Der Streit um den Sinn der Freiheit und ihren Zusammenhang mit der Wahrheit (dem Gewissen) ist heute gewiß kein rein akademischer Streit mehr, wenn er es überhaupt jemals war.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

Josef SEIFERT

GEWISSEN – ERKENNTNIS – WAHRHEIT[1]

Objektive Wahrheit wird also vom Gewissen vorausgesetzt, auch deshalb, weil der die Verpflichtung selbst ausdrückende Satz der Grundnorm und der Einzelnorm selbst als wahr anerkannt sein muß, damit wir verpflichtet sein können. [...] Jede willkürliche, leichtfertige oder gar «schöpferische» Loslösung der praktischen Vernunft, des Gewissen und der ethischen Erkenntnis von der Wahrheit widerspricht dem Wesen des Gewissens selbst.

Freiheit als Autodependenz oder als Selbstabhängigkeit in Abhängigkeit von der Wahrheit? – Das Bewußtsein als bloßes „cogito me ipsum" oder als „ego cognosco me ipsum"?

1. GEBUNDENHEIT DES GEWISSENS AN DIE WAHRHEIT ODER SITTLICHE SELBSTSCHÖPFUNG DES MENSCHEN DURCH DAS GEWISSEN?

EIN INNERKIRCHLICHER KONFLIKT MIT PHILOSOPHISCHEN DIMENSIONEN

Ob Kriege oder auch absichtliche Tötung unschuldiger Menschen zu Friedenszeiten zu rechtfertigen sind oder nicht, ob Masturbation, Promiskuität und Homosexualität sittlich zulässig sind oder nicht, ob das ungeborene Leben vernichtet werden darf oder unverletzlich ist – all dies und ähnliches entscheidet, nach dem Urteil vieler, in unserer pluralistischen Gesellschaft das Gewissen des Einzelnen, das allein Normen setze und schaffe und unabhängig von jeder objektiven Güterwelt sei. Eine solche erscheint unter derartigen Voraussetzungen sogar als illegitime Freiheitsbeschränkung. Wo individuelle Gewissensnormen nicht ausreichen, erkennt man höchstens noch den sozialen Konsens der Mehrheit als normbildende Instanz an.

Das cogito wird in einer solchen Deutung des Gewissens aus einem Erkennen der eigenen wahren Natur zu einer willkürlichen theoretischen Selbstbestimmung oder gar zu einer Selbstschöpfung; das cogito ist nicht wie bei Augustinus oder Descartes unbezweifelbare episteme, sondern doxa,

---

[1] Fassung vom 9.III.1993.

ja die Frage objektiver Wahrheit wird suspendiert und entthront[2]. Eine derartige Position ist eine späte Folge des Hume'schen erkenntnistheoretischen Skeptizismus und Wertsubjektivismus, nach denen Werte auf subjektive Gefühlsreaktionen reduzierbar sind, und auch der kantischen Autonomie-Idee als Loslösung des sittlichen Imperativs von jedem Ding an sich und seinen Werten, die nach Kant unerkennbar sind, und sogar von jedem Objekt, da der kategorische Imperativ nach Kant nur im Subjekt selbst seine Wurzel haben könne. Obwohl die oben beschriebene Position unleugbar eine letzte Konsequenz aus Kants Position ist, wie schon Nietzsches Interpretation Kants sie heraufkommen sah und Nietzsches eigene nihilistische Philosophie der Sinnlosigkeit der Welt und der willkürlichen Schöpfung der Werte durch das Subjekt sie vorwegnahm, so widerspricht eine solche Position dennoch in tragischer Weise der Intention Kants und seinem Versuch, absolute und universal gültige Normen wie das unbedingte Verbot zu lügen zu retten. Können wir solche universale inhaltliche Wesenheiten guten und schlechten Handelns nach Kant überhaupt anerkennen? Wenn ja, können wir sie besser begründen als Kant? Gibt es jedoch solche nicht nur vom „empirischen Ego", sondern von jedem menschlichen Subjekt und seinen Setzungen unabhängige Werte und Normen, wie verhält es sich dann mit der Autonomie des Gewissens?

Die Frage nach der Natur des Gewissens und nach seiner Rolle als oberste Instanz der Sittlichkeit ist in der katholischen Kirche seit dem Erscheinen von Humanae Vitae in besonders intensiver Weise gestellt worden. Man berief sich auf das Gewissen, um zu begründen, daß der mündige Katholik die Freiheit besitzen müsse, sein sexuelles Leben selbst zu regeln – auch gegen die in *Humanae Vitae* und anderen kirchlichen Dokumenten festgestellten Prinzipien der verantwortlichen Weitergabe des menschlichen Lebens.

Der Hinweis auf die Freiheit des Gewissens, zweifellos ein grundlegendes Menschenrecht, führte viele katholische Theologen weiter als bloß zur Rechtfertigung persönlicher Abweichungen vom Inhalt der Lehren von Humanae Vitae im Namen des Gewissens: nämlich zu einer Position prinzipiellen theoretischen Dissenses gegen *Humanae Vitae*, wobei der Begriff des Gewissens auf theoretische Stellungnahmen gegen das kirchliche Lehramt ausgeweitet und im Sinne einer Gewissensfreiheit zu einer eigenen Meinung gegen die des Lehramtes interpretiert wurde.

Nun wird niemand bestreiten wollen, daß auch die theoretischen Stellungnahmen eines Menschen in einem gewissen Sinn von seiner Freiheit abhän-

---

[2] Vgl. J. S e i f e r t, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg: A.Pustet, 1976; ders. *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, London: Routledge, 1987.

gen und deshalb seinem mit dem moralischen innig verknüpften intelektuellen Gewissen als ihrer obersten subjektiven Norm unterworfen sind. Dies gilt zumindest insofern, als die eigenen Überzeugungen und Urteile – und erst recht deren Äußerung in Behauptungen – in beschränktem Maß der eigenen Freiheit unterliegen.

Doch zugleich erhebt sich die Frage, ob das Gewissen eine absolute normgebende oder normschaffende Macht in der Person ist oder sich vielmehr nach den der Vernunft bzw. dem gläubigen Annehmen der Lehre der Kirche vorgegebenen Gütern und Normen richten soll, um nicht zu einem autonomistisch interpretierten Quellgrund sittlicher Forderungen oder zu einem Auto-Lehramt auszuarten.

Ausgehend von einer Erklärung des Papstes betont auch Böckle[3], daß die sittliche Norm dem Gewissen vorgegeben sei und daß es nicht anginge, durch Berufung auf das Gewissen eine vom kirchlichen Lehramt verschiedene neue Norm zu schaffen. Aber läuft nicht, so können wir fragen, Böckles Position trotz gegenteiliger verbaler Versicherungen gerade darauf hinaus und gibt es nicht genügend Stellen in seinen Werken, die beweisen, daß seiner Auffassung gerade die Idee eines kreativen Gewissens, das außerdem wie eine theoretische Autorität fungiert, zugrundeliegt?[4]

Auf dem Hintergrund der erörterten Situation und Fragestellung, die sowohl theologische als auch philosophische Probleme aufwirft, ist es selbstverständlich von größter Bedeutung, richtig zu verstehen, was die Natur des Gewissens ist und wie sich dieses einerseits zu Wahrheit und Erkenntnis und zu vorgegebenen Normen überhaupt, andererseits zum kirchlichen Lehramt verhält. Ich möchte mich im folgenen auf das philosophische Thema des Verhältnisses zwischen Erkenntnis objektiver Normen und Gewissen beschränken. Dabei erhebt sich auch die Frage, ob es im eigentlichen Sinn schöpferische Momente im Gewissen gibt.

2. WAHRHEIT UND GEWISSEN

2.1. WAHRHEIT ALS OBERSTE NORM DES GEWISSENS

Nietzsche hat mit einer Radikalität wie wohl kein Denker vor ihm die Grundverpflichtung zum Suchen der Wahrheit als auch den Charakter der

---

[3] Vgl. dazu B ö c k l e, *„Humanae Vitae" als Prüfstein wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen*, Stimmen der Zeit 1 (1990), 3-16, S. 8.

[4] Siehe Andreas L a u n, *Das Gewissen – Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck-Tyrolia, 1984, S. 38 ff. Siehe auch B ö c k l e, *Fundamentalmoral*, München, 1977, S. 80 ff.

Wahrheit als Grundlage aller anderen inhaltlichen und formalen sittlichen Verpflichtungen in Frage gestellt:

„Der Wille zur Wahrheit, der uns noch zu manchem Wagnisse verführen wird, jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben: was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt! Welche wunderlichen, schlimmen, fragwürdigen Fragen!...Wer ist das eigentlich, der uns hier Fragen stellt? Was in uns will eigentlich „zur Wahrheit"? – In der Tat, wir machten lange halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens – bis wir, zuletzt, vor einer noch gründlicheren Frage ganz und gar stehenblieben. Wir fragten nach dem Werte dieses Willens. Gesetzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit?... Das Problem vom Werte der Wahrheit trat vor uns hin – oder waren wir's, die vor das Problem hintraten?... Und sollte man's glauben, daß es uns schließlich bedünken will, als sei das Problem noch nie bisher gestellt – als sei es von uns zum ersten Mal ... gewagt? Denn es ist ein Wagnis dabei und vielleicht gibt es kein größeres"[5].

Die Frage Nietzsches nach der Wurzel und dem Wert des Willens zu Wahrheit kann durch den Hinweis auf die Erkenntnis beantwortet werden, daß die sittliche Forderung, sich der Wahrheit unterzuordnen, schon vor jeder weiteren spezifischen moralischen Frage oder Verpflichtung im Wesen des Urteils als solchem begründet ist. Denn kein Gedanke, ja nicht einmal eine Frage, und auch keine Handlung ist denkbar, in denen keinerlei Urteil oder Überzeugung vorausgesetzt wäre. In jedem Urteil und in jeder Behauptung liegt ein Anspruch, daß etwas „außerhalb" meines Urteiles Liegendes ebenso ist, wie das von mir gefällte Urteil dies aussagt. Wenn mich auch verschiedenste Motive außer der Wahrheit dazu bewegen können, etwas zu behaupten, so liegt doch im Wesen des Urteils – ob ich dies will oder nicht – der Anspruch darauf, daß der behauptete Sachverhalt so und nicht anders ist, als er im Urteil behauptet wird. Damit erhebt jedes Urteil einen Anspruch auf Wahrheit. Niemand aber kann sich gänzlich jedes Urteils enthalten. Denn wie Augustinus und andere gezeigt haben, setzt sogar der radikalste skeptische Zweifel Urteile voraus, wie dasjenige, daß ich meine Zustimmung nicht voreilig geben solle oder daß und aus welchem Grund ich zweifle. Jedes Urteil aber, auch das des Skeptikers oder Relativisten oder desjenigen, der das Widerspruchsprinzip leugnet, erhebt einen Anspruch auf Wahrheit und urteilt deshalb implicite, daß es selbst wahr und daß alle ihm kontradiktorisch widersprechenden Urteile falsch sind. Diesen Wahrheitsanspruch zu mißachten bzw. zu leugnen birgt eine doppelte Absurdität in sich: 1. Einmal der Widersinn, daß das Urteil der Wahrheitsleugnung immer noch einen Anspruch auf Wahrheit erhebt und damit in seinem wahrheitsbehaup-

---

[5] F. N i e t z s c h e, *Jenseits von Gut und Böse*, I, 1.

tenden Wesen seinem Inhalt (da es die Existenz der Wahrheit leugnet) widerspricht. 2. Sodann würde aus einer – unmöglichen – konsequenten Aufhebung des Wahrheitsanspruches des Urteils die absurde Reduktion des Urteils auf ein Gerede bzw. auf ein seinem Wesen als Urteil widersprechendes Nichturteil folgen. Aus diesem Anspruch kann auch nicht die Russel'sche Typentheorie oder die Unterscheidung zwischen Sprache und Metasprache retten, da ja Erkenntnisse über Wahrheit oder über Erkenntnis überhaupt strikte allgemein sind und deshalb notwendig sich selbst mit-betreffen.

Aber folgt aus dem Faktum dieser Struktur des Urteils ein Wert oder Sollen? Warum sollten wir uns nicht in leichtfertiger Rede, in Lüge oder in spielerischer Behauptung des Gegenteils über die Struktur des Urteils und seinen Wahrheitsanspruch hinwegsetzen dürfen?

Deshalb nicht, weil wir in dem Augenblick, in dem uns aufgeht, daß die Wirklichkeit unabhängig von der Willkür unserer Urteile besteht, den Wert der Wahrheit einsehen und die Forderung verstehen, uns in unserem Urteil an die Wirklichkeit anzupassen. Die Erkenntnis, in der uns der Wert der Wahrheit gegeben ist, ist eine unmittelbare Einsicht, in der uns aufleuchtet, daß in jeder falschen Aussage, die von der Wirklichkeit abweicht, ein Unwert und in jeder Anpassung des Urteils an die tatsächlich bestehenden Sachverhalte ein Wert liegt. Es ist nicht neutral, ob ein Urteil wahr ist oder falsch, sondern in der Wahrheit liegt ein Gut, das umso höher ist, je bedeutsamer, höher oder wertvoller das Gut ist, auf das sich die wahre Aussage bezieht, und in jedem falschen Urteil liegt ein Unwert, den wir, wie Augustinus sagt, selbst im skeptischen Zweifel vermeiden wollen. Zugleich sehen wir ein, daß dieser Wert der Wahrheit sittlich relevant ist, d.h.daß es sittlich gefordert ist, unser Urteil der Wirklichkeit anzupassen. Dabei müssen wir noch verschiedene Dimensionen der Verpflichtung, uns nach der Wahrheit zu richten, unterscheiden:

1. Da ist einmal die sittliche Verpflichtung, unser Denken und Handeln, das immer auf Urteilen beruht, hinreichend zu begründen, was nur durch ein entsprechendes Suchen nach Wahrheit geschehen kann. Zugleich erkennen wir den Unwert leichtsinnig aufgestellter Behauptungen. Auch erkennen wir, daß die Verpflichtung, in unserem Urteil nach Wahrheit zu streben, in dem Maß an Gewicht zunimmt, in dem der Gegenstand unserer Urteile wichtig, wertvoll und sittlich relevant ist.

2. Ferner besteht die Verpflichtung, in jeder Behauptung Wahrheit im Gegensatz zur Unwahrheit zu behaupten, also nicht zu lügen. Diese Forderung liegt im Wert der Wahrheit und im Unwert der Unwahrheit begründet. Diese Verpflichtung besteht in jedem Fall und verbietet die Lüge auch in kleinen Dingen, aber auch sie nimmt in dem Maß der Bedeutung des Gegenstandes von Urteilen zu.

3. Drittens besteht die Forderung, uns der Wahrheit auch in unseren inneren freien Haltungen und Antworten sowie im Handeln zu unterwerfen: nichts zu tun, was uns in Wahrheit zu tun verboten ist, nur das zu tun und für erlaubt zu erachten, was uns in Wahrheit freisteht, und das zu verwerfen, was in Wahrheit unsittlich ist. Diese Forderung, uns der Wahrheit zu unterwerfen, kann mit Augustinus so zusammengefaßt werden:

„Derjenige ist dein bester Diener, o Wahrheit, dem nicht so sehr daran gelegen ist, von dir zu hören, was er selber will, als vielmehr das zu wollen, was er von dir hört"[6].

Diese Haltung schließt die in den ersten beiden Punkten erwähnte Unterwerfung des Intellekts selbst ein, soferne diese in unserer Macht steht, anstatt uns gegen die Wahrheit aufzulehnen und diese unserem Willen unterwerfen zu wollen. Weiter spricht der augustinische Text von einer Unterwerfung des Handelns, so daß wir alles tun wollen, was die Wahrheit uns zu tun gebietet. Diese doppelte Unterwerfung gegenüber der Wahrheit – des Intellekts und der Tat – darf man als die allgemeine sittliche Grundhaltung und als Antwort auf die allgemeinste sittliche Grundforderung ansehen.

4. Als Grundforderung auch deshalb, weil alle formalen und inhaltlich sittlichen Verpflichtungen in dieser Grundforderung nach Unterwerfung gegenüber der Wahrheit wurzeln. Denn keine formale inhaltliche Verpflichtung kann objektiv verbindlich sein, wenn sie nicht wahrhaft besteht und wenn ihr Fundament nicht in Wahrheit trägt. Selbst rein subjektiv kann die Verpflichtung nicht bestehen, wenn ich nicht subjektiv annehme, daß die Wahrheit besteht; ohne diese Überzeugung kann keine sittliche Verpflichtung mich verpflichten. Sittliche Verpflichtungen binden mich also immer „sub specie veritatis".

Doch ist die Verpflichtung, uns im Leben jeder Wahrheit zu unterwerfen, auch ein allgemeines notwendiges Moment jeder inhaltlich (materialen) sittlichen Verpflichtung, die uns – ebenso wie die formalsten und allgemeinsten Verpflichtungen – nur im Namen der Wahrheit binden kann. So fordert sowohl die Begründung jeder formalen als auch diejenige jeder materialen, inhaltlichen, sittlichen Verpflichtung Wahrheit als Grundlage.

In diesem vierfachen Sinn ist also die Verpflichtung, uns der Wahrheit zu unterwerfen, die sittliche Grundnorm. Wenden wir uns von hier aus unserer nächsten zentralen Frage zu:

---

[6] A u g u s t i n u s, *Confessiones*, X, 26.

2.2. GIBT ES EIN „SCHÖPFERISCHES GEWISSEN"? VERSCHIEDENE DIMENSIONEN DES MENSCHLICHEN GEWISSENS

Gibt es ein schöpferisches Gewissen? Um diese Frage zu beantworten, betrachten wir die verschiedenen einzelnen Funktionen innerhalb des komplexen Gewissensphänomens, wie zum Teil Böckle selber sie unterscheidet:

2.2.1. Zwei Arten des „prüfenden Gewissens"

Da ist zunächst das, was Böckle als „das ernsthaft prüfende Gewissen"[7] bezeichnet. Wenn man von einer Gewissensprüfung spricht, kann man zwei Dinge meinen: erstens die Prüfung und Erkenntnis jener Normen, die das gebietende und befehlende Gewissen schon voraussetzt. Die Bezeichnung dieser ethischen Erkenntnis als „Gewissen", obwohl primär eine Sprachregelung, ist m.E. nicht empfehlenswert. Denn das Gewissen ist ein Phänomen sui generis, und sittliche Verpflichtungen und ethische Prinzipien werden nicht durch das Gewissen im engeren Sinn des Wortes erkannt, es sei denn, man nenne eben eine intuitive Erkenntnis sittlicher Normen, so wie diese sich auf eine konkrete Situation anwenden lassen, „Gewissen". Das so bezeichnete Gewissen ist aber in Wirklichkeit eine besondere Dimension ethischer Erkenntnis und – im Gegensatz zum Gewissen im engeren Sinn – genauso vorhanden, wenn wir die Entscheidungen anderer Personen betrachten, als wenn wir unser eigenes wirkliches oder beabsichtigtes Handeln prüfen[8].

Dieses „Gewissen" als Organ sittlicher Erkenntnis ist rezeptiv wie alle Erkenntnis überhaupt. Es hat keinen Sinn, ihm zuzuschreiben, Normen zu schaffen. Normen können vom Subjekt nur dann geschaffen werden, wenn es positive Gesetze oder Befehle gibt. Aber auch hier geht einem solchen indirekten „Schaffen" von Normen durch das Schaffen von positiven Gesetzen oder das Erteilen von Befehlen die Legitimation des Subjekts voraus und wird die eigentlich sittliche Norm oder die sittliche Verpflichtung – in diesem Fall die, daß man Befehlen einer rechtmäßigen Autorität zu gehorchen hat – nicht vom Subjekt geschaffen.

Zweitens könnte man unter dem prüfenden Gewissen jene Akte verstehen, die nicht die der eigenen Person transzendente Quelle sittlicher Forderungen, sondern die innere Stimme unseres Gewissens selbst erforschen und darauf

---

[7] B ö c k l e, ebd., S.9.

[8] Vgl. zu diesem Gewissensbegriff Dietrich von H i l d e b r a n d, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, in: „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", Bd.V (Halle a.d.S.: Niemeyer, 1922; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969[2]; Valedar-Schönstadt: Patris Verlag, 1982[3]); ders., H i l d e b r a n d, *Idolkult und Gotteskult*, Gesammelte Werke, Bd.VII (Regensburg: J.Habbel, 1974).

achten, ob unser Gewissen uns irgendeiner unmoralischen Verhaltensweise anklagt oder uns vor ihr warnt. Diese Dimension der Erforschung des sittlichen Gewissens setzt notwendig die erste Form von „Gewissen" als Organ sittlicher Werterkenntnis bereits voraus. Denn sowohl das Gewissen im engeren Sinne als auch seine Prüfung sind nur auf Grund vorhergehender ethischer Erkenntnis möglich. Wie die Erkenntnis sittlicher Normen selbst ist auch diese Erkenntnis keineswegs schöpferisch, sondern rezeptiv.

Böckle unterscheidet dabei noch das Urgewissen, das sich von allen Gesetzen und Normen abhebt und das er in diesem Zusammenhang als theoretische oder „kenntnisnehmende Vernunft"[9] bezeichnet, von der praktischen Vernunft als der entscheidenden, Stellung nehmenden Vernunft. Diese nennt er auch Anerkenntnis und behauptet den schöpferischen Charakter dieser Vernunft, indem er sich auf Thomas beruft, wenn dieser sagt, „das praktische Prinzip, die oberste Regel" sei nicht angeboren, sondern „von der Vernunft konstituiert («constitutum ab ratione» I.II.94,1)".

Diese Äußerung Thomas von Aquins braucht man allerdings nicht im Sinne einer Normenschöpfung zu interpretieren, sondern kann sie auch in dem ganz anderen Sinne deuten, daß die Stimme des Gewissens von der Erkenntnis der Vernunft abhängt und in dem Sinne „für sie" (von der göttlichen Vernunft und der Natur der Sachen) hervorgebracht wird, daß sie nicht wie irrationale Neigungen einfach unabhängig von der Vernunft besteht und eingeboren ist[10].

Daß es ein Urgewissen im Sinne von Erkenntnis des obersten ethischen Prinzips gibt und daß dieses Urgewissen sich von der Erkenntnis konkreter einzelner Normen oder sittlich relevanter Werte unterscheidet, ist richtig.

Doch dürfen weder die Einsicht in das oberste Prinzip der Ethik (wie immer man es fassen mag: daß man sich der Wahrheit in allem Denken und Handeln unterwerfen soll, daß das Gute zu tun und das Böse zu lassen oder daß die Person um ihrer selbst willen zu bejahen, zu achten oder zu lieben ist, etc.) noch die Erkenntnis konkreter sittlicher Forderungen, von denen Böckle in diesem Zusammenhang spricht, in irgendeinem Sinne des Wortes als konstituierend gedeutet werden. Wenn also mit „praktischer Vernunft" die ethische Erkenntnis gemeint wird, ist diese ebenso rezeptiv wie die

---

[9] B ö c k l e, a.a.O., S.10.

[10] Diese Deutung findet Unterstützung in der Tatsache, daß Thomas im selben Text sagt, man könne habitus in einem zweifachen Sinne verstehen, deren erster etwas im Subjekt, deren zweiter Sinn aber das Objekt eines habitus meine. Dabei seien das Naturrecht und die ersten Prinzipien der spekulativen Vernunft nicht als subjektiver (oder vom Subjekt hervorgebrachter) «habitus», sondern als derjenige zu verstehen, „quorum est habitus", wovon der habitus habitus ist, also als Objekt des habitus. Dies legt deutlich nahe, daß Thomas dieses Gesetz ebensowenig als ein Produkt der menschlichen Vernunft auffaßt wie die unveränderlichen ersten Prinzipien des Seins oder der Logik.

theoretische Vernunft. Sie ist einfach Erkenntnis, und als solche ist sie durch eine „rezeptive Transzendenz" gekennzeichnet und als Akt des Aufnehmens und empfangend-aktiven Hinnehmen dessen, was ist, zu verstehen[11]. Andernfalls wäre sie eben nicht Erkennen, sondern Irren oder zumindest bloßes Meinen.

Damit unterscheidet sich sittliche Erkenntnis auch von der Anerkenntnis, der Zustimmung oder überhaupt von irgendeinem theoretischen Akt des Antwortens wie der Überzeugung. Denn diese sind nicht rezeptiv-empfangend, sondern in ihnen spricht das Subjekt spontan zum Objekt. Innerhalb solcher theoretischer Stellungnahmen und Überzeugungen können und müssen wir noch mit Newman die rein theoretische Zustimmung (notional assent) von der real-willensmäßigen Zustimmung (dem real assent) unterscheiden. Keiner dieser spontanen, d.h.nicht rezeptiven, Akte, in denen das Subjekt «spricht», ist jedoch kreativ. Sie sind viel eher theoretische Stellungnahmen oder Antworten (Hildebrand)[12]. Kein Urteil über Sittliches und auch kein Urteil des Gewissens ist schöpferisch, es sei denn, man meine mit dem Ausdruck «schöpferisch» bloß die Spontaneität des Urteilens selbst, oder daß man konkrete Anwendungen allgemeiner Erkenntnisse in je originärer Weise gewinnen muß und nicht einfach automatisch ohne Erkenntnis der je besonderen Situation deduzieren kann.

Gewiß ist der Akt des Urteils, der sich ebenso von der ihm zugrundeliegenden Sachverhaltserkenntnis, daß etwas so oder so ist, wie vom Urteil selbst als rein logisches Gebilde abhebt, nicht rezeptiv, vor allem wenn das Urteil in sprachlichen Ausdruck gekleidet und vom Urteilsakt als wahr behauptet und hingestellt wird. Man darf aber die Spontaneität des Urteilens, die im Gegensatz zur Rezeptivität der dem Behaupten idealerweise zugrundeliegenden Erkenntnis steht, nicht als schöpferisch deuten. Es handelt sich vielmehr auch im aktiv-spontanen Urteilen, wenn dieses Urteil in Erkenntnis begründet ist, um ein Formulieren bzw. um ein Behaupten eines Sachverhalts, das der Natur des Urteils nach eine völlige Anpassung an die erkannte Wirklichkeit erfordert. Ähnlich ist die Zustimmung zur Wahrheit von ihrer Erkenntnis verschieden.

„Die aus objektiven Gründen aufleuchtende Güte und Richtigkeit eines Tuns erfassen"[13] kann man, sagt Böckle, „meinetwegen ein kreatives Erkennen nennen". Aber diese allzu leicht hingestellte Bemerkung umgeht die

---

[11] Vgl. Walter H o e r e s, *Kritik der tranzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1969; J. S e i f e r t, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Tranzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (Salzburg: A. Pustet, 1976[2]), I, 1.

[12] Dietrich von H i l d e b r a n d, *Ethik*, Gesammelte Werke, Bd II, Stuttgart: Kohlhammer, 1973[2], Kap. 17.

[13] A.a.O., S. 12.

alles entscheidende Frage, ob dieses „kreative Erkennen" sich einem vorgegebenen Sachverhalt anzupassen oder ihn zu konstituieren habe[14].

Mit Recht behauptet Böckle die Fehlbarkeit des praktischen Urteils des Menschen über die gute oder schlechte Qualität einer Handlung. Hier gibt es Irrtümer; aber wenn auch diese – in einem negativen Sinn – «schöpferisch» sind, so ist deshalb nicht auch eine ethische Erkenntnis schöpferisch. Im Gegenteil, diese ist niemals schöpferisch, sondern wahrheitsfindend, seinsfindend, wertfindend. Nur aus diesem Grunde unterscheidet sie sich ja von ethischen Irrtümern. Gerade deshalb besteht auch die Aufgabe der ethischen Erkenntnis und der theoretischen Ethik, und die ganz andere des Lehramts, zur Korrektur der verbreiteten falschen ethischen Urteile, die dem Gewissen vieler zugrundeliegen.

2.2.2. Das Gewissen als „persönliche Wertetafel"?

Böckle spricht vom Gewissen auch im Kontext einer „persönlichen Wertetafel". Sicherlich ist das menschliche Gewissen nicht ein unfehlbares Orakel, sondern lehnt sich an die jeweilige Mischung von wahren Erkenntnissen und Irrtümern über sittliche Werte und sittlich relevante Güter im je individuellen Menschen an. Viele der individuellen Wertvorstellungen eines Menschen sind durch persönliche Ressentiments oder Kompromisse, andere auch kulturell oder historisch bedingt[15]. In diesem Sinn gibt es allerdings so etwas wie „persönliche Wertetafeln" als Grundlage des Gewissens.

Dabei ist die je persönliche, aber wahre Werterkenntnis, die prinzipiell jedem zugänglich ist, weil sie von der Wirklichkeit selbst abhängt, vom «rein privaten» Irrtum strikt abzugrenzen. Nur diese kann als eigentlich «individuelle» oder auch kulturell-historische Wertetafel bezeichnet werden. Jede wahre Erkenntnis hingegen transzendiert als echte Erkenntnis die Geschichtlichkeit und kulturelle Bedingtheit.

Ein historisches und relativistisches Verständnis der sittlichen Normen und Forderungen hingegen behauptet deren schöpferischen Charakter in

---

[14] Vgl. dazu Andreas L a u n, *Das Gewissen – Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*, Wien:Tyrolia, 1984, S.40-41.

[15] Über das Ressentiment im Aufbau der Moralen und über Idole und persönlich oder historisch bedingte Substitute für wahre und niemals rein historisch bedingte Moral haben M.Scheler und Dietrich von Hildebrand tiefe Analysen geboten. Vgl. Max S c h e l e r, *Vom Umsturz der Werte*, Gesammelte Werke, Bd. 3, Bern: Francke Verlag, 4 1955; Dietrich von H i l d e b r a n d, *Graven Images. Substitutes for True Morality*, New York: McKay, 1957; ders., *Idolkult und Gotteskult*, Gesammelte Werke, Bd. VII, Regensburg: J.Habbel, 1974.

einem Sinn, der mit dem rezeptiven Grundcharakter des Erkennens unverträglich ist[16]. Darauf hat Laun eindringlich hingewiesen[17].

Ein Grundproblem des Verständnisses des Gewissens ist die Leugnung absoluter, unbedingt ausnahmsloser Normen, die konkrete äußere Handlungen betreffen[18]. Lassen sich solche Normen, die synthetisch apriorische Erkenntnisse über sittlich gute und schlechte Akte und über die Leib-Seele-Einheit der sittlichen Persönlichkeit betreffen, begründen, dann wird das Gewissen in einem radikal verschiedenen Sinne, der seinem unbedingten Charakter gerecht wird, gedeutet, als wenn man es vom Standpunkt einer reinen Ethik der Güterabwägung aus betrachtet.

2.2.3. Das Gewissen im eigentlichen Sinn als Organ sittlicher Mahnung oder sittlichen Antriebes, innerer Anklage oder Bestätigung

Eine weitere und grundsätzlich verschiedene Funktion[19] des Gewissens, die sich noch einmal abwandelt, je nachdem ob das Gewissen vor der Tat, während derselben oder nach ihr spricht, ist die, daß wir in ihm den unbedingten Anspruch erfahren, das, was wir als sittlich verpflichtend erkennen bzw. erkannt haben, auch im eigenen Tun zu verwirklichen. (Dieses Gewissen ist es, was wir in der zweiten Art des prüfenden Gewissens erforschen.)

Eigentlich bezieht sich dieses Gewissen im engeren Sinn nur auf das sittlich Verpflichtende. Das Heroische, aber nicht strikt Verpflichtende der Handlung eines Maximilian Kolbe appellierte an seine Liebe, aber nicht an sein Gewissen. Dieses gebot ihm nicht, das zu tun, wozu keinerlei Verpflichtung vorlag. Auch bezieht sich das Gewissen im engeren Sinn nicht auf das Gute im allgemeinen, wie auf das beste Schachspiel, das wir vielleicht versäumt haben, sondern nur auf das sittlich relevante und in erster Linie das sittlich verpflichtende sittlich Gute und auch da nur auf das eigene sittlich Gute oder Böse.

Das Gewissen in diesem engeren Sinn ist kein Erkenntnisorgan, aber ebensowenig schöpferisch wie die Erkenntnis oder das Urteil. Vielmehr kann es mit einer Stimme verglichen werden, die uns davor warnt, nichts Böses zu tun, oder dazu antreibt, das erkannte Verpflichtende auszuführen, und die uns in beiden Fällen die Schicksalsschwere der eigenen sittlichen Entscheidung vor Augen stellt; deren sittliche Natur ist dabei vorausgesetzt und muß schon erkannt sein, damit das Gewissen im engeren Sinn überhaupt spricht.

---

[16] Vgl. A. L a u n, a.a.O., 12-13.

[17] A. L a u n, a.a.O., S.39 ff.

[18] F. B ö c k l e, S.13.

[19] Böckle unterscheidet sie nicht klar von der ersten, obwohl er auch diese erwähnt. Er betrachtet sie deshalb als die erste. A.a.O., S.9.

Das Gewissen in diesem Sinn ist auch deshalb in keiner Weise schöpferisch, da es uns ja gerade das Gewicht einer von ihm selbst und von unserer Willkür völlig unabhängigen Qualität der eigenen Handlung konkret vor Augen stellt. Wenn Macbeth vom Gewissen gemahnt wird, den Mord an seinem Wohltäter und Gast, dem guten König Duncan, nicht zu begehen, dann setzt der ganze Sinn dieses Erlebens des Gewissens voraus, daß der sittliche Unwert, den königlichen Freund, Herrn und Gast zu ermorden, völlig unabhängig von Macbeth's Gewissen besteht.

Auch das sich schützend vor die eigene Identität Stellen und uns Gemahnen, daß wir die eigene Identität verlieren, wenn wir die sittliche Verpflichtung verletzen[20], erscheint eher als Konsequenz aus der primären Warnung des Gewissens, die sich auf die sittliche Verpflichtung und auf unser mögliches Verletzen derselben bezieht.

Es ist übrigens eine moralisch zu verstehende Identität der Person, deren Verlust vom Gewissen angezeigt wird, denn das Fortbestehen der ontologischen Identität des handelnden Subjekts, ja seine unentfliehbare Identität, ist die Bedingung jeder Verantwortung, jedes Gerichts und jeder Anklage, und diese unverlierbare Identität der Person mit sich selbst wird vom Gewissen gerade unterstrichen. Es ist daher mehr als fragwürdig, wenn Böckle – wohl nicht ohne Bezug auf Heideggers moralfreien Sorge- und Gewissenbegriff in Sein und Zeit – sagt: „Sittliche Pflicht wurzelt im Beanspruchtsein des Menschen selbst, im Gefragtsein nach seiner Identität"[21]. In Wirklichkeit wurzelt aber das sittliche Gewissen im sittlichen und sittlich relevanten Wert und es beansprucht den Menschen erst deshalb in der einzigartigen sittlichen Weise, weil sich das sittlich Gute und das sittlich relevante Gut mit ihrer unbedingten Forderung an ihn richten.

Daß im Gewissen auch eine Begegnung mit Gott stattfindet und daher in seiner positiven Beantwortung etwas wie ein „anonymer Glaubensakt", in seiner Abwehr etwas wie ein anonymer Akt des Unglaubens geschieht, ist zweifellos eine berechtigte Feststellung Böckles[22].

2.2.4. Das „intellektuelle sittliche Gewissen" als Forderung nach unbedingter Wahrheitssuche und nach begründetem Urteil – drei Dimensionen des theoretischen sittlichen Gewissens[23]

Das Gewissen ist nicht ausschließlich auf das Tun, nicht einmal inklusive freier innerer Stellungnahmen und Akte, beschränkt. Vielmehr bezieht es

---

[20] B ö c k l e, a.a.O., S.9.
[21] B ö c k l e, a.a.O., S.10.
[22] B ö c k l e, a.a.O., S.10-11.
[23] B ö c k l e, a.a.O., S.11.

sich – auf Grund von deren Verknüpfung mit der Freiheit – auch auf das Gebiet des Intellekts und der Erkenntnis. Nicht nur verlangt es als grundlegendste Forderung überhaupt das Suchen nach der Wahrheit. Es verlangt auch den besonderen Akt der theoretischen und realen, mit dem inneren Sein der Person selbst gesprochenen, Zustimmung zur erkannten Wahrheit sowie die Enthaltung von unbegründeten Urteilen. Die Forderung nach begründetem Urteil und nach intellektueller Redlichkeit gehören ebenfalls zu jenen Forderungen, die uns das intellektuelle Gewissen vor Augen hält.

Diese Funktion des Gewissens ist in der Tat überaus wichtig, da Wahrhaftigkeit und Wahrheitsliebe grundlegende sittliche Tugenden sind und begründete Überzeugungen und Urteile fordern. So sind das Reich des Intellekts und jenes der Freiheit im eigentlichen Ursprung intellektueller Tätigkeit innig miteinander verknüpft: in der Offenheit gegenüber der Wahrheit und im Suchen nach derselben oder in deren negativem Widerpart.

Wir müssen bei der Rede von einem intellektuellen Gewissen noch drei Dinge unterscheiden:

1. das Urteil, das auf die Erkenntnis sittlicher und sittlich relevanter Güter folgt und deren Bestehen behauptet. Es ist nicht selber, ebensowenig wie die Prüfung eines ethischen Urteils als solche, eine Funktion des Gewissens. Dies sind vielmehr rein intellektuelle Akte, die allerdings vom intellektuellen sittlichen Gewissen gefordert werden.

2. Mit der letzten Bemerkung berühren wir die Beziehung der Freiheit zu intellektuellen Akten und theoretischen Antworten sowie die Forderung, daß das Gewissen sich nach einem ihm selbst transzendenten Wahren und Guten zu richten hat. Die Forderung des intellektuellen Gewissens, nach der Wahrheit der begründeten Werturteile zu forschen, richtet sich auf einen freien Akt des Sich-Öffnens für die Wahrheit. Es besteht eine strikte sittliche Verpflichtung zur Wahrheitssuche; in der Forderung des Gewissen wird die objektive Verpflichtung laut, alle natürlichen und übernatürlichen Quellen der Erkenntnis nach der in ihnen zugänglichen Wahrheit abzusuchen.

3. Drittens unterscheiden wir das Urteil, daß wir nach den von uns erkannten Gütern und Verpflichtungen handeln sollen. Dies kann man als Gewissensbefehl und als das darin implizierte Gewissensurteil deuten. Es ist das oben charakterisierte Gewissen im engeren Sinn des Wortes; dieses „Gewissensurteil" hat nicht den bloßen Charakter eines theoretischen Urteils, sondern des eines an die existentielle Tiefe personalen Seins rührenden Befehls, ja den einer Vergegenwärtigung der sittlichen Forderung im Innersten der Person selbst.

Die Unbedingtheit der verpflichtenden Kraft des Gewissensurteils, von der Böckle spricht, ist zuzugeben. Aber die Frage bleibt bestehen, ob man deshalb behaupten darf, daß die praktische Wahrheit (des ersten Urteils) nicht unter der obersten Differenz von wahr und falsch, sondern unter der

von gut und böse stehe, wie Böckle behauptet. An dieser Frage hängt Entscheidendes. Denn es gilt zu erkennen, daß das Gewissen uns zwar bindet, auch wenn es irrt, aber daß es uns, wie Tadeusz Styczeń sich ausdrückt, nur im Namen der Wahrheit verpflichtet und wir immer „in der Schlinge der Wahrheit gefangen" bleiben. Nur wenn wir überzeugt sind, daß das erkannte Gut in Wahrheit ein Gut ist und uns deshalb verpflichtet, weil es in Wahrheit ein Gut ist, sind wir wirklich verpflichtet – selbst dann, wenn wir irren. Objektive Wahrheit wird also vom Gewissen vorausgesetzt, auch deshalb, weil der die Verpflichtung selbst ausdrückende Satz der Grundnorm und der Einzelnorm selbst als wahr anerkannt sein muß, damit wir verpflichtet sein können. Insoferne stehen alle sittlichen Grundnormen, die ja selbst nicht gut oder böse, sondern nur wahr oder falsch sein können, „unter der Differenz von wahr und falsch", und man muß mit Karol Wojtyła von der „normierenden Kraft der Wahrheit" in jeder sittlichen Forderung sprechen.

Auch insoweit das Urteil des Gewissens das Gutsein und Bösesein selbst betrifft und nicht dessen Fundament, Verpflichtungen, Normen und Güter, beansprucht selbstredend dieses Gewissensurteil gleichfalls Wahrheit, und daher ist es unsere Pflicht, die Wahrheit des der mahnenden Funktion des Gewissens zugrundeliegenden Urteils des Gewissens zu prüfen.

Im Licht dieser allzu knappen Untersuchung des Verhältnisses zwischen Gewissen, Erkenntnis und Wahrheit erreichen wir den Schluß: Jede willkürliche, leichtfertige oder gar „schöpferische" Loslösung der praktischen Vernunft, des Gewissens und der ethischen Erkenntnis von der Wahrheit widerspricht dem Wesen des Gewissens selbst und käme deshalb einer verhängnisvollen Loslösung der Sittlichkeit von wahren Gütern und Werten gleich. Gerade diese höchste Objektivität der Quelle sittlicher Verpflichtungen in der Wahrheit über das Gute zerstört nicht das volle Recht der Subjektivität des Gewissens. Im Gegenteil: gerade weil die Person zur Selbsttranszendenz in Erkenntnis fähig und verpflichtet ist, wird sie durch die eigene Erkenntnis der Wahrheit, ja selbst noch durch ihre irrige Meinung über die Wahrheit gebunden. Auch im irrigen Gewissen ist der Mensch noch „in der Schlinge der Wahrheit gefangen" (T. Styczeń) und ist die – vermeintliche – Wahrheit noch Prinzip sittlichen Handelns.

John F. CROSBY

DAS DIALEKTISCHE VERHÄLTNIS ZWISCHEN AUTONOMIE UND THEONOMIE IN DER MENSCHLICHEN PERSON

Wenn man nun Autonomie von der in der Wahrheit verankerten Selbst-Bestimmung her versteht, dann muß man sagen, daß die menschliche Person nie so autonom sich vollzieht als in dem Angesprochenwerden durch die religiös potenzierte sittliche Forderung.

Ich nehme mir hier vor, die weitgehende Autonomie bzw. das Selbstsein der menschlichen Person in ihrem Zusammenhang mit der gleich weitgehenden Kontingenz der Person zu untersuchen. Es wird sich zeigen, daß diese jene gar nicht ausschließt, daß sie sich vielmehr gegenseitig bedingen. Die Kontingenz und vor allem das, was man die Theonomie der Person nennt, d.h. ihre in Gott begründete Existenz, bedroht die Autonomie nicht, sondern schützt sie.

1. AUTONOMIE BZW. SELBSTSEIN

Aus der scholastischen Philosophie ist uns der Satz überliefert: P e r s o n a e s t s u i i u r i s e t a l t e r i i n c o m m u n i c a b i l i s, das frei übersetzt etwa heißt: „Die Person gehört sich selbst an und teilt ihr Sein mit keinem anderen". Diese Wesensbestimmung der Person ist zugleich, und zwar mit einmaliger Prägnanz, die Wesensbestimmung der Autonomie, so wie ich sie verstehe.

Versuchen wir, diesen Satz auf unsere Erfahrung der Person zurückzuführen. Wir gehen dabei von einigen Formen von Gewalt gegen die Person aus:

1. Warum wird ein Mensch als Person degradiert dadurch, daß er als Sklave gehalten wird? Weil der Mensch als Person sich selbst gehört, während er als Sklave seinem Herrn gehört, und dieses Gehörensverhältnis steht im Widerspruch zu jenem. Das Sich-selbst-gehören der Person kommt ans Licht durch den Widerspruch zu ihm, der in der Sklaverei liegt. A l t e r i i n c o m u n i c a b i l i s heißt also u.a.: keinem anderen wie Eigentum gehören zu können.

2. Warum wird ein Mensch als Person degradiert dadurch, daß er als ein bloßer Teil in irgendeinem Ganzen, etwa in der staatlichen Gemeinschaft, aufgefaßt und behandelt wird? Weil sein Sich-selbst-gehören, bzw. sein Selbst-Besitz, seine Eigenständigkeit sich mit einem Zustand, in dem er als Teil in einem Ganzen ganz aufgeht, nicht verträgt. Das bloße Teilsein hebt das s u i i u r i s der Person auf. Der bloße Teil existiert ausschließlich um des Ganzen willen, während die Person in einem gewissen Sinn um ihrer selbst willen existiert. Die Person kann natürlich an allerlei Ganzen teilhaben, sie kann Mitglied in Gemeinschaften sein. In dem Fall haben wir allerdings mit einem Ganzen, das sich wiederum aus Ganzen zusammensetzt, zu tun. So heißt s u i g e n e r i s u.a.: In-sich-verankert-sein, oder auch Ein-radikal-eigenes-Sein-haben. Dementsprechend heißt a l t e r i i n c o m m u n i c a b i l i s: in keinem Ganzen als bloßer Teil aufgehen können.

3. Warum wird ein Mensch als Person dadurch degradiert, daß er als ein bloßes Beispiel, als bloße Instanz des Menschsein, oder der Weiblichkeit oder Männlichkeit betrachtet und behandelt wird? Weil ein Beispiel immer durch ein anderes, gleich gut beschaffenes Beispiel ersetzbar ist. Wenn etwa ein Buch in einer großen Auflage gedrückt wird, dann ist jede Kopie des Buches durch jede gleich gut beschaffene Kopie ersetzbar. Kommt mir die eine abhanden, ist sie durch eine andere ersetzbar. Wer könnte aber von Personen, die man kennt und liebt, sagen, daß sie sich in dieser Weise ersetzen lassen? Es kommt uns vor allem darauf an, diese Unersetzbarkeit aufgrund des Satzes zu verstehen. Das was als bloßes Beispiel existiert, existiert so sehr um des anderen willen, das durch es konkretisiert wird, daß es nicht mehr sich selbst gehören kann. Außerdem wird ein bloßes Beispiel nicht wirklich gegen andere im Sinne der Inkommunikabilität des Satzes abgesetzt. Die Grenze, die zwischen dem einen und dem anderen Beispiel läuft, wird durch die Ersetzbarkeit des einen durch das andere verwischt, und damit wird die Inkommunikabilität eines jeden abgeschwächt. Die Person aber, da sie a l t e r i i n c o m m u n i c a b i l i s ist, ist viel „energetischer" gegen andere Seiende abgesetzt. Man kann sogar in einem gewissen Sinn sagen, daß sie um ihrer selbst willen und nicht um eines anderen willen, das sie etwa exemplifizieren würde, existiert.

Auf die gleich Auffassung der Person zielt R. Guardini, wenn er sagt: „Person bedeutet, daß ich in meinem Selbstsein letztlich von keiner anderen Instanz besessen werden kann, sondern mir gehöre. ... Person bedeutet, daß ich von keinem Anderen durchwohnt werden kann, sondern im Verhältnis zu mir selbst mit mir allein bin; von keinem Anderen vertreten werden

kann, sondern für mich stehe; von keinem Anderen ersetzt werden kann, sondern einzig bin"[1].

Vielleicht könnte man zusammenfassend sagen, daß die Person in einem einzigartigen Selbstsein existiert und daß sie dementsprechend in einem einzigartigen Abstand zu allem anderen, d.h., in einer gewissen Einsamkeit unter allen anderen Seienden existiert. Einsamkeit ist natürlich nicht in einem psychologischen, sondern in einem ontologischen Sinn gemeint. Es ist wie wenn die im Identitätsprinzip ausgesprochene Grundstruktur des Seins sich im personalen Sein potenzieren würde. „Jedes Seiende ist sich selbst und ist kein anderes". Unsere kurze Besinnung auf die Person läßt die menschliche Person als die eminenteste uns in der Erfahrung bekannte Ausprägung des Identitätsprinzips erscheinen. Ja, der Satz, von dem wir ausgangenen sind, p e r s o n a e s t s u i i u r i s e t a l t e r i i n c o m m u n i c a b i l i s, ist der Form nach jenem Prinzip ganz parallel.

Damit aber wird nicht nur das Wesen der Person, sondern in einem damit auch das Wesen der Autonomie, sowie ich sie hier verstehe, erfaßt. Was sollte denn Autonomie anders als Selbstsein beinhalten? Kann man nicht von einer entpersonalisierenden Heteronomie sprechen in den drei Fällen von Gewalt gegen die Person, von denen wir ausgegangen sind? Das Besessenwerden von einem Eigentümer, das Enthalten-sein als bloßer Teil, das Existieren als bloße Konkretisierungsinstanz, sind ja nichts als Formen dessen, was wir alle unter Heteronomie verstehen.

Man kann aber nicht lange über Autonomie sprechen, ohne die Freiheit zu berühren. Diese ergibt sich ohne weiteres aus dem Wesen der Person, wie wir dieses bisher erarbeitet haben. Ein Seiendes, das von außen restlos determiniert wäre, hätte nichts von dem e i g e n e n Sein, das die Person auszeichnet, es wäre auch nicht in personaler Weise i n s i c h v e r a n k e h r t, es hätte ebensowenig jene Abgesetztheit gegen alles anderes, die der Person zukommt. Wenn die Person wirklich in sich gesammelt ist, wenn sie sich selbst besitzt und sich selbst gehört, dann muß sie aus sich heraus handeln können, d.h., radikal eigene Handlungen setzen (p e r s e a g e r e, sagte der hl. Thomas). Das impliziert übrigens nicht nur eine Antithese zu kausaler Determination, sondern auch zu anderen, weniger gewaltsamen Formen der Determination. Lebt man zum Beispiel ganz in den Erwartungen anderer, so daß man kein Eigenleben mehr hat, dann begibt man sich der personalen Autonomie, man verfällt der Heteronomie.

Damit schließen wir den ersten Gang unserer Überlegungen über personales Selbstsein ab und wenden wir uns einem zweiten zu. In diesem kommt es uns darauf an, das Selbstsein der Person v o n i n n e n h e r, d. h. a l s S u b j e k t i v i t ä t zu erfassen. In welchem Vollzug der Sub-

---

[1] R. G u a r d i n i, *Welt und Person*, Würzburg 1962, S. 122-123.

jektivität gibt sich die personale Autonomie von innen her in aller Klarheit zu erkennen? Ich antworte: in dem, was man die Sammlung nennt.

Was ist nun Sammlung und Unsammlung? Jeder von uns erlebt es immer wieder, daß er innerlich zerstreut lebt, ohne ein einheitliches Zentrum, auf das er alles, was auf ihn zukommt, beziehen kann. In diesem Zustand der Zerstreuung erlebt man sich wie ausgeliefert an die äußeren Dinge, wie wehrlos ihren Einwirkungen gegenüber. Man lebt nicht mehr bei sich, sondern man lebt „ekstatisch an die Dinge verloren", wie Max Scheler es treffend ausdrückt (wobei er natürlich nicht jede denkbare Ekstasie, sondern nur eben jene der Unsammlung im Auge hat). In diesem Zustand des „Außer-sich-seins" kann man keinen Akt setzen, der radikal der eigene Akt ist; man lebt ganz heteronom, fremdgesteuert, man vermag nicht, dem Fremden gegenüber sich zu behaupten.

Nun kann man sich aus dieser Unsammlung erholen, man kann sich sammeln. Man kann „zu sich kommen", wie es so ausdrucksvoll heißt. Man kann innere Einheit bei sich, „Innerlichkeit" wieder erzeugen, und man kann dadurch eine geistige Distanz zu den Dingen gewinnen. Man kann „bei sich wohnen", um eine andere so ausdrucksvolle Wendung zu gebrauchen, und aus dieser Selbst-Gegenwart heraus sich den Dingen zuwenden, statt bloß als Schatten und Nachwirkung von ihnen zu leben. Man aktualisiert ein wirklich eigenes Sein und wird fähig, wirklich eigene Akte zu setzen.

Man sieht ohne weiteres, daß das Sichsammeln weit mehr als das Sichkonzentrieren ist. Man kann z.B. ganz konzentriert autofahren, ohne bei sich gesammelt zu sein. Die Sammlung besitzt eine Tiefe, die die ganze Person umfaßt; die Konzentration kann eine bloß technische Anstrengung sein, die auf der Oberfläche der Person bleibt[2].

Es ist sehr wichtig zu sehen, daß diese Begegnung mit mir selbst in der Sammlung keine Vergegenständlichung meiner selbst ist. In der Sammlung kommt man zu sich als Subjekt, man stellt sich nicht als Objekt vor sich hin. Das geht schon daraus hervor, daß wenn ich mich zum Objekt meines Aktes mache, werde ich dadurch von anderen Objekten abgelenkt, aber durch das Sichsammeln werde ich von nichts abgelenkt, ich werde vielmehr befähigt, mich anderen Objekten zuzuwenden, ich gewinne die innere Kraft, mich ihnen wirklich zuzuwenden, ihnen voll gegenwärtig zu sein. Führen wir den Ausdruck „Selbst-Gegenwart" ein, um das Ergebnis des Sichsammelns zu bezeichnen. Der soll einerseits die Reflexivität, das Bei-mir-woh-

---

[2] Besonders tiefe Behandlungen der Sammlung finden sich bei D. von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus*, Kap. 6, und bei R. Guardini an vielen Stellen, so z.B. in *Vorschule des Betens*, Kap. 1; *Tugenden*, „Sammlung". Auch wenn einer die religiöse Weltanschauung dieser Autoren nicht teilt, kann er immer noch das, was über die Sammlung als „Wohnen bei sich" gesagt wird, bei sich verifizieren.

nen des gesammelten Bewußtseins, andererseits die Subjektivität meiner Beziehung zu mir selbst, d.h. die Tatsache, daß es allem objektivierenden Bewußtsein meiner selbst vorausliegt, zum Ausdruck bringen.

Nun zum entscheidenden Punkt. Im gesammelten Bewußtsein erkennen wir die Grundstruktur personalen Seins und personaler Autonomie ohne weiteres wieder. Indem ich mich sammele, erlebe ich mein Selbstsein, ich vollziehe meinen Selbst-Besitz, ich aktualisiere meine Verankerung in mir selbst. Man redet von der „Innerlichkeit" der gesammelten Person: was ist nun diese Innerlichkeit anders, als das erlebte, bewußt vollzogene Selbstsein der Person? Denken wir auch an jene wundervolle geistige Distanz zu allen anderen Dingen, die die gesammelte Person gewinnt: was ist dieses Distanz-nehmen anders, als die bewußte Aktualisierung meiner Abgesetztheit gegen alles andere? Wenn man in der Unsammlung „ekstatisch an die Dinge verloren" lebt, wird das Personsein verschüttet, die Wahrheit über einen als Person verdunkelt; durch das gesammelte Distanz-nehmen lebt die Person wieder auf, lebt sie wieder die Wahrheit ihrer Inkommunikabilität.

In der Sammlung erkennt man auch die Freiheit der Person von innen her wieder. Denn erst in der Sammlung kann sie voll vollzogen und erlebt werden. Das erklärt sich durch jenen geistigen Abstand zu den Dingen, in dem der gesammelte Mensch lebt. Man braucht diesen Abstand zu den Dingen, um sich ihnen gegenüber in Freiheit zu behaupten, ja, man braucht ihn, um die Dinge überhaupt wirklich erkennen zu können. In der Unsammlung wird man von den Dingen dauernd gepackt und hingerissen; erst wenn man sich sammelnd in sich zurückgeht, wird gleichsam eine Schwelle aufgerichtet, über die die laut sich hindrängenden Dinge nicht mehr herüber können. Erst so kann man wirklich aus sich heraus Handlungen vollziehen. Daher das Erlebnis, in der Sammlung wieder Kraft für gewichtige Entscheidungen zu gewinnen.

Was gewinnt nun die mehr objektive, zum Teil sogar metaphysische Analyse der Person, von der wir ausgegangen sind, von dem gesammelten Bewußtsein? Ist die an der Sammlung orientierte subjektive Erfassung der Person nur psychologisch, ist sie nichts mehr als ein psychologischer Widerschein der in der objektiven Analyse erarbeiteten Strukturen? Nein. In unserer Subjektivität erkennen wir unser Personsein nicht nur irgendwie wieder, sondern wir erkennen es v o n i n n e n h e r, a u s n ä c h s t e r N ä h e wieder, und damit wird unser Verständnis der Person, das wir aus anderen Quellen schöpfen, um sehr viel K o n k r e t h e i t bereichert. Aber darüber hinaus zeigen sich von innen her ganze Aspekte der Person, die in der mehr objektiven Analyse unbemerkt bleiben können. Ich greife nur e i n e n solchen Aspekt heraus.

Es handelt sich um eine ganze Dimension der Freiheit. Was man zuerst an der freien Handlung bemerkt, ist die Richtung auf ein a u ß e r h a l b

v o n m i r b e f i n d l i c h e s Gut oder Übel. Doch in der freien Handlung habe ich auch mit mir selbst zu tun. Ich verfüge über mich in dem Akt, in dem ich zu dem Gut oder Übel Stellung nehme. Das zeigt sich in aller Klarheit im Gewissen. Wenn mein Gewissen mich mahnt, eine gewisse Handlung zu unterlassen, so werde ich inne, daß ich durch den Vollzug der Handlung mich selbst in gewisser Weise aufgeben würde. Vollziehe ich die Handlung trotz meinem Gewissen, so werde ich inne, daß ich nicht nur in Disharmonie mit dem Gut, dem die Handlung galt, stehe, sondern auch in Disharmonie mit mir selbst stehe.

Versuchen wir, diese Selbst-Verfügung am subjektiven Pol der Handlung genauer zu fassen. Es handelt sich nicht bloß darum, daß eine Wirkung in mir durch den Vollzug der Handlung objektiv entsteht, wie wenn in meinem Bewußtsein nichts als das Objekt der Handlung vorkommen würde. Nein, ich habe in der Handlung bei aller Zuwendung zu dem Objekt der Handlung bewußt mit mir selbst zu tun. Und doch habe ich mich nicht als Objekt; weder die Preisgabe meiner selbst in der sittlich negativen Handlung noch die Annahme und Bejahung meiner selbst in der sittlich guten Handlung hat mich als Objekt meines Aktes. Das kommt darin zum Ausdruck, daß die Selbst-Annahme in der guten Handlung gar keine Ablenkung von dem Gut, dem die Handlung gilt, nach sich zieht, s o n d e r n v i e l m e h r m e i n e H i n g a b e a n d a s G u t v e r t i e f t u n d v e r v o l l k o m m n e t. Es ist, wie wenn die Freiheit der Selbstverfügung sich i n n e r h a l b der Selbst-Gegenwart der Person abspielt. In der Selbst-Gegenwart ist man nicht nur sich selbst gegenwärtig, sondern auch sich selbst aufgegeben. Das bedeutet, daß ich in der Selbst-Gegenwart nicht nur in vorgegenständlicher Weise um mich weiß, sondern auch in vorgegenständlicher Weise über mich verfügen kann.

Wir können unser Ergebnis mit den Begriffen von K. Wojtyła terminologisch festhalten; wir können sagen, daß es neben der „horizontalen" Freiheit, in der wir uns einem Gut stellungnehmend zuwenden, auch die „vertikale" Freiheit gibt, in der wir über uns selbst verfügen. Wir meinen natürlich nicht, daß jede dieser Freiheiten einen eigenen Akt für sich beanspruchen muß, es handelt sich vielmehr um verschiedene Freiheitsdimensionen von ein und demselben Akt. Doch liegt uns im Augenblick vor allem an der Unterscheidung der zwei Dimensionen.

Es leuchtet gleich ein, wie wichtig gerade die vertikale Freiheit für die vollständige Erfassung der Autonomie der Person ist. Denn was hängt inniger mit Autonomie zusammen als eben Selbstbestimmung, Selbstverfügung? Doch die vertikale Freiheit, so bedeutsam sie ist, liegt an einer verborgenen Stelle und kann leicht übersehen werden. Wenn man sich mit der ersten Bestimmung der Freiheit, die wir oben gegeben haben, begnügt und nichts mehr in der Freiheit sieht als einen Akt, der die Person aus sich heraus

vollzieht, dann kommt einem die geheimnisvolle Reflexivität der freien Handlung, die ganze Dimension der Selbstverfügung abhanden. Nur eine subjektive Analyse der Person, die die Person, so wie sie sich im gesammelten Bewußtsein ausprägt, erforscht, kann dieser Freiheitsdimension innewerden. Wir sind also für die adäquate Erfassung der Autonomie der Person auf sie angewiesen.

2. KONTINGENZ UND THEONOMIE

Die Kontingenz der menschlichen Person steht in einem scheinbaren Gegensatz zum Selbstsein und zur Autonomie der Person. Denn Kontingenz bedeutet: nicht aus sich heraus, sondern durch ein Anderes existieren. Das Selbstsein hingegen, wenn es zu seiner Vollendung kommen sollte, würde das Aus-sich-heraus-Existieren einschließen; höchstes Selbstsein müßte auch absolutes Sein sein. Es kommt immer wieder vor, daß man vom Selbstsein der menschlichen Person so tief beeindruckt wird, daß man dieses als absolut auffaßt und daß man dann von der Kontingenz der menschlichen Person nichts wissen will. Gerade die Rede von der Autonomie der menschlichen Person geht oft Hand in Hand mit einer prometheischen Selbst-Behauptung des Menschen, die die Kontingenz der menschlichen Person nicht wahrhaben will und nicht aushalten kann (das kann man schon in der Stimmung um den Begriff „Autonomie" fühlen). Andererseits gibt es jene religiösen Denker, die mit dem scheinbaren Gegensatz zwischen Autonomie und Kontingenz in der umgekehrten Weise fertig werden: sie glauben nur dadurch an der Kontingenz festzuhalten, daß sie unsere Ausführungen über das Selbstsein der Person für übertrieben erklären und sie abzuschwächen versuchen.

Aber wie groß auch immer die Schwierigkeit ist, Autonomie und Kontingenz in der menschlichen Person zusammenzudenken, wir müssen daran festhalten, d a ß e s s i e b e i d e u n l e u g b a r g i b t. „Zehntausend Schwierigkeiten rechtfertigen keinen einzigen Zweifel", sagte Newman. Wenn sich die Kontingenz ebenso klar wie die Autonomie in der philosophischen Erforschung der menschlichen Person zeigt, dann werden wir weder das eine noch das andere anzweifeln, auch wenn wir dabei ungeklärte Schwierigkeiten auszuhalten haben. Nun zum Aufweis der Kontingenz der menschlichen Person.

Man denke nur an die Schwierigkeit, uns zu sammeln, an den starken Zug unserer Natur zur Unsammlung. Einen großen Teil unseres Lebens verbringen wir in einem Zustand sehr abgeschwächten Selbst-Besitzes und Selbstseins. Ja, wir können bei uns sogar eine gewisse Angst vor der Sammlung feststellen. Wir empfinden oft das erlebte Selbstsein und die damit zusammenhängende Einsamkeit als eine unerträgliche Last. Wir flie-

hen davor, wir suchen gerade die Zerstreuung, wir wollen untergehen in irgend etwas Umfassendem. Es wäre doch ein seltsames absolutes, durch sich selbst existierendes Sein, das in einem so abgeschwächten Selbst-Besitz leben würde, und das sogar mit Angst vor dem eigenen Selbst-Besitz immer wieder erfüllt würde. Die Gebrechlichkeit der menschlichen Sammlung zeigt aufs klarste, daß die menschliche Person bei aller Autonomie kein absolutes und daher ein kontingentes Wesen ist.

Zum gleichen Ergebnis aber kommen wir, wenn wir unsere Sammlung nicht nur in ihren Schwächen, sondern in ihrer Stärke, in ihrer Fülle untersuchen. Denken wir an einen Augenblick tiefster Sammlung. Wir haben dabei nicht das Bewußtsein, die äußerste Selbst-Gegenwart, die intensivste, deren wir fähig sind, den letzten nicht mehr zu übertreffenden Selbst-Besitz erreicht zu haben. Wir werden vielmehr gerade in der tiefsten Sammlung besonders empfindlich für all das, was wir noch werden können. Wir erleben unsere Unfähigkeit, Sein und Bewußtsein in uns zu vollendeter Deckung zu bringen. Wir erleben eine unaufhebbare Diskrepanz zwischen Sein und Bewußtsein, und wir erleben es gerade im Augenblick, in dem das bewußte Durchleben unseres Seins (in der Sammlung) erstarkt. Das aber zeigt unsere Kontingenz an. Ein absolutes Sein, das sich selbst restlos besitzt, schließt jenen unaufhebbar beschränkten Selbst-Besitz, den gerade der gesammelte Mensch bei sich feststellt, völlig aus.

In eine andere Richtung gehen unsere Überlegungen über Kontingenz, wenn wir die Rolle der T r a n s z e n d e n z in der Sammlung erwägen. Es leuchtet gleich ein, daß wir uns auf direktem Weg nur sehr begrenzt sammeln können. Wir kommen nur so weit, wenn wir uns direkt zuwenden und versuchen, uns direkt in den Griff zu bekommen. Wir müssen uns auch anderen Gegenständen zuwenden und uns ihrer sammelnden Kraft aussetzen. Jeder hat erlebt, wie die Berührung etwa mit einer existentiellen Frage oder Entscheidung oder mit einer gehaltvollen Wahrheit stark sammelnd auf ihn wirkt. Daher ist es ein klassischer Weg, sich zu sammeln, sich gerade solchen Fragen und Wahrheiten zuzuwenden, um sich durch die Begegnung mit ihnen sammeln zu lassen. Es ist zwar wahr, daß man schon gesammelt sein muß, um sich ihnen zuzuwenden, aber es ist nicht minder wahr, daß man durch die Zuwendung gesammelt wird. Damit erschließt sich uns unsere Kontingenz von neuem. Die im gesammelten Bewußtsein liegende Fülle des Selbst-seins können wir nicht aus uns heraus erzeugen, sondern wir erhalten sie gleichsam von außen, von der Berührung mit anderen Seienden. Ein Sein hingegen, das wirklich durch sich existierte, müßte die Quelle der Fülle seines Seins in sich haben.

Die Kontingenz der menschlichen Person steht also fest, ebenso fest wie die Autonomie. Es kann kein wirklicher Widerspruch zwischen diesen meta-

physischen Momenten der menschlichen Person sein. A b e s s e v a l e t i l l a t i o a d p o s s e.

Da aber Kontingenz eben heißt, aus einem anderen existieren, erhebt sich nun die Frage, aus welchem anderen die menschliche Person existiert. Wir setzen eine Antwort, die wir im Rahmen dieser Arbeit nicht begründen können, voraus: die menschliche Person existiert durch Gott, ihr Sein ist in Gott begründet. So wird die Kontingenz zur sogenannten Theonomie.

Man könnte meinen, daß die Schwierigkeit, von der wir oben sprachen, sich damit zuspitzt. Wie kann ein Wesen, das in gewisser Weise um seiner selbst willen existiert, durch Gott existieren? Wird es nicht durch Gott erdrückt? Wird aus dem s u i i u r i s nicht ein a l t e r i u s i u r i s und so Heteronomie? Muß man nicht zwischen Autonomie und Theonomie wählen?

3. DIE EINHEIT VON AUTONOMIE UND THEONOMIE

1. Wir beginnen mir einer Überlegung, aus der hervorgeht, daß die Kontingenz die Autonomie in einer gewissen Weise schützt. Wäre die menschliche Person absolut, dann würde jede einzelne Person zur Seinsweise eines bloßen Teiles degradiert werden. Das kommt einfach daher, daß das Absolute nur ein einziges sein kann, was schon Aristoteles und viele andere nichtchristliche Denker verstanden haben. Gegeben, daß es viele menschliche Personen gibt, und gegeben, daß das Absolute nur ein einziges sein kann, können wir die menschlichen Personen mit dem Absoluten nur dadurch identifizieren, daß wir sie als Teile des Absoluten auffassen. Aber damit werden sie ihres Personseins beraubt. Wenn wir hingegen die menschlichen Personen kontingent sein lassen, dann haben wir kein Problem mit der Vielzahl der Personen. Wir sind nicht unter Druck gesetzt, sie als Teile irgendeines Ganzen aufzufassen, wir sind frei, ihnen den Raum zu gewähren, den sie als Person brauchen.

Jetzt wollen wir an die theonomische Auffassung der Kontingenz erinnern und sie in den weiteren Überlegungen voraussetzen.

2. In dem Tagebuch von Kierkegaard aus dem Jahr 1852 lesen wir:

„Das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, das Höchste, wozu es gebracht werden kann, ist, es f r e i zu machen. Ebendazu gehört Allmacht, um das tun zu können. Dies scheint sonderbar, da gerade Allmacht abhängig zu machen scheint. Aber wenn man Allmacht denken will, wird man sehen, daß gerade in ihr die Bestimmung liegt, sich selber in der Äußerung der Allmacht wieder so zurücknehmen zu können, daß gerade dadurch das durch die Allmacht Gewordene unabhängig wird... alle endliche Macht macht abhängig: nur die Allmacht kann unabhängig machen, aus Nichts hervorbringen, was in sich Bestand hat dadurch, daß die All-

macht sich immerfort „selbst zurücknimmt"... ohne doch das Mindeste ihrer Macht aufzugeben... Dies ist das Unbegreifliche, daß die Allmacht nicht bloß das Imposanteste von allem hervorbringen kann, der Welt sichtbare Totalität, sondern das Gebrechlichste von allem erzeugen kann, ein gegenüber der Allmacht unabhängiges Wesen. Daß also die Allmacht, die mit ihrer gewaltigen Hand so schwer auf der Welt liegen kann, sich zugleich so leicht machen kann, daß das Gewordene Unabhängigkeit erhält.

Es ist nur eine erbärmliche und weltliche Vorstellung von der... Macht, daß sie desto größer wird, desto mehr sie unterjochen und abhängig machen kann"[3].

Ich mache den Versuch, Kierkegaard ein wenig zu interpretieren. Wenn das die Existenz des Menschen begründendes Wesen endlich wäre, dann müßte es ihn so festhalten, daß er an der Erlangung des personalen Selbstseins verhindert würde. Nur aus irgendeinem Bedürfnis könnte ein endliches Wesen das Sein mitteilen; es würde durch das Mitteilen zu sich kommen, und so würde es das, was es ins Sein setzt, brauchen. Das bedeutet, daß die Menschen nicht nur von der endlichen Ursache abhängen würde, sondern daß diese auch von ihnen abhängen würde. Eben diese Abhängigkeit der endlichen Ursache von den Menschen, die sie setzt, würde die Menschen so fest an die Ursache ihres Seins binden, daß sie am Personsein verhindert wären. Nur Gott, der das Sein mitteilt, ohne die Seienden, die Er schafft, zu brauchen, kann sie in die personale Autonomie entlassen. Nur Gott hat die innere Freiheit und Großzügigkeit, ein Sein zu schenken, das, einmal geschenkt, in sich stehen und in der Form der Person existieren kann. Wenn es auf einer abstrakten Stufe der Betrachtung auch so scheint, daß die Größe Gottes des Schöpfers den Menschen zu erdrücken und seine personale Autonomie zu unterminieren droht, so ist es in Wirklichkeit eine endliche Ursache seines Seins, die den Menschen als Person in Frage stellt, und es ist allein der Unendliche Gott, der den Menschen als Person sichern kann. Man sieht, daß wir die Autonomie und die Theonomie nicht bloß nebeneinander liegen lassen; wir versuchen vielmehr, das dialektische Verhältnis, das zwischen ihnen waltet, aufzuweisen.

3. Nehmen wir den Fall einer sittlichen Forderung, die zunächst ohne jeden Bezug auf Gott erlebt wird. Man kann nicht übersehen, daß diese Forderung den Menschen gerade als Person sehr ernst nimmt, vorausgesetzt natürlich, daß er die Forderung versteht und verstehend internalisiert. Sie hat nicht die Tendenz, die etwa einer sinnlichen Versuchung innewohnt, mich zu verführen, zu überrumpeln, zu verblenden, so daß ich mich zu etwas hinreißen lasse, das ich im nächsten Augenblick zutiefst bedauere. Es hat

---

[3] K i e r k e g a a r d, *Papirer* VII, I, 141. Zitiert nach Heinrich Roos, *Kierkegaard Nachkonziliar*, Einsiedeln 1967, S. 49-50.

noch niemand nach der Erfüllung einer eingesehenen sittlichen Forderung je verzweifelt ausgerufen: „Aber wie konnte ich nur so etwas tun!" Nein, von einer bedeutsamen sittlichen Forderung geht eine tief sammelnde Kraft aus, weshalb das sittliche Subjekt sich in seinem Personsein angesprochen weiß. Nehmen wir nun an, daß ein Mensch, der bisher nur endliche sittliche Forderungen kannte, sie nun mit einer Absolutheit und einer Unbedingtheit zu erleben beginnt, in der er glaubt nunmehr, durch die sittliche Forderung eigentlich von Gott angesprochen zu werden. Was dann? Die sammelnde Kraft der sittlichen Forderung steigert sich, potenziert sich, **und damit kommt das sittliche Subjekt in einzigartiger Weise zu sich.** In ihm erwacht jene letztliche Innerlichkeit, die wir das Gewissen nennen. Er wird sich bewußt, hier wie sonst nirgends **mit sich selbst zu tun** zu haben, hier wie sonst nirgends sich selbst überantwortet zu sein. Daher wird er sich bewußt, vor einer letztlichen Selbst-Verfügung zu stehen. Dort, wo die Transzendenz auf das äußerste gespannt wird, wird auch die Innerlichkeit auf das äußerste vertieft. Transzendenz auf das Absolute hin und letzte Innerlichkeit des Gewissens entsprechen sich ja. Wenn man nun Autonomie von der in der Wahrheit verankerten Selbst-Bestimmung her versteht, dann muß man sagen, daß die menschliche Person nie so autonom sich vollzieht als in dem Angesprochenwerden durch die religiöses potenzierte sittliche Forderung. Doch in einem damit erlebt das sittliche Subjekt seine Kontingenz. Es erlebt sich selbst als eben nicht das absolute Sein, sondern als Ihm untergeordnet. Es erlebt sich als angewiesen auf das Absolute für die Fülle seines Selbst-seins. Es erlebt in sich also eine eigentümliche Durchdringung von Kontingenz und Autonomie.

Vielleicht können wir in diesem Erlebnis auch eine Bestätigung der Einsicht Kierkegaards erblicken. Finden wir nicht eine gewisse Entsprechung zwischen unserer sittlichen Unterwerfung unter Gott im Gewissen und unserer metaphysischen Abhängigkeit von Ihm als Schöpfer? Liegt es nicht nahe, zu meinen, daß die sittliche Unterwerfung nur möglich ist, weil die Person durch Gott existiert? Ja, liegt es nicht nahe zu meinen, daß im Vernehmen des sittlichen Imperativs im Gewissen die menschliche Person etwas von der Begründung ihres Seins in Gott erahnt; daß sie dort, wo sie gebunden wird ohne gezwungen zu werden, von innen her zu verstehen lernt, wie Gott das Sein schenkt, ohne das Geschöpf in sklavischer Abhängigkeit zu halten? Wer etwas von der religiösen Tiefe des Gewissens versteht, kann nicht umhin, die kierkegaardsche Einsicht in die Dialektik von Autonomie und Theonomie tiefer nachvollziehen zu können.

Freilich kann man die Beziehung Gott-Mensch so auffassen, daß die Aufhebung des Selbstseins der menschlichen Person sich daraus ergibt. Wenn man etwa diese Beziehung pantheistisch denkt und daher die einzelne

Person als einen Teil Gottes versteht, der sich zu Gott so wie ein Tropfen zum ganzen Meer verhält, dann hebt man in der Tat den Menschen als Person auf. Da gibt es keine Dialektik mehr, die das pantheistische Teilsein mit dem Personsein in Einklang bringen könnte. Daraus folgt aber nicht, daß der Mensch absolut unabhängig von Gott sein muß, um Person sein zu können. Er kann durch Gott existieren, ohne den geringsten Schaden als Person zu erleiden; ja, als kontingentes Sein m u ß er unmittelbar vor Gott und durch Gott und nicht durch irgendein endliches Wesen existieren, um als Person zu existieren.

Horst SEIDL

ESSE EST VIVENTIBUS VIVERE
Erörterungen über die menschliche Existenz

„Esse est viventibus vivere". Diese Aussage der Tradition bezeichnet einerseits das analog Gemeinsame des Seins/Existierens der Lebewesen mit dem Leblosen, andererseits auch die höhere Seinsstufe des Lebendigen, insbesondere dann des Menschen. Diese ausgewogene Sicht auf den Menschen fehlt der existentialistischen Auffasung.

Gegenwärtig streben Existentialismus und Personalismus ein Philosophieren ohne Metaphysik an und setzen an ihre Stelle Anthropologie: Sie betrachten nicht mehr das Seiende als solches, sondern denken stattdessen über die Existenz des Menschen nach. Dabei entdecken sie die Einzigartigkeit der menschlichen Existenz in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit, dynamischen Offenheit zu immer neuen Lebenserfahrungen, Erlebnissen, die sich darin immer wieder neu in Frage stellt, in existentieller Freiheit und Entschlossenheit.

Hierzu bedient man sich einer beschreibenden und geschichtlich auslegenden, d.h. einer phänomenologischen und hermeneutischen Methode.

Wenn auch diese existentialistische Sicht auf den Menschen manches Richtige sieht, so ist sie doch einseitig: Sie bringt den Menschen in solchen Gegensatz zur Natur, daß der Zusammenhang und das Gemeinsame zwischen ihm und den übrigen Naturdingen dem Blick entschwindet.

Einen solchen Zusammenhang haben aber die großen Denker der abendländischen Tradition immer gesehen, dank ihrer umfassenden universalen und metaphysischen Betrachtung aller Dinge. Sie gestattet, den Menschen im Gesamt der Dinge (christlich gesprochen: der Schöpfung) zu sehen, mit Hilfe der Seinsanalogie, und z.B. zu erkennen, daß das Leben eine Seinsstufe von bestimmter Höhe ist, was die bekannte scholastische Aussage beinhaltet: „Esse est viventibus vivere", die unserem Referat als Motto voransteht.

Für uns ergibt sich heute die Aufgabe, einerseits das Besondere des Menschen gegenüber allen anderen Naturdingen herauszustellen, andererseits auch das analog Gemeinsame zwischen Mensch und Natur in den Blick zu bekommen. In beiden Hinsichten, sei es des Besonderen wie des Allgemei-

nen, genügt es jedoch, methodologisch gesehen, nicht, bei der phänomenologischen Beschreibung stehenzubleiben. Vielmehr muß man auf die konstitutiven Ursachen des Menschen zurückgehen.

Im folgenden referieren wir zuerst (I) die existentialistische Auffassung vom Menschen, um dann (II) hierzu Stellung zu nehmen im Lichte der traditionellen Lehren von Erkenntnis und Sein sowie vom Menschen. Dies wird uns schließlich (III) zur näheren Bestimmung der menschlichen, personalen Existenz führen.

1. EXISTENTIALISTISCHE AUFFASSUNG DES MENSCHSEINS

Die existentialistische Auffassung vom Menschen hat sich aus ihrem Gegensatz zur traditionellen Metaphysik entwickelt und diese als Essentialismus kritisiert. Wir legen diese Kritik unter den beiden Aspekten des Seinsdenkens und des Sinnes von Sein dar:

1.1. SEINSDENKEN

Die existentialistische Kritik richtet sich dagegen, daß die bisherige Metaphysik das Sein der Dinge nur nach ihren Wesenheiten (Essenzen) betrachtet und in abstrakten, allgemeinen Begriffen festlegt (definiert), aus denen sich dann ein logisches System mit deduktiven Schlußfolgerungen ergeben soll.

Die Existenz erscheint hiernach als Ergänzung der Wesenheit (complementum essentiae), die sich aus ihr ableitet. Sie kommt in diesem System nicht zu ihrem eigenen Recht.

Demgegenüber richten die Existentialisten ihr Hauptaugenmerk auf das Sein als Existenz. Zu ihr gibt es keine begrifflich allgemeine Erkenntnis mehr und wird auch nicht mehr gesucht. Vielmehr wird ein existentielles Denken angestrebt, ein Erleben, Erfahren der Existenz. Dies gestaltet sich bei den verschiedenen Existentialisten in je anderer Weise. Wir beschränken uns im folgenden auf zwei prominente Denker: Heidegger und Gilson*.

Heideggers Denken des Seins/Lebens des Menschen stellt es in Frage, übersteigt es zum Tode, zum Nichts hin, um es in existentieller Angst entschlossen zu ergreifen, um ihm einen Sinn zu geben. Die Wahrheit dieses Denkens ist die Entschlossenheit zur eigenen Existenz in Freiheit.

---

* Ein solches kritischer Nebeneinanderstellen von M. Heidegger und E. Gilson durch den Verfasser mag verwundern – insbesondere im Umkreis der Lubliner Philosophischen Schule. (Anmerkung der Redaktion).

Auch für Gilson ist von der Wesenheit die Existenz gänzlich getrennt, auf die sich nun alle philosophische Aufmerksamkeit richtet. Mehr als Heidegger ist aber Gilson an der Erkenntnis des Seins als Existenz interessiert, die sich jedoch letzlich auf das bloße Existenzurteil beschränkt. Während sich nämlich die Wesenheit begrifflich analysieren läßt (in ihre definitorischen Bestandteile), entzieht sich die Existenz jeder weiteren Analyse. Sie bietet sich als „factum brutum" dar, als faktische Realität, wie ein undurchdringlicher Block, weshalb z.B. das Existenzurteil über eine Fliege dasselbe ist wie das über Gott.

Das existentialistische Fragen nach dem Sinn von Sein, d.h. nach dem Sinn der menschlichen Existenz, hat bei den meisten Existentialisten religiösen Charakter (wie ja auch schon das Wort „Sinn" dem religiösen Bereich entstammt, wo es den Richtungssinn des Lebensweges bedeutet hin zu etwas Göttlichem, Numinösen, Absoluten): Bei Heidegger ist die Seinsfrage „die Frömmigkeit des Denkens", bei Marcel, Tischner u.a. ein Denken des gläubigen Vertrauens an ein Sein als göttliches Mysterium, das in unserer Existenz fragend bedacht wird.

Die Sinnfrage ist ferner für Heidegger, Gadamer u.a. eine Frage hermeneutischer Auslegung des menschlichen Daseins auf einen geschichtlichen Sinn.

1.2. SINN VON SEIN

Was das philosophische Verständnis von Sein betrifft, so konzentriert sich die existentialistische Auffassung ganz auf das menschliche Dasein: Heidegger setzt dieses dem bloßen Vorhandensein der übrigen Dinge entgegen. Den traditionellen Gegensatz zwischen Objekt und Subjekt legt er als Gegensatz zwischen dem Seienden und dem Sein aus: d.h. die übrigen Dinge haben kein Sein, sondern dieses entbirgt sich erst im menschlichen Dasein, in welchem es sich selbst in Frage stellt. Die menschliche Existenz transzendiert sich in der Seinsfrage, ist ein „ek-statisches" Heraustreten ins Nichts, ein Vorauslaufen zum Tode, um den Sinn von Sein zu erfahren. Bei Gilson führt die transzendierende Bewegung zur Erfahrung der absoluten Existenz Gottes, dem das logische Existenzurteil entspricht.

2. STELLUNGNAHME ZUR EXISTENTIALISTISCHEN SEINSAUFFASSUNG VON DER TRADITIONELLEN ERKENNTNIS- UND SEINSLEHRE AUS

2.1. ZUM SEINSDENKEN

2.1.1. Existenz und Essenz als Aspekte des Seienden

Die existentialistische Kritik am Essentialismus trifft nur auf den neuzeitlichen Rationalismus zu, der in der Tat eine reine Wesensphilosophie darstellt, wonach die Existenz der Essenz nachgeordnet und aus ihr abgeleitet ist. Die Kritik richtet sich jedoch zu Unrecht gegen die gesamte abendländische Metaphysik, die keineswegs ein Essentialismus ist. Vielmehr betrachtet sie (schon seit Aristoteles) Existenz und Essenz/Wesenheit als zwei verschiedene Aspekte des einen Seins jedes Dinges, das sich weder auf den einen noch auf den andern Aspekt reduzieren läßt.

Existenz und Wesenheit markieren den Anfangs- und Endpunkt des menschlichen Erkenntnisfortschrittes: Die Wesenheit eines Dinges, auf welche die Erkenntnis abzielt, hat zwar (aristotelisch gesprochen) als „das an sich Bekanntere" den Vorrang vor der Existenz, diese aber hat als „das für uns Bekanntere" den Vorrang vor der Wesenheit; denn damit wir zur Erkenntnis (Definition) der Wesenheit eines Dinges kommen können, müssen wir schon seine Existenz voraussetzen, die der erste Ausgangspunkt ist.

Im Rahmen solcher wissenschaftstheoretischer Überlegungen hat Aristoteles erstmals die Unterscheidung zwischen Existenz („daß etwas ist") und Wesenheit („was es ist") gemacht.

Die Erkenntnis schreitet vom Verursachten zu den Ursachen fort: Die Existenz ist das Sein jedes Dinges als verursachtes. Die Wesenheit umfaßt die Ursachen für das Sein des Dinges selbst. Genaugenommen ist die Wesenheit Ursache für das Sosein des Dinges, nicht für die Existenz des Dinges überhaupt, die auch die der Ursachen selbst ist; denn die immanenten Ursachen in jedem Ding erweisen sich schließlich selbst wieder als existent, nämlich als verursacht vor einer transzendenten, ersten Ursache, religiös gesprochen: Gott. In ihr, als dem Sein selbst, fallen Sein/Existenz und Wesenheit in eins zusammen. Wir können sie nur als Erste Ursache existierend begreifen oder gar nicht.

Im Existentialismus gibt es keinen Erkenntnisfortschritt: Er bleibt bei der Existenz des Menschen stehen und versucht sie als Zielpunkt, als Verständnisprinzip hochzustilisieren, obwohl sie doch in Wahrheit der Ausgangspunkt unserer Erkenntnis vom Menschen ist.

2.1.2. Das Allgemeine, das Einzelne und die Wesenheit

Die Kritik am Essentialismus betrifft letzlich das Problem des Gegensatzes zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen, das erstmals schon bei Platon aufgetreten ist und dann, unter seinem Einfluß, im Laufe der Philosophiegeschichte immer wiederkehrt, während sich in der von Aristoteles ausgehenden Philosophie eine Auflösung des Problems angebahnt hat, die aber heute nicht mehr bekannt ist.

Das Problem ergibt sich aus dem Gegensatz zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen als zwischen Konkretem und Abstraktem, Sinnlichem und Intelligibilem, Vielem und Einem, Veränderlichem und Unveränderlichem, Akzidentellem und Wesentlichem usw. Nun scheint einerseits das Reale im Einzelnen, Konkreten zu liegen, nicht im Allgemeinen, Abstrakten, das bloß Gedanken, Ideen sind. Andererseits aber, wenn das Reale, zu dem nicht nur Akzidentelles, sondern auch Wesentliches gehört, Objekt der Erkenntnis ist und sich die wesentliche, wissenschaftliche Erkenntnis in dem Allgemeinen vollzieht, so muß das Reale auf der Seite des Allgemeinen angenommen werden.

Das Problem hat zu zwei entgegengesetzten Positionen geführt: Die eine hält die konkreten Einzeldinge für das einzig Reale und betrachtet das Wesen der Dinge, weil Allgemeines, als bloß Ideales (Empirismus, Existentialismus u.a.). Die andere Position sieht im Wesen der Dinge, weil es Allgemeines ist, das eigentlich Reale und reduziert das Einzelne zu daraus abgeleiteten flüchtigen Erscheinungen, zu äußeren Momenten des Allgemeinen u.dgl. (Idealismus, Essentialismus u.a.).

Die aristotelisch-thomasische Auflösung des Problems macht darauf aufmerksam, daß anders, als das Problem es darstellt, das Wesen der Dinge sich nicht mit dem Allgemeinen, den Begriffen, deckt, sondern von ihnen durchaus verschieden ist und sich im Einzelding selbst findet, wenn es auch durch das Allgemeine erkannt wird. Zwar steht das Allgemeine zum Einzelnen im oben genannten Gegensatz; denn so, wie es in der Vernunft gedacht wird, findet es sich nicht in den Einzeldingen. Und doch hat es eine Grundlage in ihnen (fundamentum in re), nämlich die Wesenheit in ihnen, auf die es sich bezieht. In der klassischen Metaphysik wird also nicht essentialistisch das begriffliche Allgemeine substantialisiert und zur primären Realität erhoben, noch auch eine Begriffslogik des Seins durchgeführt. Umgekehrt ist die existentialistische Verkürzung der Seinserkenntnis auf die der Existenz unstatthaft; denn die Existenz ist nur ein Aspekt von Sein, neben dem der Wesenheit. Ausgehend von der Existenz der Dinge schreitet die Erkenntnis zu ihrer Wesenheit fort, dem anderen Aspekt des intelligiblen Seins der Dinge, auch des Menschen.

2.1.3. Existentielle Lebenserfahrung und metaphysische Seinserkenntnis

Der Versuch des Existentialismus, in Kritik an der allgemeinen Seinserkenntnis der klassischen Ontologie diese durch existentielle Erfahrungen des menschlichen Lebens zu ersetzen, ist unannehmbar. Er beachtet nicht, daß es verschiedene Stufen der Erkenntnis gibt, die bei der konkreten Sinneswahrnehmung anfängt und über die Zwischenstufen der Erinnerung, Vorstellung, Meinung/ Erfahrung aufsteigt bis zur abstrakten, reinen Vernunfterkenntnis, die begrifflich wissenschaftlich ist.

Das existentielle Philosophieren gehört der Stufe der Erfahrung an und kann die Ontologie auf der abstrakt wissenschaftlichen Erkenntnisstufe nicht ersetzen. Auch ist es widersprüchlich, auf der Stufe existentieller Erfahrungen ein Seinsverstehen zu beanspruchen, da auf dieser Stufe der Aspekt des Seienden als solchen noch gar nicht thematisch reflektiert und begrifflich faßbar wird, sondern vielmehr erst auf der höheren Stufe abstrakt begrifflicher Vernunfterkenntnis; denn der Seinsaspekt ist der allgemeinste, der alles Reale umfaßt.

2.1.4. Geschichtliche Erfahrung und Seinsbewußtsein

Dem Sein der Dinge – als Voraussetzung alles Realen, auch des Geschichtlichen – entspricht das Bewußtsein (als rezeptiver Akt der Vernunft). Dieses ist einerseits die vorgängige und begleitende Bedingung aller Erkenntnis schon von der Sinneswahrnehmung an, andererseits wird es als solche Bedingung erst auf der höchsten, abstrakten Erkenntnisstufe bedacht, nämlich in der philosophischen Reflexion (Gnoseologie, Metaphysik).

Widersprüchlich ist es auch, das Sein der Dinge existentiell-hermeneutisch als geschichtlichen Prozeß auslegen zu wollen oder von „geschichtlichem Bewußtsein" zu sprechen; denn wie das Sein von Mensch und Natur Voraussetzung für die Geschichte ist, so ist auch das Bewußtsein die Bedingung für die geschichtliche Auslegung der menschlichen Lebenswelt. Die Vernunft erweist sich im Seinsbewußtsein geschichtsüberlegen.

2.1.5. Religiöses Denken und Philosophie

Christliche Existentialisten (wie Marcel, Tischner u.a.) wollen ihr Philosophieren als „religiöses Denken" verstehen, das gläubig über Gott nachdenkt und dabei zugleich nach Gott als dem Sinngrund der Welt fragt. Doch liegt hier eine Konfusion vor, die den religiösen Glauben säkularisiert und das Philosophieren pseudoreligiös macht; denn es wird der wesentliche Unterschied zwischen dem religiösen Glauben und der Philosophie nicht mehr gesehen.

Dieser Unterschied besteht darin, daß die Philosophie von der Existenz der Weltdinge und des Menschen ausgeht, um zur ersten Ursache – religiös gesprochen: Gott – erst in einem letzten Schritt aufzusteigen; dagegen gehen der Glaube und das religiöse Denken von Gott aus, um sich in das Geheimnis seiner Offenbarung zu vertiefen. Das Letzte in der Philosophie (Metaphysik) ist das Erste im Glauben.

Die Konfusion kommt von extremen Auffassungen über den Glauben und die Vernunfterkenntnis her (von Fideismus und Rationalismus, Szientismus): als ob der Glaube an sich nur ein irrationaler Akt des Vertrauens zu Gott wäre und an sich noch kein Denken enthielte, so daß ein denkender Glaube sogleich ein philosophischer sein müßte; und als ob reine Vernunfterkenntnis ohne Glauben nur die auf Materielles gerichteten Naturwissenschaften wären, so daß jedes Denken über ein transzendentes, immaterielles (göttliches) Wesen schon gläubig religiös sein müßte.

Doch ist dies nicht richtig; denn einerseits erreicht die Vernunft, wie die traditionelle Metaphysik zeigt, schon eine natürliche Erkenntnis (als „Natürliche Theologie") von einem solchen transzendenten (göttlichen) Wesen, ohne Voraussetzung des Glaubens, und andererseits vollzieht der Gläubige schon ohne Philosophie ein religiöses Denken über Gott, ohne aber nach Ihm als Sinngrund der Welt oder nach seiner Existenz zu fragen oder gar Ihn selbst zur existentiellen Frage werden zu lassen; denn wer anfängt, in eine solche Fragebewegung einzutreten, geht aus der religiösen Haltung in eine philosophische über. Beide Haltungen sind wesentlich verschieden**. Dies hindert nicht, daß der Philosophierende religiöse Interessen habe, wenn nur in die Philosophie keine religiöse Prämisse eingeht.

2.2. ZUM SINN VON SEIN

2.2.1. Analogie des Seienden

Gilsons Beobachtung ist zwar richtig, daß die Existenz einer Fliege und die Gottes, unter dem rein logischen Gesichtspunkt des Existenzurteils, unterschiedslos dieselbe ist, aber die alternative Seinserkenntnis hierzu ist nicht die existentialistische Erfahrung des menschlichen Lebens, sondern die klassische Ontologie mit der Lehre von der Analogie des Seienden, die folgende Entdeckung gemacht hat: Während das logische Allgemeine – wie die definitorischen Begriffe der Gattung, spezifischen Differenz und Spezies – im Gegensatz zu den Einzeldingen steht und sie unbestimmt neben sich

** Wenn es z.B. beim Psalmisten heißt: Suchet Gottes Antlitz!, so fordert dies die Gläubigen zur Vertiefung ihrer Beziehung zu Gott auf, nicht zu philosophischen Fragen nach Gott.

läßt, wenn es sich auch auf das Wesentliche in den Einzeldingen bezieht, ist das Seiende von ganz anderer Allgemeinheit, nämlich einer analogen, transzendentalen, welche die Einzeldinge als Seiendes vollbestimmt einschließt. Sie übersteigt die obersten kategorialen Gattungen und erfaßt das analog Gemeinsame in diesen wesentlich verschiedenen Gattungen, welches primär das Seiende ist, ferner die ihm folgenden transzendentalen Eigenschaften des Einen, Wahren, Guten, Realen u.ä.

Da uns nun das Seiende nicht nur in den verschiedenen Kategorien, der Akzidenzien und der Substanz, begegnet, sondern auch innerhalb der Substanz-Kategorie auf verschiedenen Seins-, Realitätsstufen, erfassen wir das Sein schon als Existenz in seinen verschiedenen, analogen Abstufungen, wie wir auch das Eines-, Wahr- und Gutsein auf verschiedenen Stufen erfassen. So ist z.B. das Einesseins eines Steines von viel geringerer Stufe und Intensität als das eines Lebewesens, usw. Ebenso ist auch das Sein als Existieren der unbelebten Dinge von viel geringerem Grade als das der Lebewesen, so daß es hier auch mit einem neuen Namen bezeichnet wird, nämlich als Leben: e s s e e s t v i v e n t i b u s v i v e r e. Diese Aussage der Tradition bezeichnet einerseits das analog Gemeinsame des Seins/Existierens der Lebewesen mit dem Leblosen, andererseits auch die höhere Seinsstufe des Lebendigen, insbesondere dann des Menschen. Diese ausgewogene Sicht auf den Menschen fehlt der existentialistischen Auffassung.

2.2.2. Seiendes und Sein in bezug auf Subjekt und Objekt

Aus der Analogielehre geht klar hervor, daß sowohl die Naturdinge als auch der Mensch – ferner auch Leib und Geistseele als Teilursachen in ihm – nach Analogie substantielles Sein haben, wonach sie substantielles Seiendes sind.

Die existentialistische Kritik, daß die traditionelle Betrachtung des Subjekts/der Geistseele als eines substantiellen Seienden zu einer Verdinglichung (Reifizierung) und Objektivierung des Subjekts führe, die seiner Subjektivität nicht gerecht werde, ist unhaltbar; denn „Seiendes", „Substanz", „Ursache" u.dgl. sind transzendentale, analoge Begriffe, die gerade nicht nur auf Objekte einschränkbar sind, sondern sich analog auf alles Reale beziehen, also auch auf die Subjekte, unter Wahrung der wesentlichen Verschiedenheit.

Ebenso klar ist, daß das Sein, wonach etwas Seiendes genannt wird, auch den Objekten, so allen Naturdingen, zukommt und daß das Sein als Existenz der Objekte gerade das für uns Bekannteste ist, wonach sie uns gegeben sind, vor unserem Geist stehen und seinem Bewußtsein gegenwärtig sind. Dasselbe gilt auch für die Existenz von uns Menschen als Subjekten, mit der wir uns selbst gegeben und im Bewußtsein gegenwärtig sind. Sein und Exi-

stenz sind also nicht durch und durch fragwürdig, sondern haben auch diesen Aspekt des für uns Bekanntesten.

Falsch ist also die existentialistische Verkürzung des Seins auf die Existenz des Menschen, noch dazu auf eine in sich fragwürdige Existenz, und ferner die Verkürzung der menschlichen Existenz auf ein sich selbst in Frage stellendes Denken (moderner Subjektivismus unter dem Einfluß des cartesianischen Cogito – sum). Hinzu kommt noch, daß der Existentialismus die kognitiven Akte in volitive umwendet, so das Denken in Akte der Entschlossenheit, die Wahrheit in Freiheit usw. Im übrigen ist das menschliche Sein/Existieren mehr als nur solche Akte, sei es des Willens oder der Vernunft (Bewußtsein, Denken, Erfahren, Erleben u.a.); denn dies sind alles zweite Akte, die als Eigenschaften zum ersten substantiellen Akt des menschlichen Seins/Lebens/Existierens hinzukommen. Nur in Gott sind seine Denk- und Willensakte mit seinem substantiellen Sein identisch.

2.2.3. Ursächliche Erkenntnis und Sinnverstehen

Das Gesagte gilt auch hinsichtlich der existentialistischen Kritik, daß die ursächliche Erkenntnis der traditionellen Metaphysik, mit der Frage nach der ersten Seinsursache, diese zu dinghaft vorstelle (gleichsam für Herrschaftswissen manipulierbar mache) und am existentiellen Sinn von Sein vorbeigehe. Wiederum ist dagegen festzustellen, daß das traditionelle Verständnis von der ersten Seinsursache ein analoges ist und sie als erstes Analogat begreift, wonach sie transzendente Ursache alles Seienden ist, der Objekte und Subjekte, deren Existenz sie in analoger Weise bewirkt.

„Existieren" bedeutet ursprünglich ein Heraustreten der Dinge aus Ursachen und verweist auf eine erste transzendente Seinsursache, das Sein selbst, während es nun im Existentialismus die Aktivität des Seins selbst bedeuten soll, verkürzt auf die menschliche Existenz und auf das sich in Frage stellende Denken: ein Heraustreten ins Nichts.

Wenn die Existentialisten anstelle der ersten Seinsursache vom Sein als Sinngrund sprechen, so hat dieser nicht mehr dieselbe Realitätstiefe; denn sie bedenken dabei nur unser Sprechen über den Realitätsgrund, nicht mehr diesen selbst. Mit phänomenologisch-hermeneutischer Methode werden die Phänomene des menschlichen Daseins (existentielle Grundbestimmheiten usw.) beschrieben und der geschichtliche Sinn der Lebenswelt ausgelegt, den die Sprache ausdrücken soll. Das Sein verkürzt sich auf das Sinn gebende Denken und auf sein Sich-zur-Sprache-bringen. Der Existentialismus bleibt nur beim transzendierenden Denken und Sprechen stehen, ohne die transzendente Seinsursache selbst zu erreichen. Das „Transzendieren" hat dabei nicht mehr die vertikale Dimension, sondern verflacht zum horizontalen Ausgreifen auf die Lebenswelt. Es fehlt ja auch die Unterscheidung zwischen der

menschlichen Existenz als verursachtem Sein und dem Sein selbst als seiner transzendenten ersten Seinsursache.

Der Anspruch des Existentialismus auf eine Seinsphilosophie als „Fundamentalontologie", welche die klassische Seinsmetaphysik ersetzen will, ist unberechtigt. Vielmehr macht sich noch deutlich Kants metaphysikloser, transzendentaler Subjektivismus bemerkbar, nur daß jetzt das transzendentale Bewußtsein die Form eines hermeneutisch-geschichtlichen Verstehens erhält.

(Die Kritik an der klassischen Seinsmetaphysik als „Herrschaftswissen" ist unbegründet; denn 1. darf sie nicht ohne weiteres mit der ursächlichen Erkenntnis der Naturwissenschaften gleichgesetzt werden, die sich hauptsächlich mit materiellen Ursachen befaßt und durch die technische Verwendung zur Beherrschung der Natur führt; 2. sind auch die Naturwissenschaften an sich theoretische, die vom technischen Gebrauch durchaus zu unterscheiden sind. Die metaphysische Betrachtung des Seienden als solchen ist eine an praktischem Nutzen desinteressierte, rein theoretische, d.h. kontemplative Tätigkeit, der eine theoretische Lebensweise entspricht, keine praktische. Umgekehrt ist alle praktische Tätigkeit um der theoretischen willen als höchster „Praxis", wenn man so sagen kann.)

3. WEITERE BESTIMMUNGEN DER MENSCHLICHEN, PERSONALEN EXISTENZ

3.1. DIE STELLUNG DES MENSCHEN IN DER NATUR

Betrachten wir die Stellung des Menschen in der Natur, so ergibt sich, daß er trotz seiner analogen Gemeinsamkeit mit den übrigen Lebewesen sich vor ihnen durch den Geist, mit dem Vernunft- und Willensvermögen, auszeichnet. Gegen vitalistische Auffassungen vom Menschen (Scheler, Gehlen, Freud u.a.) ist festzustellen, daß der Geist zur Wesensnatur des Menschen gehört und oberstes Lebensprinzip in ihm ist, wobei die „Natur" des Menschen hier eine neue, wesentlich höhere Bedeutung annimmt. Der Geist erhebt sich über die übrige Natur – in engerer, niedrigerer Bedeutung – sei es im Menschen selbst (über Leib und Sinnesvermögen), sei es die den Menschen umgebende, äußere Natur.

Es besteht aber keine Feindschaft zwischen dem Menschen bzw. dem Geist und der Natur, sondern eine Zuordnung: Wie im Menschen die niedrigeren Prinzipien auf den Geist hingeordnet sind, so die äußere Natur auf den geistbegabten Menschen. Der Geist ist (schon nach Aristoteles) „der Zweck der Natur", die mit ihrer eigenen Zweckhaftigkeit (Finalität) wieder auf den Geist hingeordnet ist. Mit dem Geist begabt, ist der Mensch die Vollendung der Natur und übersteigt sie zugleich. Er ist „Grenzgänger" zwischen zwei

Welten, der sichtbaren und der unsichtbaren, mit den reinen Geistern, den Engeln und Gott. Der Mensch wird traditionell auch als „Mikrokosmos" bezeichnet, weil der die Stufung der Seins- und Lebensprinzipien des Kosmos/der Natur wiederholt, die wie im kleinen, so im großen Kosmos durch den Geist als Ordnungsprinzip gekrönt wird, hier durch den Menschengeist, dort durch Gottes Geist.

Um seine Stellung in der Natur zu erkennen, bedarf der Mensch gegenüber der Natur zuerst einer kontemplativen Haltung, nicht der gebrauchenden, praktischen oder produzierenden Haltung.

3.2. MENSCH UND PERSON

In der Definition vom Menschen als einem „Lebewesen, das mit Geist begabt ist", kommt sowohl die analoge Gemeinsamkeit des Menschen mit den übrigen Lebewesen als auch seine Auszeichnung vor ihnen durch den Geist zum Ausdruck.

Die Definition der Person als „individueller Substanz von rationaler Natur" (Boethius, Thomas v. Aquin) ist ganz parallel zur Definition des Menschen, doch legt sie den Akzent auf das Individuum. Die Person ist der Mensch nicht als allgemeiner Vertreter der Spezies Mensch, sondern als individueller Mensch. Die Definition der Person schließt ebenso wie die des Menschen dessen substantielle Wesensursachen ein, Leib und Geistseele, betrachtet nun aber die konkrete Auswirkung dieser Ursachen bis in die individuelle Existenz und Praxis des Menschen hinein.

Die moderne Kritik an dieser klassischen Definition, daß sie in sich widersprüchlich sei, weil sie die Individualität des Menschen mit einer unbestimmt allgemeinen „rationalen Natur" verbinde, die nur eine allgemein denkbare Möglichkeit des Menschseins ausdrücke, verkennt, daß mit der „rationalen Natur" keine logische Allgemeinheit bezeichnet wird, sondern gerade die Wesensursache im Individuum, nämlich die Geistseele, die durch ihre Intentionen und Entscheidungen die individuelle Existenz verwirklicht und gestaltet.

3.3. FREIHEIT UND WÜRDE PERSONALER EXISTENZ

Abschließend noch ein Wort zu der gegenwärtigen, existentialistischen Kritik an der traditionellen Annahme einer substantiellen, unveränderlichen Wesenheit des Menschen. Eine solche würde, nach dieser Kritik, die Freiheit aufheben, die darin liege, die individuelle Existenz schöpferisch, in je einzigartigen Weise, zu verwirklichen.

Dagegen ist jedoch zu sagen, daß die Freiheit Erkenntnis voraussetzt und diese auch in das Wesen des Menschen Einblick geben muß. Das Auszeichnende des Menschen vor den übrigen Lebewesen kann nicht dies sein: überhaupt kein Wesen zu haben (dagegen spricht auch die aufweisbare Analogie zwischen beiden), sondern liegt darin, das Wesen nicht mit Naturnotwendigkeit, wie die übrigen Lebewesen, verwirklichen zu müssen, vielmehr in Freiheit; denn vorgegeben ist das Wesen nur in realer Möglichkeit, d.h. in den konstitutiven Wesensursachen (des Leibes und der Geistseele) angelegt, noch nicht in Wirklichkeit.

Theologisch gesehen, ist die Würde des Menschen seine Ebenbildlichkeit zu Gott, die in der Geistseele liegt. Diese Würde erfüllt sich in einer Lebensverwirklichung, die mit dem Willen Gottes übereinstimmt. Indem der Mensch seine Wesensnatur in Freiheit annimmt und bejaht, stimmt er mit Gottes Willen überein, der diese Wesensnatur geschaffen und zu ihr sein Ja gesprochen hat.

Rocco BUTTIGLIONE

DER LEIB ALS SPRACHE

Die Freiheit und Liebe des Menschen müssen in der Sprache des Leibes und ihrer Wahrheit zum Ausdruck kommen; sie können ihr keine Gewalt antun und sie zur Lüge zwingen, ohne selbst zu entarten.

Das Ziel dieses Beitrages ist es, unser Verständnis der „Sprache des Leibes" versuchen zu bereichern. Dieser Begriff, der im Gefolge der Mittwochskatechesen im kirchlichen Lehramt in Gebrauch gekommen ist, erhält heute große Bedeutung für das Verständnis der Theologie der Sexualität, besonders in bezug auf die Diskussion über die Enzyklika *Humanae Vitae*. Deshalb wollen wir unsere Aufmerksamkeit vor allem auf die Frage der Sprache und des Leibes überhaupt und auch vom philosophischen Gesichtspunkt aus richten. Danach erlauben wir uns, einige Beobachtungen hinsichtlich der theologischen Dimension unseres Problems versuchsweise zu formulieren.

Die Sprache ist eine Menge materieller Zeichen, die auf eine nichtmaterielle Bedeutung verweisen. Der Leser sieht in diesem Augenblick auf dem Papier ein Ensemble unterschiedlich miteinander verknüpfter Linien und Punkte und verbindet diese miteinander, um eine Menge von Bedeutungen aus ihnen zu gewinnen. Die graphischen Zeichen bilden den Leib der Sprache, der ich mich in diesem Augenblick bediene.

Nehmen wir an, daß ich diesen Text lese, statt ihn zu schreiben. Auch in diesem Falle hat die Sprache ihren Leib. Indem ich mit Hilfe der Stimmbänder Klangwellen moduliere, erreiche ich eine Reihe akustischer Effekte, die den Leib der gesprochenen Sprache bilden.

In beiden vorgestellten Fällen existiert eine nichtmaterielle Bedeutung der Sprache sowie ein materieller Leib, der ihren Träger darstellt. Ohne ihn könnte man keinerlei Bedeutung weitergeben oder einem anderen menschlichen Wesen mitteilen. Man kann sogar fragen, ob es für den Menschen überhaupt eine Bedeutung ohne den Leib der Sprache geben kann. Es scheint nämlich, daß das Konstituieren von Bedeutungen für die Menschen deutlichen Dialogcharakter trägt. Denn gerade angesichts der anderen menschlichen Person und kraft meiner Absicht, ihr das mitzuteilen, was ich denke und fühle, formuliere ich auf reflektierte Weise meinen Gedanken und

werde mir dessen, was ich denke, wahrhaft bewußt. Mit anderen Worten: Erst in der Perspektive der Kommunikation wird mein Gedanke aus einer Potenz zu einem Akt, wenn er vollständig und zusammenhängend zum Ausdruck kommt. Wenn ich mich mit niemandem verständigen könnte, würde ich vielleicht gar nicht denken. Natürlich gibt es das Phänomen der einsamen Reflexion. Aber gewöhnlich dient diese der späteren Kommunikation; sie wird – der Reflexion willen – in der individuellen Meditation artikuliert und transponiert. Außerdem ist auch dann mit dieser Art von Denken, wenn ihr keine reale Kommunikation folgt, wohl eine gewisse Spaltung und Vergegenständlichung des Subjekts verbunden: Ich stehe mir selbst als fiktiver Gesprächspartner gegenüber. Aber dadurch, daß dasselbe Subjekt die Rollen beider Dialogteilnehmer rezitiert, ändert sich nichts an der Tatsache, daß die Struktur des Dialogs die Beteiligung zweier Gesprächspartner erfordert, so wie wir, wenn wir ein Shakespeare-Drama lesen, der Reihe nach allen Helden unsere Stimme leihen, was ja auch nichts daran ändert, daß das Drama ohne eine Vielzahl von Rollen und die zwischen ihnen organisierte Kommunikation unmöglich wäre. Dieser Punkt ist deshalb wichtig, weil einige Autoren die Ansicht vertreten haben, das Denken sei der Sprache gegenüber nicht autonom. Sie erklärten: „Das Denken i s t Sprache" und behaupteten somit, sie hätten die Autonomie des Denkens materialistisch zerstört. Aber wenn wir auch die Reduzierung des Denkens auf die Sprache ablehnen, erkennen wir die Tatsache an, daß das menschliche Denken nur innerhalb der Sprache Gestalt gewinnt und nur im Kontext der Sprachkommunikation, d.h. der dialogalen Kommunikation existiert. Faszinierende Beobachtungen zu diesem Thema kann man in der Philosophie des heiligen Augustinus finden: Auch dann, wenn die Sprache etwas aussagt, was in höchstem Grade objektiv ist, muß sie das in der dialogalen Beziehung tun. Man kann nicht von Gott sprechen, ohne zu Gott zu sprechen, und die Sprache der Spekulation wird in ihrer höchsten Phase zur Sprache des Gebetes, für die die Wahrheit zum personalen Du wird.

Wir haben also die geschriebene (visuelle) und die phonetische Sprache, die durch Vermittlung von Klängen kommuniziert. Obwohl es Nuancen des Ausdrucks gibt, die nur in der einen oder der anderen Art Sprache wiedergegeben werden können, können die Grundbedeutungen alternativ durch Benutzung der einen oder der anderen Art kommuniziert werden.

Aber sind nur diese zwei Arten von Sprache möglich? Natürlich nicht. Dem materiellen Faktor die Funktion des Bedeutungsträgers zu verleihen, ist auch in vielen anderen Fällen möglich. Auf diese Weise entstehen neue Sprachtypen. Hierbei handelt es sich meistens um konventionelle Sprachen. Es gibt z.B. die alte Sprache der Blumen, in der den verschiedenen Blumenarten – kraft der Konvention – die Aufgabe zugeschrieben wurde, verschiedene Zustände der menschlichen Seele auszudrücken.

Daher steht außer Zweifel, daß auch der menschliche Leib ein Instrument der Sprache sein kann. Es gibt z.B. die Taubstummensprache, die Gesten und Bewegungen des Leibes anstelle verbaler Ausdrücke verwendet. Der Leib wird hier – als Geste – zum Wort. Deshalb sage ich, daß die Bewegungen des menschlichen Leibes Träger einer Sprache sein können. Der Leib des Menschen kann gleichzeitig Leib einer Sprache sein.

Der zweite Schritt unserer Suche ist der Versuch, folgende Frage zu beantworten: Welche Beziehung besteht zwischen dem Sprachzeichen und seiner Bedeutung? Das war und bleibt immer eine der Grundfragen der Linguistik. Mit anderen Worten: Besteht ein Grund dafür, warum das Wort „Käse" durch dieses und kein anderes Ensemble von Buchstaben „K, ä, s und e" oder ihnen entsprechende Phoneme bezeichnet werden muß? Falls wir diese Frage positiv bejahen und die Theorie der natürlichen Sprachbedeutungen verteidigen würden, stießen wir bald auf eine unüberwindliche Schwierigkeit. In verschiedenen Sprachen kann derselbe Gegenstand durch ein Ensemble völlig anderer graphischer Zeichen oder Phoneme bezeichnet werden. Daher scheint der Zusammenhang zwischen Zeichen und Bedeutung notwendigerweise arbitral zu sein. Anders gesagt: Es gibt keinen Grund dafür, daß das heute durch das Wort „Hund" bezeichnete Tier nicht den Namen „Katze" tragen könnte und umgekehrt. Zwischen dem Wesen einer Erscheinung und ihrem Verbalausdruck besteht kein notwendiger Zusammenhang. Es gibt aber gewisse relativ notwendige Kohärenzbindungen. Wenn man einen solchen Zusammenhang einmal hergestellt hat, kann man ihn nicht mehr willkürlich verändern, ohne in der Sprache einen Mißklang oder gar ihre teilweise oder völlige Desorganisation zu verursachen.

Obige Beobachtungen sind aus Überlegungen über die phonetische oder geschriebene Sprache entstanden und wurden von Saussure mit großer Sorgfalt so getätigt, daß sie in gewissem Sinne den transzendentalen Horizont der zeitgenössischen Sprachwissenschaft konstituieren. Dieser Horizont scheint jedoch durch drei Ordnungen verschiedener und korrelierten Phänomene bedroht zu sein, die nicht in den Rahmen dieser Festlegungen hineinzupassen scheinen.

Die erste ist die Tiersprache. Das heutige Wissen vom Verhalten der Tiere führte zur Rekonstruktion eines Ensembles von Verhaltensmustern, die wirkliche und eigentliche Zeichensysteme bilden, mit Hilfe derer die Tiere innerhalb ihrer Gattung und in einigen Fällen auch mit anderen Gattungen irgendwie miteinander kommunizieren. Hier ist der Zusammenhang zwischen Zeichen und Bedeutung selbstverständlich enger als bei den menschlichen Sprachen. Davon zeugt die Tatsache, daß die Tiersprachen universal und nicht in viele unterschiedliche Sprachen differenziert sind, wie es bei den Sprachen der Fall ist, in denen wir täglich sprechen. Selbst die in einigen Fällen identifizierten regionalen Varianten stören nicht bei der Verständi-

gung aller Vertreter derselben Gattung miteinander. Es scheint, daß in diesen Fällen der Zusammenhang zwischen dem Leib der Sprache und ihrer Bedeutung nicht arbitral ist.

In diesem Zusammenhang ist zu bemerken, daß dasselbe die menschlichen Gesten betrifft, die an der Kommunikation zwischen zwei nicht die gleiche Sprache sprechenden Subjekten beteiligt sind. Die menschliche Gestensprache, die das zweite Phänomen ist, auf das wir unsere Aufmerksamkeit richten, scheint ebenfalls am besonderen Charakter der Tiersprache teilzunehmen. Da der Mensch ebenfalls ein Tier ist, brauchen wir uns nicht zu wundern, daß er genauso die Tiersprache benutzt. Andererseits jedoch können wir erwarten, da der Mensch eben nicht n u r ein Tier ist – daß seine Tiersprache auf diesem Niveau ebenfalls gewisse besondere Züge besitzen wird, die sie von allen anderen Tiersprachen unterscheidet.

Dieser Unterschied äußert sich am deutlichsten, wenn wir ein zweites Niveau der Sprache des Leibes beim Menschen betrachten, nämlich den Tanz. Hierbei haben wir es mit einem Ensemble von Körperbewegungen zu tun, die mit einer nicht willkürlichen Bedeutung ausgestattet sind, so daß selbst ein ungebildeter Beobachter, der sich nicht durch das Gestrüpp der die Schule oder den Stil des Tanzes charakterisierenden kulturellen Symbole durchgearbeitet hat, imstande ist, die Grundbedeutungen zu erkennen. Andererseits ist der ganze Fächer der mittels des Tanzes zum Ausdruck gebrachten Bedeutungen viel reichhaltiger als der, den wir in der gewöhnlichen Tiersprache antreffen. Der Tanz versucht z.B. Geistiges nachzuvollziehen, was der Tiersprache völlig fremd ist. Er kann sogar das Streben nach der Welt der Werte, das Sich-Öffnen für die Transzendenz oder das Verlangen nach Gott ausdrücken. Neben dem Tanz können wir das Theater betrachten, d.h. die Schauspielkunst und insbesondere die Pantomime, die mittels der Gestik des Leibes das, was das Wort besagt, auszudrücken versucht.

In der polnischen Tradition hat z.B. Grotowskis „Armes Theater" die Verwendung der verbalen Kommunikation im Theater auf ein Minimum reduziert und damit Effekte von höchster Einflußkraft erreicht. Man braucht sich gar nicht auf das Experimentaltheater zu berufen; manchmal genügt es, eine Theatervorstellung in einer Sprache, die man nicht versteht, zu besuchen, um zu erkennen, wie vieles durch die Kodes körperlicher Expression tatsächlich vermittelt wird: die Grundgefühle wie Aggression, Furcht, Entschlossenheit usw. Zu demselben Resultat führt das Studium der Expressionskanons des Stummfilmkinos, von denen solche Schauspieler wie z.B. Keaton, Charlot oder Totò Zeugnis ablegten, die darin zu höchster Vollkommenheit gelangten.

Natürlich haben wir es in allen diesen Fällen mit einer Sprache des Leibes zu tun, deren Natur sich von der geschriebenen und gesprochenen Sprache sowie von der Gestensprache der Taubstummen wesentlich unter-

scheidet. Hier scheint die Verbindung von Zeichen und Bedeutung nicht arbitral zu sein, sondern notwendig. Warum?

Der Grund liegt vor allem im mimetischen (gr. mimētikós) Charakter dieser Sprache. Sie übermittelt Inhalte, indem sie auf Handlungen verweist, die eine typische Bedeutung besitzen.

Dieses Problem wollen wir auf höchst elementarer Ebene betrachten. Alle Menschen sowie ein beträchtlicher Teil der tierischen Gattungen verstehen sehr wohl, was „Zähnefletschen" bedeutet. Der Grund dafür ist einfach: es handelt sich um etwas, das die Tätigkeit des Beißens mimetisch veranschaulicht, d.h. auf sie vorbereitet oder sogar mit ihr droht. Was ist die eigentliche Bedeutung des Zähnefletschens? Es handelt sich hierbei natürlich nicht nur um eine Warnung vor dem Gebissenwerden. Wenn der die Zähne fletschende Mensch tatsächlich beabsichtigen würde, einen anderen Menschen anzugreifen, würde er sich wohl kaum entschließen, ihn zu beißen, sondern er würde eher einen bestimmten Zustand der Aufregung oder der Warnung signalisieren, wie er mit dem Beißen von jemandem notwendig verknüpft ist. Der Sinn ist folgender: „Ich bin so wütend, daß ich dich mit den Zähnen zerreißen könnte", d.h. auf andere Weise dich angreifen könnte. Das „Beißen" ist eine untrennbar mit dem Haß, mit dem Zutagetreten des Hasses und der Abscheu im physischen Bereich verbundene typische Geste. Die Gefühle werden mimetisch ausgedrückt, d.h. durch Nachahmung von Verhaltensweisen, die mit diesen Gefühlen untrennbar verbunden sind.

Deshalb können wir von einer Sprache des Leibes im ersten, schwächsten Sinne sprechen, indem wir auf alle Sprachen verweisen, die Gesten oder Bewegungen des Körpers als Zeichen verwenden. Ein typisches Beispiel dafür ist die Taubstummensprache. Der Ausdruck „Körpersprache" macht deutlich, daß der Körper (der Leib) des Menschen selbst der Sprache einen „Leib" liefert, während die Regeln, die diese Sprache artikulieren, dieselben wie in den gesprochenen Sprachen sind, vor allem aber, daß das Verhältnis zwischen Zeichen und Bedeutung arbitral ist.

Im zweiten, stärkeren Sinne kann die Formulierung „Sprache des Leibes" zur Bezeichnung der leiblichen Sprachen verwendet werden, in denen wegen ihres mimetischen Charakters eine notwendige Verbindung zwischen Zeichen und Bedeutung besteht. Ähnliche Sprachen sind zumindest potentiell universal.

Im dritten, noch volleren Sinne können wir von einer Sprache des Leibes reden, wenn wir eben die archetypischen Tätigkeiten aufzeigen, die in den mimetischen Sprachen nachgeahmt werden. Wenn ich das Mit-den-Zähnen-Zerreißen nachahme, um gewaltsamen Haß und Abscheu auszudrücken, dann ist es selbstverständlich, daß der tatsächliche Akt des Beißens Abscheu und Haß auf noch intensivere Weise zum Ausdruck bringt als seine bloße Nachahmung. Wenn man auch nicht sagen kann, daß dieser Akt die Bedeutung

des Hasses an sich erschöpft oder den Gipfel des Hasses darstellt, bleibt es dennoch wahr, daß er mit diesem Gefühl untrennbar verknüpft ist. Es ist nicht möglich, jemanden mit den Zähnen zu zerreißen, ihn „lebendig zu fressen", ohne tiefen Haß für ihn zu empfinden. Wir haben es hier mit einem besonderen Typ der Einheit des Aktes mit seiner Bedeutung zu tun. Das Beißen bedeutet nicht einfach Haß in dem Sinne, wie er im Wort „Haß" selbst zum Ausdruck kommt. Dieser Akt verweist nicht auf eine Bedeutung, der gegenüber er äußerlich wäre, sondern in gewissem Sinne – und zwar auf ganz besondere Weise – ist er seine eigene Bedeutung. In diesem Akt wird diese Bedeutung vom Subjekt ganzheitlich erlebt, d.h. in allen Dimensionen seines Seins: der leiblichen, der emotionalen, der gefühlsmäßigen und der geistigen.

Ich erlaube mir hier eine kurze Bemerkung, die auf diesem Gebiet kompetentere Personen weiterentwickeln können, wenn sie das für richtig halten. Mir scheint, daß es in der Ordnung der Natur hier eine Analogie zum Begriff des „Sakraments" gibt: eines Zeichens, das gleichzeitig effektiv das ist, was es be-zeigt, und das eben deshalb die Kraft besitzt, denjenigen zu verändern, der es annimmt.

Dieser dritte Sinn der „Sprache des Leibes" ist es, dessen wir uns hier bedienen wollen. Die beiden ersten Sinne dienten uns nur zur adäquaten Definition unseres Gegenstandes und gleichzeitig zum Aufzeigen seiner Existenz und Natur in augenfälliger Weise.

Eine wichtige Bestätigung der These von der Existenz einer Sprache des Leibes liefert die Psychoanalyse. Das ist der dritte Schwierigkeitsgrad bei der traditionellen Unterscheidung zwischen Zeichen und Bedeutung. die wir bereits erwähnt haben. Auch die Psychoanalyse beschäftigt sich vor allem mit dem Herausarbeiten der mit Tätigkeiten oder Gesten des Leibes verbundenen Bedeutungen, ob sie nun erfüllt, einfach nur ersehnt oder furchterregend sind. Einige Psychoanalytiker (C.G. Jung) haben versucht, eine Theorie der natürlichen Symbole zu erarbeiten, wobei sie sich, zur Erklärung der universalen Gültigkeit dieser Symbole, auf das kollektive Unterbewußtsein der Gattung Mensch beriefen. Diese Problematik ist an sich zwar interessant, aber für das von uns empfohlene Herangehen an die Frage der Sprache des Leibes nur von marginaler Bedeutung. Denn es betrifft nicht so sehr die Symbole (die zweite Ebene der bisherigen Analyse), sondern eher die bestimmten archetypischen Situationen, in denen dieses besondere Zusammenfallen von Zeichen und Bedeutung realisiert wird oder zumindest ihr nicht willkürliches Verhältnis, das – wie wir gesehen haben – bei unserer Art der Analyse für die „Sprache des Leibes" spezifisch ist. Wir haben hier eine emotionale Antwort, die eng mit der tatsächlichen Situation verbunden ist

und dieser Situation gewissermaßen zukommt. Diese ursprüngliche Übereinstimmung kann einer unendlichen Folge von Nuancen und Wandlungen unterliegen, ja sogar einer Vervielfältigung der Bedeutungen, wodurch es immer schwieriger wird, zu ihr zu gelangen, aber sie dauert auf gewisse Weise im Unterbewußtsein fort, und gerade sie ist es, die die ganze weitere Bedeutungsanalyse und allgemeiner den Reichtum des physischen Lebens der Person unablässig belebt. Die archetypischen Situationen konstituieren in jedem Falle eine Sprache mit universaler Gültigkeit, eine allgemeingültige Sprache.

Hinsichtlich der Ergebnisse, die wir bereits gewonnen haben, liefert uns die Psychoanalyse nicht nur die Bestätigung, sondern auch eine zusätzliche Vertiefung. Sie sagt uns, daß die archetypischen Erfahrungen nicht nur die leibliche Kommunikation beherrschen, sondern auch einen entschiedenen Einfluß auf unsere Verständigung miteinander ausüben, eine Verständigung, die ihrerseits unsere psychische Wirklichkeit konstituiert. Die Tatsache der Erfüllung bestimmter Tätigkeiten dringt in unser Inneres ein und gestaltet unsere Psyche und in der Konsequenz auch die Sprache des Leibes. Diese besitzt also sowohl eine ursprünglich gegebene öffentliche Dimension als auch eine dem individuellen Subjekt zukommende private Dimension, die sich aus der Anwendung dieser Sprache durch das Subjekt ableitet. Die Sprache des Leibes bekommt also eine schöpferische, historische Dimension, ohne etwas von ihrer ursprünglichen Universalität zu verlieren.

Falls es unmöglich ist, die objektive Bedeutung seines (realen oder nur idealen) Verhaltens zu akzeptieren und zu verarbeiten, kann das Subjekt eine private Sprachkonvention konstituieren, die diesem (oder einem anderen, mit dem gegebenen vielfältig im Zusammenhang stehenden) Verhalten arbitral eine andere Bedeutung zuschreibt, als ihm in Wirklichkeit zu eigen ist. Das Ergebnis einer solchen Sprachkonvention ist eine Desorganisation der Sprache des Leibes des gegebenen Subjekts, seine Unfähigkeit zur adäquaten Kommunikation mit den anderen menschlichen Subjekten und schließlich der Zustand der Neurose oder Psychose.

Wenn wir hier davon sprechen, daß Sprachbedeutungen zugeschrieben werden, dürfen wir nicht vergessen, daß wir gleichzeitig von einer Verknüpfung der emotionellen Ladungen mit bestimmten Verhaltensweisen sprechen. Das Subjekt erfährt ein Verhalten A so, als ob es B bedeuten würde. Dennoch weiß dasselbe Subjekt auf einer anderen Bewußtseinsebene sehr wohl, daß eine solche emotionelle Verknüpfung nicht angemessen ist, und dies ist der Grund für seine Unruhe. Eine totale Verunstaltung der Sprache des Leibes, d.h. ein willkürliches Manipulieren mit den Zeichen und Bedeutun-

gen in ihrem Bereich ist fast unmöglich. Wenn man es dennoch versucht, wird man teuer dafür bezahlen müssen.

Das bisher Gesagte betrifft natürlich nicht bestimmte Innovationen, die bei der Verwendung und Erhaltung der Grundbedeutung der Sprache des Leibes auf ihrer Basis zusätzliche und nicht widersprüchliche Bedeutungen entwickeln. Hier wollen wir nur an die Manipulation der Sprache des Leibes in ihren Grundbedeutungen anknüpfen. Dagegen gründen sich auf das Herausarbeiten der Sprache des Leibes die regionalen oder kulturell entwickelten Sprachen, die sich manchmal stark voneinander unterscheiden, so wie sich z.B. die Tänze von Bali vom Wiener Walzer unterscheiden, ohne jedoch die Grundbedeutungen der Sprache des Leibes zu vergewaltigen, die beiden zugrundeliegen.

In welchem Verhältnis steht die „Sprache des Leibes", die wir entdeckt haben, zur biologischen Struktur des Leibes, d.h. zum Leib als formalem Gegenstand der biologischen Wissenschaften? Der Zusammenhang mit ihnen ist nicht allzu eng und beschränkt sich lediglich auf gewisse der vorwissenschaftlichen Erfahrung eigene Begriffe. Natürlich beeinflußt die Tatsache, daß man das menschliche Wesen tötet, wenn man es in Stücke reißt, die Bedeutung des Aktes des Zerreißens und in der Konsequenz die davon abgeleitete Bedeutung des Zähnefletschens entscheidend. Dies ist jedoch eher die Konsequenz des unmittelbaren Kontakts mit der Sache (Tötungsakt) als der reflexiven, wissenschaftlichen Erkenntnis der Konsequenz dieses Aktes. Das Bewußtsein der objektiven Bedeutung der Tat beeinflußt mit Sicherheit das Sich-Konstituieren ihres Symbolwertes, mehr jedoch als Hinweis für das Verständnis der in diesem Akt erlebten Erfahrung.

In welchem Verhältnis steht die erlebte Erfahrung des Aktes, auf den sich die Sprache des Leibes gründet, zur moralischen Beurteilung? Auch hier ist der Zusammenhang auf den ersten Blick nicht allzu eng. Es fiele schwer zu sagen, daß die Sprache des Leibes an sich einen unmittelbaren moralischen Inhalt besitzt oder daß sie einen positiven oder negativen ethischen Wert des Verhaltens signalisiert. Selbst der Akt des Zerreißens des Gegners mit den Zähnen könnte ethisch gerechtfertigt werden, wenn es um die Verteidigung der Nachkommenschaft durch die Mutter geht. Das eigentliche Niveau für das Sich-Konstituieren der Sprache des Leibes ist das anthropologische Niveau, das Informationen über die notwendigen, ursprünglichsten Verbindungen der leiblichen Akte mit den Bedeutungen und ihren Gefühlen liefert. Die moralische Beurteilung greift eher im nächsten Moment ein, wenn es um die B e u r t e i l u n g d e r A n g e m e s s e n h e i t d e s G e s a m t v e r h a l t e n s geht, a n d e m d i e S p r a c h e d e s L e i b e s t e i l h a t. Die moralische Beurteilung geht hier von einem besonderen Gesichtspunkt aus, vom Gesichtspunkt, o b d i e T a t w a h r o d e r f a l s c h i s t. Gewöhnlich wird angenommen, daß

zwar eine Aussage wahr oder falsch sein kann, nicht aber ein Verhalten oder eine Tat, obwohl in der Umgangssprache ein Verhalten oder eine Geste durchaus als wahr oder falsch gelten kann. In der italienischen Sprache sagt man z.B. vom „Judaskuß", daß er eine an sich „falsche" Tat ist. In diesem Fall scheint die Umgangssprache Zeugnis von derselben Wahrheit zu geben, die wir in bezug auf die Sprache des Leibes zu veranschaulichen versucht haben. In welchem Sinne ist der Kuß des Judas „falsch"? Es geht hier nicht um den Wert des Küssens an sich, sondern eher um die Z u g e h ö r i g k e i t d e r G e s t e z u i h r e r B e d e u t u n g. Ein Kuß drückt gewöhnlich Liebe und Vertrauen aus, und in diesem Falle ist der Verrat die ihm zugehörige Bedeutung. E i n V e r h a l t e n i s t f a l s c h, w e n n e s k ü n s t l i c h v o n s e i n e r n a t ü r l i c h e n B e d e u t u n g l o s g e r i s s e n w i r d. Es ist o b j e k t i v u n d a n s i c h f a l s c h, n o c h e h e e s d a z u d i e n t, e i n a n d e r e s S u b j e k t z u b e t r ü g e n. Es gibt tatsächlich eine Verlogenheit, die in die Beziehung des Menschen sich selbst gegenüber Eingang findet, und sie ist in gewissem Sinne die schlimmste von allen. Hierbei kann der Mensch subjektiv davon überzeugt sein, daß er die Wahrheit spricht – zumindest teilweise – während der Inhalt seiner Feststellung objektiv falsch ist und er das in den tieferen Schichten seines Bewußtseins auch erkennt.

Ähnliche Verhaltensweisen stören, wie wir bereits erwähnten, die zwischenmenschliche Kommunikation und außerdem die Kommunikation des Menschen mit sich selbst, seine Selbst-Transparenz.

Bisher haben wir versucht, unser Argument zu entwickeln, ohne irgendwie auf den sexuellen Bereich Bezug zu nehmen. Dies taten wir deshalb, weil wir der leidenschaftslosen, nicht von dem früheren Engagement in der Beurteilung von *Humanae Vitae* beeinflußten Untersuchung unserer Thesen den Vorrang geben wollten. Dabei war ich mir aber bewußt, daß der sexuelle Bereich das Gebiet ist, auf dem alle einzelnen Eigenschaften der Sprache des Leibes auf die augenfälligste Weise in Erscheinung treten. Er liefert auch die einfachsten und intuitiv zugänglichen Beispiele für deren Verständnis.

Daher wollen wir unsere Grundthese jetzt in bezug auf die Sprache des Leibes im sexuellen Bereich formulieren. Die geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau besitzt die Bedeutung eines völligen und personalen Geschenks der eigenen Person für die andere Person, durch das zwei Bestimmungen eins werden und in den Dienst eines Geheimnisses eintreten, das mehr ist als nur die einfache Summe der individuellen Geschichte und des Verlangens beider Helden dieses Aktes. Aus eben diesem Grunde besitzt dieser Akt in gewissem Sinne schicksalsträchtige Macht. Durch ihn wird ein Band der Zugehörigkeit geknüpft, das die Identität der Subjekte so tiefgrei-

fend verändert, das ich mich nicht mehr selbst denken kann, ohne mich als dir zugehörig zu denken, so wie du dich selbst nicht mehr denken kannst, ohne dich als mir zugehörig zu denken. Auf diese Weise beginnt die Beziehung der Zugehörigkeit eine neue Kommunionsidentität zu definieren. Das Phänomen der Fortpflanzung, d.h. der Entstehung neuen Lebens infolge des Geschlechtsaktes, ist mit dieser Einheit und mit der Entstehung dieser neuen Kommunionsidentität („ein Leib") eng verbunden. Indem ich meine neue Identität konstituiere, konstituiere ich dich als Mutter, und umgekehrt: werde ich von dir als Vater konstituiert. Die Bestimmung, die wir mit Gott zusammen erfüllen („wir pro-kreieren"), ist immer die Bestimmung unserer eigenen Elternschaft sowie der autonomen Existenz des Kindes.

Diese Reflexionen enthalten keine sich aus der Tatsache ergebende mechanistische Deduktion, daß die sexuelle Vereinigung biologisch gesehen zur Schwangerschaft führen kann, obwohl sie ein gewisses Bewußtsein dieser biologischen Mechanismen voraussetzen. Diese Bedeutungen sind gegenwärtig als im Sexualakt erlebte Erfahrung. Das zieht – auf der vorreflexiven Ebene – eine gefühlsmäßige Antwort auf eben dieses Ensemble von Werten nach sich. Dieser gefühlsmäßigen Antwort ist die Bedeutung des Aktes schon gegeben, zumindest in den grundlegenden Umrissen. Die menschliche Kreativität im Akt erfüllt sich nicht im willkürlichen Konstituieren seiner Bedeutung, sondern eher in seiner Annahme und Konkretisierung, in der Verwandlung der Bedeutung und des objektiven Wertes in eine Bedeutung und einen subjektiven Wert für mich.

Wie gesagt, dies impliziert keineswegs eine Abhängigkeit der anthropologischen Ordnung von der biologischen Ordnung noch eine Abhängigkeit der moralischen Ordnung von der emotionalen. Diese Schlußfolgerung wird augenfällig, wenn man zwei Punkte aufmerksam betrachtet:

1. Den Bezugspunkt für unseren Diskurs bildet die objektive Bedeutung des Aktes, die sich in der Sprache des Leibes bekundet und danach von allen menschlichen Kulturen allmählich transformiert wird. Dies ist Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung im Rahmen der ehelichen Beziehung. Es muß aber unterstrichen werden, daß das nicht bedeutet, die Eheleute würden sich bewußt das Ziel setzen, infolge ihres Geschlechtsverkehrs Kinder zu bekommen. Das kann, muß aber nicht der Fall sein. Es geht eher um das Gefühl, durch seine eigene Liebe den Beginn einer neuen, gemeinsamen Welt, neuer, ihr bisher unbekannter Möglichkeiten der Begegnung des Glücks, der Freiheit und Bedeutung zu schaffen. Die Tatsache, daß sich dies in der Geburt des Kindes konkretisiert, weckt immer Verwunderung, unabhängig von den Ansichten, die sich die Eheleute zu diesem Thema bewußt erarbeitet haben. Ein Kind zu haben ist eine völlig andere Erfahrung als das, was man sich nur vorstellen kann, ohne es zu erleben; in gewissem Sinne gehört es zu dem tiefen und nicht übermittelbaren Niveau der Person, ob-

wohl es natürlich in gewissem Maße objektivisiert werden kann. Die Tatsache, daß der Mensch die Sexualität völlig unabhängig von den hier gelieferten Interpretationen erleben kann, stellt keinen Einwand gegen das hier Gesagte dar. Hierbei denken wir an die Vergewaltigungen: man kann wohl kaum annehmen, daß alles, was hier gesagt wurde, in solchen Akten gegenwärtig ist. Viel leichter können sie als eine Befriedigung des sexuellen Impulses dargestellt werden, die von jeglicher psychischen Aktivität losgelöst ist. Nehmen wir an, dem wäre so (obwohl die psychische Aktivität in Wirklichkeit immer gegenwärtig ist, auch wenn sie dann negativen Charakter besitzt). In einem solchen Falle erhebt sich der Mensch nicht auf das ihm eigene menschliche Niveau; ein solcher Akt wäre ein vom menschlichen Wesen verwirklichter tierischer Akt, von einem Wesen, das die rein menschliche Dimension seiner Existenz irgendwie verkrüppelt oder geschmälert hat. Dieses Beispiel ist weit entfernt davon, unsere These widerlegen zu wollen, es bestätigt sie eher: die Struktur des Aktes, den wir durch die Sprache des Leibes konstatieren, ist nicht biologisch, sondern gefühlsmäßig (psychisch), und ihr adäquates Erleben setzt psychische Reife voraus. Andererseits impliziert dieser psychische und gefühlsmäßige Charakter der Struktur des Aktes keineswegs, daß sie subjektiv wäre – im Sinne der Möglichkeit, daß das Subjekt sie willkürlich manipulieren könnte. Denn sie betrifft die objektive Struktur der Subjektivität, die in der psychischen (gefühlsmäßigen) Entwicklung ähnlich wie in der psychologischen Entwicklung in Erscheinung tritt. So wie pathologische Abweichungen von der Norm auf dem Gebiet der Physiologie nicht die Norm selbst außer Kraft setzen, heben auch analoge Abweichungen auf gefühlsmäßigem (psychischen) Niveau die diesem Bereich der Reflexion und des Handelns eigene Normativität nicht auf. Bei anderer Gelegenheit habe ich diesbezüglich das Beispiel eines Kindes oder eines Ausländers verwendet, der die Mechanismen der Sprache noch nicht gut beherrscht. Die Tatsache, daß er ein Wort zur Bezeichnung des semantischen Inhalts eines anderen benutzt, konstituiert keinesfalls neue Sprachbedeutungen; sie zeigt ganz einfach, daß der Sprecher eine auf dem Gebiet des Sprachmilieus, um das es sich hier handelt, inkompetente Person ist.

2. Wir berufen uns hier nicht auf den biologischen Mechanismus, der lediglich auf der physischen Ebene aktiviert wird und erst infolge der ex post durchgeführten Reflexion verständlich wird, sondern eher auf das Erleben, in dem das Subjekt erfährt, daß es – in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Gesetz und auf vorreflexive Weise – die Bedeutung seines Aktes selbst konstituiert hat.

Wir erlauben uns hier, um diesen Punkt zu vertiefen, uns auf zwei Autoren zu berufen: auf Plato und auf Freud, die einander oft gegenübergestellt werden (nicht immer zu Recht).

Plato zeigt in seinem *Gastmahl* die Natur der Liebe als göttliches Tollsein (göttlicher Wahnsinn). Worin besteht dieses göttliche Tollsein der Liebe? Darin, daß in ihr eine andere Stimme zu Wort kommt als diejenige, die unserer normalen bewußten Persönlichkeit entspringt, die gewöhnlich und alltäglich ist, so daß wir erkennen, daß wir nach etwas verlangen, wonach dieses beschränkte Bewußtsein von sich aus nicht verlangen würde, z.B. nach dem Risiko, das Abenteuer der Schaffung einer neuen Welt zu beginnen, wobei das Akzeptieren dieses Aktes eben eine radikale Veränderung und Vertiefung unserer eigenen Identität nach sich zieht.

Freud dagegen, der die Mechanismen untersuchte, die über die sexuelle Wahl und allgemein das Sich-Konstituieren der Bedeutung der Sexualität entscheiden, zeigte – als etwas sehr Wesentliches – die Bedeutung des Ödipus-Komplexes auf. Das Kind will bei der Mutter den Platz des Vaters einnehmen. Die ganze sexuelle Aktivität wird also auf das Erreichen dieses Ziels ausgerichtet, und das ist im Leben der meisten Menschen keineswegs deshalb so entschieden wichtig, weil dieser biologische Instinkt sehr viel stärker oder schwerer zu beherrschen wäre als alle anderen, sondern weil er für die Gestaltung unseres Bildes in uns selbst bzw. der Wahrheit über uns selbst von entscheidender Bedeutung ist. Es ist Aufgabe der Sexualität, uns zu ermöglichen, die Stelle des Vaters (der Mutter) einzunehmen, natürlich an der Seite einer anderen Frau (eines anderen Mannes) als unserer Mutter (unseres Vaters). Wenn dies negiert wird, ist der Gegenstand der Negation nie etwas Äußerliches, sondern eher ein Teil von uns selbst, wodurch die Person weder mit sich selbst noch mit den konstitutiven Elementen ihrer eigenen Persönlichkeit im Einklang steht. Dann erweist sich das, was man als freies und unkonventionelles Konstituieren der Bedeutungen des Sexualbereichs durch das Subjekt darstellen könnte, als ein Nachgeben gegen den unbewußten emotionalen Druck, der sich aus dem nicht genügend reifen personalen Gleichgewicht ergibt.

Das bisher Gesagte könnte einen entgegengesetzten Eindruck von dem erwecken, was wir mit den letzten Betrachtungen zu zerstreuen versuchten, nämlich den Eindruck, daß unser Herangehen an die Sache die ethische Beurteilung (das ethische Werturteil) nicht von der biologischen, sondern von der psychischen (gefühlsmäßigen) Sphäre abhängig macht. Tauschen wir hier nicht die biologistische Version des sogenannten naturalistischen Fehlschlusses gegen seine psychologistische Version aus? Diesem Vorwurf wollen wir den letzten Teil des vorliegenden Beitrages widmen.

Wir haben bereits erwähnt, daß die Sprache des Leibes, wie jede andere Sprache, eine adäquate Beziehung zwischen ihren Feststellungen und der Wahrheit der Dinge voraussetzt. Es mag scheinen, daß dies im Widerspruch steht zu einer anderen Feststellung steht, daß wir eine bestimmte Tatsache und ihre Bedeutung vor uns haben, die so eng miteinander verbunden sind,

daß sie nicht voneinander getrennt werden können. Um diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen, müssen wir drei Bedeutungen des Aktes unterscheiden.

Es gibt eine Bedeutung, die objektiv zum Akt gehört, unabhängig von jeder subjektiven Beurteilung. Dies ist die eigentliche, auf der Ebene der Sprache des Leibes ausgedrückte Bedeutung.

Es gibt eine weitere, die wir dem Akt subjektiv zuschreiben und die mit seiner objektiven Bedeutung mehr oder weniger übereinstimmen mag. Es gibt z.B. die objektive Bedeutung des Geschlechtsaktes (ein unbedingtes Selbst-Geschenk) und eine subjektive, die den einzelnen Akten beigelegt wird und die – mehr oder weniger ernstlich – von der objektiven Bedeutung abweichen kann, bis hin zum Ausdrücken von Verachtung und Haß (so wie es eine objektive Bedeutung des italienischen Wortes „ancora" (Anker) und eine subjektive Bedeutung gibt, die ein unerfahrener Sprecher mit beschränkten Kompetenzen ihm zuschreiben und damit von der Norm abweichen kann: z.B. die Bedeutung des Wortes „ancora" – „noch").

Und schließlich gibt es den objektiven Kontext, in dem die Bedeutung mit Hilfe der Sprache des Leibes ausgedrückt wird und der mir sagt, ob das, was ich ausdrücke, angemessen und objektiv wahr ist oder nicht. Es ist durchaus möglich, daß ich unter Benutzung der Sprache des Leibes eine Bedeutung ausdrücken will, die der Wirklichkeit überhaupt nicht entspricht. In jeder unangemessenen Liebe z.B. wird versucht, in der Sprache des Leibes dem anderen (der anderen) zu sagen: „Ich gehöre dir restlos", wobei man diese Bedeutung sogar innerlich empfinden mag, was aber unter Bedingungen geschieht, unter denen dieses Bekenntnis objektiv unwahr ist, weil man schon einer anderen Frau oder einem anderen Mann gehört oder eine Mission höheren Ranges zu erfüllen hat. Wir haben es hier nicht mit einem Nichtübereinstimmen von subjektiver Sprachbenutzung und Wirklichkeit zu tun, sondern eher mit einem Nichtübereinstimmen von Sprache und Wirklichkeit selbst. Ich sage: „Ich gehöre dir restlos" und will das auch wirklich sagen, aber diese Feststellung entspricht eben nicht der Wahrheit.

Die Analyse der Sprache des Leibes kann mir viel darüber sagen, ob bestimmte Verhaltensweisen adäquat oder nicht adäquat sind, bestimmte Bedeutungen zum Ausdruck zu bringen; aber sie sagt mir in letzter Instanz nicht, welches Verhalten der gegebenen Situation objektiv, auf adäquate Weise, entspricht. Denn das ist eine der Ethik zufallende Aufgabe.

Dennoch ist die Sprache des Leibes nicht gleichgültig für die Ethik, weil sie ihr Elemente liefert, die sie – im Namen der Affirmation, die der Wahrheit von was auch immer gebührt – in ihre Beurteilung einfließen läßt. Denn die Ethik versucht in ihrem Wesen die ganze Wirklichkeit des menschlichen Aktes zu umschließen, und jeder Beitrag, der ihr besser zu verstehen ermöglicht, auf welche Weise sich die Komplexität des Aktes artikuliert, hilft ihr,

die Wahrheit von der Handlung der menschlichen Person besser zum Ausdruck zu bringen. Die Freiheit und Liebe des Menschen müssen in der Sprache des Leibes und ihrer Wahrheit zum Ausdruck kommen; sie können ihr keine Gewalt antun und sie zur Lüge zwingen, ohne selbst zu entarten. Der Geschlechtsakt, der sich von der Möglichkeit und objektiven Richtigkeit des Schaffens einer Schicksalsgemeinschaft loslösen will, bedient sich zu Unrecht der Sprache des Leibes, die besagt: „Ich gehöre dir restlos". Er beabsichtigt wohl zu sagen „Ich gehöre dir restlos". Aber diese Deklaration ist falsch, nicht weil sie der Sprache des Leibes selbst Gewalt antäte, sondern weil es nicht wahr ist, daß „ich dir restlos gehöre", unabhängig von den Motiven, die das Erfüllen der deklarierten Zugehörigkeit unmöglich machen.

Der von *Humanae Vitae* erörterte Fall scheint mir in gewissem Sinne ein anderer zu sein. Hier – im Falle des legal verheirateten Paares – will der Akt subjektiv sagen: „Ich gehöre dir restlos", und die ganze objektive Situation erlaubt diese Deklaration durchaus; aber in Wirklichkeit bedeuten die hier geäußerten Worte objektiv etwas anderes. Sie bedeuten nämlich: „Ich benutze deinen Körper, um meine Lust zu befriedigen", wodurch die wesentliche Dimension der Schaffung eines gemeinsamen Schicksals arbitral ausgeschlossen wird. Obwohl ich im guten Glauben bleibe, wenn ich meine subjektive Bedeutung des Aktes konstituiere, und diese subjektive Bedeutung sich sogar gesellschaftlicher Akzeptanz erfreuen kann, hört die ursprüngliche Bedeutung des Aktes dennoch nicht auf, in den Tiefenschichten des Lebens und Bewußtseins der Person gültig zu bleiben, so daß diese desintegriert, das Praktizieren und spontane Verstehen der Sprache des Leibes erschwert und sogar der Zugang zu der von ihr zum Ausdruck gebrachten Welt der Werte versperrt wird. Hier ist die Verlogenheit oder der nicht adäquate Charakter des Aktes eine Konsequenz der vorherigen Verfälschung der Sprache des Leibes. Deshalb gewinnt diese Sprache auch für die moralische Beurteilung des Aktes ein so starkes Gewicht. Der Akt bleibt eigentlich unerfüllt: denn ich spreche das nicht aus und affirmiere das nicht, was die Situation objektiv erfordern würde und was ich ja schließlich subjektiv auch sagen und zum Ausdruck bringen will.

Die Reflexion über die Sprache des Leibes, wie sie in diesem Text vorgestellt wurde, kann meiner Meinung nach zu einem wichtigen Beitrag zur Bereicherung der Reflexion über die Enzyklika *Humanae Vitae* werden.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

Jerzy BAJDA

PERSON UND GEWISSEN – IM VERHÄLTNIS ZUR WAHRHEIT UND AUTORITÄT

Christus spricht durch die, die er sendet und mit denen er sich identifiziert – den Worten entsprechend: „Wer euch hört, der hört mich" (Luk. 10, 16). In diesem Zusammenhang ist die Verkündigung sittlicher Wahrheiten nicht nur ein Verkünden ethischer Theorien, sondern ein Bekanntmachen der göttlichen Gebote.

1. EINFÜHRENDE PRÄMISSEN

1.1. MENSCH UND WAHRHEIT

Das Verhältnis des Menschen zur Wahrheit ist reichhaltiger und komplexer als die einfache Feststellung: „ens et verum convertuntur". Die Wahrheit als das innere Prinzip der Identität des Seienden mit sich selbst offenbart auf dem Niveau des personalen Seins einen neuen Aspekt. Dies ist die s u b j e k t i v e Dimension des Selbstseins, der E x i s t e n z i n d e r W a h r h e i t. Wenn das rein ontologische Menschsein auch nicht vom menschlichen Willen abhängt, so ist das mit der subjektiven Dimension des Seienden verbundene „In-der-Wahrheit-Sein" tiefgreifend und wesentlich vom menschlichen Willen abhängig. Denn dies ist ein Sein in der s i t t l i c h e n W a h r h e i t, die sich in der menschlichen Person durch den Akt und die Haltung des vom G e w i s s e n erleuchteten freien Willens erfüllt. Darüber hinaus wird in der personalen Existenz die Dimension des einen charakteristischen Zug des Abbild-Gottes-Seins darstellenden G e s c h e n k s offenbar. Diese Dimension des Geschenks verweist zugleich darauf, auf welche Weise die Wahrheit des Seienden an die Subjektivität des Menschen adressiert ist. In der menschlichen Person ist d i e W a h r h e i t a n d i e F r e i h e i t a d r e s s i e r t, d.h. an die personale Fähigkeit des L i e b e n s. Im Herzen des Menschen soll sich die A n t w o r t a u f d a s G e s c h e n k G o t t e s herausformen. Dies soll eine Antwort der Liebe sein, die in der H i n g a b e a n G o t t ihren Ausdruck findet. Es ist gerade die Wahrheit des personalen Seins, die eine solche Antwort fordert.

1.2. GEHEIMNIS DER PERSON UND DES GEWISSENS

Die L i e b e s a n t w o r t, von der die Rede ist, besitzt eine D o p p e l s t r u k t u r, die in der symbolischen Natur des Geschenks enthalten ist: d e r M e n s c h a l s G e s c h e n k d e r L i e b e G o t t e s o f f e n b a r t g l e i c h z e i t i g s i c h s e l b s t u n d G o t t. Er ist das Wort, mit dem Gott selbst zu ihm (dem Menschen) spricht. Und die gesamte Menschheit ist aufgerufen, ein Wort der Gott gegebenen Antwort zu werden. Die Wahrheit des Geschenks als Symbol ist einzig und unteilbar. In gewissem Sinne ist der Mensch Gott und sich selbst dieselbe Antwort schuldig – ohne sich selbst mit Gott zu vermischen und ohne sich selbst in der Gestalt der Antwort Gott entgegenzustellen.

Hier berühren wir das tiefe Geheimnis der Person: ihre sich im Gewissen offenbarende sittliche Dimension. Das Gewissen ist die Instanz, gegenüber der der Mensch die Antwort, die er Gott schuldig ist, zum Ausdruck bringen soll. Der Akt des Gehorsams dem Gewissen gegenüber bedeutet Gehorsam gegenüber Gott. D i e A u t o r i t ä t d e s G e w i s s e n s i s t d i e O f f e n b a r u n g u n d V e r k ü n d i g u n g d e r A u t o r i t ä t G o t t e s i m Z e n t r u m d e r m e n s c h l i c h e n P e r s o n. Die Autorität Gottes steht hinter der Autorität des Gewissens und erlaubt es letzterem nicht, der Knechtschaft usurpatorischer menschlicher Autoritäten, die sich an die Stelle Gottes und der Wahrheit setzen wollen, zu verfallen.

Der Zusammenhang, der zwischen dem Gewissen und Gott besteht, beleuchtet die Verbindung von Wahrheit und Güte. Die menschliche Vernunft, die die Basis des Gewissens darstellt, strebt nach der Erkenntnis der Wahrheit, die auch eine Wahrheit über das Gute ist, das dem Menschen aufgetragen wurde. Die definitive Dimension dieser Wahrheit berücksichtigt das Verhältnis zu Gott, der höchsten Wahrheit und des höchsten Gutes. Das Verlangen nach dem Verstehen des Seins führt letzten Endes zu Antworten und Erklärungen metaphysischer Art. Je klarer der Mensch Gott erkennt, desto besser erkennt er das dem Wesen und der Würde des Menschen entsprechende sittlich Gute. Dagegen verfallen diejenigen, die Gott nicht kennen, insbesondere wenn sie ihn nicht erkennen wollen, in vielfältige sittliche Irrtümer. Es ist auch eine Rückkopplung feststellbar: ein niedriges Niveau der Moral erleichtert die Annahme irriger Konzeptionen Gottes, der Welt und des Menschen. Vor allem deshalb war der Mensch geneigt, sich selbst zu vergötzen, seine Freiheit oder Vernunft zu verabsolutieren – oder aber ganz im Gegenteil dazu sich mit der Reduzierung seines Menschseins auf ein anonymes Substrat kosmischer, historischer oder pantheistischer evolutionärer Mega-Prozesse abzufinden.

D i e s i t t l i c h e W a h r h e i t s t e h t i n e n g e m Z u s a m m e n h a n g m i t d e m V e r h ä l t n i s d e s M e n -

s c h e n z u m A b s o l u t e n. Die spezifisch menschliche Aktivität, in der dich der Mensch als die Quelle der eigenen Taten erweist (d.h. als die Quelle der eigenen personalen Erfüllung) und die die Außergewöhnlichkeit des Menschen unter den geschaffenen Wesen beweist, legt gleichzeitig Zeugnis ab von der Abhängigkeit des Menschen von Gott. Denn der Mensch kann nur innerhalb einer moralischen Ordnung wirken; er kann durch seinen Willensakt nicht bewirken, daß der Unterschied von Gut und Böse aufhört zu bestehen. Diese Größe und diese Kleinheit des Menschen stammt daher, daß er ein geschaffenes Wesen ist.

1.3. GEWISSEN UND „ABBILD GOTTES"

Die göttliche Offenbarung erklärt das oben aufgezeigte Verhältnis genauer, wenn sie den Menschen als lebendiges Abbild Gottes darstellt, der mit seiner Existenz, mit seiner ganzen Wirklichkeit und Wahrheit von Gott spricht, der sein Zeichen ist. Dies ist die Wahrheit des Menschseins und nicht etwa eine Art religiöser „Zusatz" zur Anthropologie. Dank dessen ist der Mensch durch sein ganzes Sein auf Gott bezogen und kann nicht umhin, sich auf ihn zu beziehen – auf diese oder eine andere Weise, d.h. positiv oder negativ – wenn er seine sittlichen Wahlentscheidungen trifft. Deshalb ist das Tun des Guten ein Lobpreis Gottes und die falsche sittliche Wahlentscheidung (die Sünde) eine Ablehnung Gottes. Die Sünde ist eine Wahl von etwas anderem als Gott, eine Aneignung des göttlichen Geschenks mit Ablehnung des Schenkenden. In diesem Sinne führt die Sünde (jede Sünde) zum Götzendienst und trägt den Keim eines falschen Kultes in sich. Schon der unbedingte Charakter der Knechtschaft, in die der Mensch beim Sündigen gerät, zeugt von der absoluten Huldigung der Person vor dem anstelle Gottes gewählten Wert (Pseudowert).

2. QUELLEN DER AUTORITÄT DES GEWISSENS

2.1. DIE WAHRHEIT ALS GRUNDLAGE DER AUTORITÄT DES GEWISSENS

Das Gewissensurteil ist mit einer gewissen Autorität ausgestattet, die im unbedingten Charakter des Gebotes („du mußt, du sollst") oder Verbotes („du darfst nicht", „das ist böse") zum Ausdruck kommt. Dieser obligatorische Charakter steht außer Zweifel, und sein Gewicht zeigt sich in einer unendlichen Reihe von Tatsachen der sittlichen Erfahrung auf unmittelbare und augenfällige Weise.

Das erste und unmittelbare Element, das in dieser Erfahrung bemerkt werden kann, ist die Augenfälligkeit und Kraft der Wahrheit. Denn das

Gewissensurteil ist ein E r k e n n t n i s a k t, ein Befinden über die Wahrheit der Handlung, eine Feststellung, daß die gegebene Handlung eben eine solche ist: eine gute oder eine böse, eine gesollte oder eine verbotene. D i e A u t o r i t ä t d e s G e w i s s e n s ist mit der Wahrheit verbunden, sie ist eine A u t o r i t ä t d e r W a h r h e i t, das bewirkt, daß die dem Gewissensakt zukommende Normativität sich als eine für die Person innere, als eine inner-subjektive Normativität offenbart. Die Erkenntnis der Wahrheit ist die innere Vollkommenheit des Erkenntnisvermögens. Auf diese Weise wird die im Gewissen affirmierte Wahrheit zur inneren Vollkommenheit des Subjekts. Dadurch teilt sich die Würde und Autorität der Wahrheit auf bestimmte Weise dem Subjekt selbst mit.

Das Gewissen erhebt den Menschen auf besondere Weise über die sichtbare Welt: der Mensch ist „sein eigener Herr", er ist „sui iuris". Der Gewissensakt, der ein G e h o r s a m s a k t gegenüber der Wahrheit ist, ist zugleich der höchste Akt der S e l b s t v e r a n t w o r t u n g, des H e r r s c h e n s und V e r f ü g e n s ü b e r s i c h s e l b s t. Das Gewissen ist von diesem Gesichtspunkt aus der Gipfel der Person: denn der Mensch befiehlt sich selbst, wenn er sich mit dem Gewissensakt solidarisiert. Er ist sein eigener Herr, wenn er sein Handeln nach der im Gewissen erkannten und anerkannten Wahrheit ausrichtet. S o m a c h t a l s o n u r d i e W a h r h e i t d i e P e r s o n f r e i. Durch die Wahrheit wird der Mensch von innen, vom Herzen her, durch die Kraft motiviert, die das Leben seiner Seele darstellt, d.h. durch die Liebe zum Guten. Darin besteht die große Würde und unbegrenzte Entwicklungschance der menschlichen Person.

2.2. GOTT ALS DIE QUELLE DER AUTORITÄT DER WAHRHEIT

Die im Gewissen mit Macht und Autorität zu Wort kommende Wahrheit ist nicht anonym. Ihre Verbindung mit Gott ist nicht in einer abstrakten metaphysischen Formel beschlossen. Im Gewissen entdeckt der Mensch das göttliche Gesetz. Das Gewissen ist der Z e u g e und gleichsam der P r o p h e t G o t t e s im Herzen des Menschen, der dadurch zum D i a l o g mit seinem Schöpfer aufgerufen wird. Das im Gewissen erkannte g ö t t l i c h e G e s e t z trägt den Charakter eines p e r s o n a l e n G e r u f e n s e i n s. Die einfachste Form dieses Dialogs auf dem Boden des göttlichen Gesetzes sind die G e b o t e. Durch sie spricht Gott den Menschen persönlich an, jeden einzeln und ganz unmittelbar. Gott selbst erteilt den sittlichen Geboten seine Autorität: er selbst ist die letztendliche Wahrheit der Autorität des Gewissens, e r verbirgt sich hinter dem unbedingten, keiner Diskussion unterliegenden Charakter des Gewissensurteils. Das Gewissen ist der Abglanz der Autorität dessen, der die Macht über das Gewis-

sen hat, und auch die Macht hat, dem Gewissen durch die Autorität der Wahrheit selbst Befehle zu erteilen. Deshalb ist die Sünde gegen das Gewissen (d.h. gegen die Wahrheit!) immer auch Sünde gegen Gott.

2.3. DIE NOTWENDIGKEIT DES GEHORSAMS GEGENÜBER DER WAHRHEIT (IN DER EINEN WAHRHEIT!)

Die Würde, die sich aus der Teilnahme an der Wahrheit (in der einen Wahrheit!) ergibt, bringt eine unvermeindliche Konsequenz mit sich – den Gehorsam gegenüber der Wahrheit. Man darf die Schärfe dieses Elementes des Gehorsams nicht abmildern: dies ist ein sehr anspruchsvoller, radikaler Gehorsam. Nur um diesen Preis – des völligen Radikalismus des Gehorsams – kann sich der Mensch mit Recht rühmen, sich selbst gehorsam zu sein. Nur dann kann man sich mit der Wahrheit und ihrer Autorität identifizieren, wenn man sie auf den Knien empfängt, als Geschenk, als Wort und Offenbarung von Gott. Die Wahrheit ist das Wort des Dialogs mit Gott. Sie ist das Sacrum, das im Inneren des Sanktuariums des Gewissens wohnt. Die Wahrheit kann nicht zum Gegenstand des Besitzes werden, man kann sie sich nicht einverleiben oder manipulieren. Das Beispiel des Pilatus lehrt uns, zu welchen Folgen die Mißachtung der Wahrheit führen kann.

Durch den Gehorsam gegenüber der Wahrheit ist der Mensch also sich selbst gehorsam – durch denselben Akt, mit dem er (durch Identifizierung mit dem Gewissen) Gott gehorsam ist. Von diesem Gesichtspunkt aus gehört zum Wesen der S ü n d e die A n e i g n u n g d e r M a c h t ü b e r d i e W a h r h e i t, indem man ihre normative Macht sich selbst zuschreibt. Auf dieser Linie bewegt sich die Versuchung durch den ersten Verführer: „Ihr werdet sein wie Gott und Gut und Böse kennen". Wenn der Mensch sich in dieser Richtung bewegt, wird er zu einer traurigen Karikatur Gottes, oder exakter: zu einem Bild des Satans.

2.4. UNGEHORSAM GEGENÜBER DER WAHRHEIT UND DIE FOLGEN

Der Gehorsam gegenüber der Wahrheit in Liebe ist die höchste Form der Autoaffirmation. Konsequenterweise ist der Ungehorsam gegenüber der Wahrheit ein Angriff auf das eigene Sein, auf die eigene anthropologische Identität.

Das Übel der Sünde verursacht ein Zerreißen des menschlichen Wesens von innen her, das zum Tode führt. Der Beginn der Zerstörung ist eine Rebellion der Freiheit, die sich gegen die Wahrheit richtet: so hört der Mensch auf, der Wahrheit seines Menschseins gehorsam zu sein. Diese

Logik der Sünde bewirkt, daß der Mensch aufhört, moralisch er selbst zu sein, noch ehe er schließlich ganz aufhört zu sein (zu leben).

Gleichzeitig ist der Angriff auf die Wahrheit, die das menschliche Sein konstituiert, kraft seiner inneren Sprache ein Angriff auf das Göttliche im Menschen. Und da der Mensch ein Bild Gottes ist, können wir hier von einem Angriff auf Gott und auf seine Liebe sprechen, die die Quelle des Geschenks bildet. Wenn dies metaphysisch möglich wäre, würde die Sünde imstande sein, Gott zu töten. Sie vermag Gott an sich nicht zu schaden, besitzt aber die Macht, Gott im Menschen zu töten. Dieses mysterium iniquitatis offenbarte sich in der Verurteilung Christi zum Tode am vollständigsten. Dieses Urteil erwuchs aus der Logik der Sünde; es wurde aufgrund des radikalen Widerstandes gegen die Wahrheit ermöglicht. So wurde derjenige verurteilt, der in die Welt kam, um von der Wahrheit – und besonders von der Wahrheit über den Menschen – zu zeugen.

Die Sünde verursacht im Innern des Menschen eine tragische Zerrissenheit, deren letztendliche Folge der Tod ist. Der Tod ist es, der die Wahrheit der Sünde offenlegt. Dies wird auf dem Hintergrund von Golgatha außerordentlich überzeugend sichtbar. Der Gott-Mensch wählte den Gehorsam bis zum Tode, um auf diese Weise die Sünde der Welt zu beseitigen.

3. DIE ERLÖSUNG – EINE NEUE SITUATION FÜR DAS GEWISSEN

3.1. WAHRHEIT ALS GESCHENK (GNADE)

Im Geheimnis des Kreuzes enthüllte einerseits das Böse die ganze Schärfe seines Wesens und andererseits offenbarte sich die ganze Fülle der den Menschen wiederbelebenden Liebe und Gnade Gottes. Die Erlösung wurde zu einer „neuen Geburt" – „in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit" (Eph. 4, 24).

Von nun an ist Jesus Christus und das aus seiner Fülle gegebene Geschenk des Heiligen Geistes die neue und endgültige Wahrheit des Menschen. Diese neue Wahrheit wird als Geschenk der absoluten Liebe im Akt des „Glaubensgehorsams" angenommen. Der Ort der Vergegenwärtigung dieser Wahrheit ist die Kirche, und ihr Lehrer ist der Heilige Geist (vgl. Oss. Rom. 9, 1990, S. 18).

Das Gewissen des Menschen wird im Akt der Bekehrung kraft des Blutes Christi gereinigt (Hebr. 9, 14). Gleichzeitig ist die Bekehrung eine Hingabe der eigenen Existenz an Gott zum Eigentum, eine Selbsthingabe an den Dienst für Gott, ja an eine gewisse Knechtschaft der Liebe (Eph. 6, 6). Aus diesem Grunde ist die Gottesfurcht ein notwendiger Bestandteil der Gewissenserziehung (1. Petr. 3, 16).

Der Glaube bringt neues Licht mit sich, das die volle Erkenntnis der neuen Lebensform ermöglicht: „Der Sohn Gottes ist gekommen und hat uns den Sinn dafür gegeben, daß wir den Wahrhaftigen erkennen. Und wir sind in dem wahrhaftigen Gott, in seinem Sohn Jesus Christus. Dieser ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben" (1. Joh. 5, 20).

3.2. DIE KIRCHE ALS GNADE FÜR DAS GEWISSEN

Die ganze Frucht der Erlösung wird in der Kraft des gesandten Heiligen Geistes auf die Kirche ausgegossen. Die Kirche ist die Vergegenwärtigung und Verwirklichung des Erlösungswerkes in der personal-gemeinschaftlichen und historisch-eschatologischen Dimension. Die Kirche ist das universale Sakrament des Heils, das die reale Gegenwart Christi und seiner Gnade in alle Dimensionen des Menschseins hineinträgt.

Welche Bedeutung hat das für unser Problem? Erfreut sich der Christ automatisch vollkommener Freiheit, fehlerloser Erkenntnis und vielleicht sogar Sündlosigkeit? Nein. Der Christ ist zum Sieg aufgerufen, und die Siegeschancen sind durchaus real, aber er muß gegen die Sünde, die Leidenschaften, den Satan und die Welt kämpfen. Die Garantie des Sieges und die Strategie des Kampfes steht in engem Zusammenhang mit dem Mysterium des Kreuzes, d.h. mit dem Gehorsam Christi, mit seiner (und meiner) Demut, Geduld, Entsagung, Bereitschaft zur totalen Selbstaufgabe im Geschenk, im Opfer aus Liebe und um den Willen des Vaters zu erfüllen.

Dem Christen steht ein unermeßlicher Reichtum der Gnaden zur Verfügung, aber diese Gnaden werden ihm nur unter der Bedingung zuteil, daß er alles, sogar s i c h s e l b s t, sein erlöstes Menschsein, als G e s c h e n k i n J e s u s C h r i s t u s a u s d e r H a n d G o t t e s, d e s V a t e r s, e m p f ä n g t. Nur diese Haltung schützt ihn vor der List des Hochmutes, vor den Sophismen der Sünde und den Fallen des Satans. Das ganze sittliche Gesetz empfängt der Mensch im Akt des „G l a u b e n s g e h o r s a m s", denn die ganze Wahrheit des Menschseins wurde in C h r i s t u s n e u o f f e n b a r t und gehört zum M y s t e r i u m d e r K i r c h e.

Die Verkündigung des Evangeliums ist eine Gnade, die es allen ermöglicht, das Geschenk des Heils und das damit verbundene Geschenk der Freiheit anzunehmen. Diese n e u e F r e i h e i t bringt die Fähigkeit und zugleich den Aufruf mit sich, ein r e i n e s G e s c h e n k f ü r G o t t z u w e r d e n. Das in der Struktur der Kirche gegenwärtige Element der Autorität gründet sich ausschließlich auf die Wahrheit der Worte Christi und stellt eine Gnade dar, dank derer die Wesenszüge des göttlichen Bildes im sichtbaren und gemeinschaftlichen Bereich wiederhergestellt werden können. Es geht sowohl um d i e i n n e r e E i n h e i t d e r

Person als auch um die Einheit der Gemeinschaft. Ohne diesen wesentlich auf die Anerkennung der Autorität gestützten Zug wäre die Kirche (=die Gemeinschaft der Gläubigen) nicht imstande, ihre volle Identität zu erreichen. Mehr noch, sie wäre nicht völlig eine erlöste Gemeinschaft, weil sie nicht völlig sowohl an der Erniedrigung als auch an der Verherrlichung Christi teilhaben würde.

In diesem Lichte ist es klar, daß die Autorität der Kirche eine innere Stärkung des Gewissens der einzelnen Christen darstellt, die dadurch befähigt werden, eine theologale Glaubenshaltung herauszubilden. Und nur dadurch sind sie imstande, das ihnen verkündigte Wort Gottes authentisch anzunehmen und an den Sakramenten der Kirche teilzunehmen. Ohne diese Autorität wäre es unmöglich, das Wort Gottes in seiner ganzen Wahrheit und Kraft zu hören, und unmöglich wäre auch die Theologie; denkbar wäre höchstens eine Art Religionsphilosophie. Christus spricht durch die, die er sendet und mit denen er sich identifiziert – den Worten entsprechend: „Wer euch hört, der hört mich" (Luk. 10, 16).

In diesem Zusammenhang ist die Verkündigung sittlicher Wahrheiten nicht nur ein Verkünden ethischer Theorien, sondern ein Bekanntmachen der göttlichen Gebote. Christus erleuchtet das Gewissen auch durch die Kirche und ihre ganze Unterweisung, die logisch und organisch mit den Sakramenten verbunden ist. Der so angenommene Aufruf Gottes, der an die Herzen der Gotteskinder gerichtet ist, stellt ein inneres Element des geistigen Lebens der Person dar und hat nichts mit einer Heteronomie zu tun.

4. DIE VERSUCHUNG DES GEWISSENS

4.1. DAS GEWISSEN IN DER SITUATION DES IRRTUMS

Verschiedene äußere und besonders innere Faktoren können bewirken, daß das Gewissen an der Wahrheit vorbeigeht. Es ist bekannt, daß der Intellekt die Wahrheit nicht schafft, sondern ergreift. Daher ist es möglich, daß der Gewissensakt, selbst der als sicher erlebte, die objektive Wahrheit verfehlen kann. Normalerweise geschieht dies ohne die Schuld des Subjekts, das sich ganz einfach seine Umstände nicht klargemacht hat. Das Gewissensurteil verliert dann nicht an Autorität, weil das sichere, wenn auch irrende Gewissen weiterhin (mittelbar) an der Autorität der Wahrheit teilhat.

Eine andere Situation entsteht, wenn wir es mit einem verschuldeten Irrtum zu tun haben, selbst wenn im Subjekt der Zustand der subjektiven Gewißheit weiterbesteht. Dies ist kein rechtes Gewissen mehr, und ihm

kommt die aus der Wahrheit stammende Autorität nicht mehr zu. Es ist ein krankes Gewissen, das der Heilung durch Rückkehr zur Wahrheit, ja eigentlich durch Umkehr bedarf. Diese wiederum ist nur möglich, wenn sich der Mensch erneut über die Tatsache seines Irrtums bewußt wird und es sich zur Pflicht macht, die Wahrheit zu suchen und bei ihr zu bleiben. Die Bewußtmachung des Irrtums und der sich daraus ergebenden Verpflichtung schafft eine neue Situation: d e r I r r t u m k a n n ü b e r w u n d e n w e r d e n, u n a b h ä n g i g d a v o n, o b e r v e r s c h u l d e t w a r o d e r n i c h t. Wie auch immer, es entsteht ein neuer, sicherer Gewissensakt, dem Gehorsam geleistet werden muß.

Eine andere Frage ist es, ob die Reaktion des Menschen in einem solchen Fall immer korrekt sein wird. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Mensch seinen Irrtum nicht korrigieren, sondern infolge seiner sittlichen oder psychischen Lähmung oder auch unter dem Druck seiner Umwelt beibehalten will und daß er ihn, nun schon in Form einer Gewohnheit, in seinem Handeln kontinuiert. Es kann eine spezifische Haltung des Starrsinns entstehen, die zu ihrer Rechtfertigung nach eigenen Gründen suchen sowie eine eigene Wahrheitstheorie und ein eigenes Autoritätsverständnis schaffen wird. So entstehen scheinbar richtige Theorien vom Recht auf die eigene Überzeugung, ja es entsteht sogar – was ein gewisses Kuriosum ist – die Theorie vom „Recht auf Irrtum". Letztere würde ein Recht darauf bedeuten, sich von einer mit der objektiven Meinung der insbesondere mit der unveränderlichen, autoritativen Lehre der Kirche ganz eindeutig nicht übereinstimmenden Meinung leiten zu lassen.

Eine solche Hypothese wäre nur dann logisch möglich, wenn man voraussetzen würde, daß die (sittliche) Wahrheit nicht als Inhalt der objektiven Erkenntnis existiert bzw. unerkennbar ist oder sich in Abhängigkeit von den Bedingungen ändert. Paradoxerweise stützt sich diese Hypothese auf Argumente soziologisch-statistischer Art, die Beobachtungen w e i t e r h i n als streng subjektiv erachteter sittlicher Überzeugungen und Haltungen entstammen. Es ist interessant zu sehen, wie sehr der extreme sittliche (Erkenntnis-) Subjektivismus geneigt – oder gezwungen? – ist, mit dem Soziologismus und Positivismus bei der Schaffung einer Theorie des Gewissens zusammenzuarbeiten. Von da ist es nur noch ein Schritt zur S e l b s t e n t f r e m d u n g (A u t o - A l i e n a t i o n) d e s G e w i s s e n s und zur Ü b e r t r a g u n g seiner g a n z e n A u t o r i t ä t a u f d i e „G e s e l l s c h a f t" o d e r d a s „K o l l e k t i v".

4.2. DAS GEWISSEN IN DER KNECHTSCHAFT DER PSEUDO-AUTORITÄT

Wenn der Mensch wirklich in diese Richtung geht (wie hier geschildert wurde), gerät das Gewissen in die Fänge eines Mythos bzw. eines Pseudo-Absolutums. Auf diese Weise „extrema se tangunt" und der Wille zur Befreiung des Gewissens von der Ergebung in die Wahrheit endet mit einer S e l b s t k n e c h t u n g d u r c h L ü g e (durch die Selbstverlogenheit, Selbstbelügung). Von nun an unterliegt das Gewissen immer leichter verschiedenen Manipulationen und Formen der Steuerung. Aber selbst in dieser dramatischen Situation hören die Kirche und ihre Lehrautorität nicht auf, eine G n a d e und unschätzbare C h a n c e für das Gewissen zu sein, und sie bleibt der einzige, unveränderliche und objektive B e z u g s p u n k t f ü r j e d e n, d e r n a c h d e r W a h r h e i t s u c h t. Die Bedingung dafür, diese Gnade – und Chance – nutzen zu können, ist ein w e n i g s t e n s m i n i m a l e r G l a u b e a n d e n ü b e r n a t ü r l i c h e n C h a r a k t e r d e s k i r c h l i c h e n L e h r a m t e s.

Eine neue Schwierigkeit entsteht jedoch dann, wenn der Mensch versucht, den Zustand des „unüberwindbar irrenden" Gewissens in den Rang einer Institution zu erheben, die mit einer eigenen, unabhängigen Autorität ausgestattet ist, welche sich der Autorität der Kirche und der vom Lehramt der Kirche verkündigten Wahrheit widersetzen kann. Es ist erstaunlich, daß ähnliche Ansichten von Leuten vertreten werden, die sich gleichzeitig für Mitglieder der Kirche halten. Eine solche Haltung des Widerspruches (bzw. des Protestes gegen das Lehramt) setzt voraus:

– das Bewußtsein des Dissenses von Kirche und privatem „Gewissen",

– das Bewußtsein der Möglichkeit des Irrtums auf einer der beiden Seiten (was in der Tatsache des Dissenses implizit enthalten ist),

– die Willkür bei der Wahl einer bestimmten Ansicht mit dem unvermeidlichen Risiko des Irrtums,

– das Treffen dieser Wahl gestützt ausschließlich auf die subjektive Überzeugung, die nicht absolut gleichbedeutend ist mit dem Akt der objektiven Erkenntnis der Norm,

– das Stellen der eigenen, subjektiven Autorität über die Autorität der Kirche und ihres Lehramtes,

– und schließlich noch die Forderung nach Veränderung der Lehre der Kirche nicht wegen objektiver Gründe, sondern aus subjektiven Motiven.

Moralisch und logisch gesehen ist es unmöglich, daß es ein unüberwindbar irrendes Gewissen in bewußter Opposition zur Wahrheit gibt, von der man weiß, daß sie offiziell von der Kirche verkündet wird, wenn man sich gleichzeitig für ein Mitglied der Kirche hält. In einer solchen Situation besteht nur diese Alternative: entweder ist das irrende Gewissen überwindbar, d.h. es ist ein zweifelhaftes Gewissen (aus der Natur des Gewissens

ergibt sich, daß ein unüberwindbarer Irrtum nur bei völliger Unwissenheit darüber möglich ist, daß die Kirche etwas anderes lehrt), oder aber es handelt sich hier um den Zustand einer freiwilligen Verblendung des Gewissens, was der Sünde gegen den Heiligen Geist nahekäme. „Aber weil ihr sagt: «wir sehen», bleibt eure Sünde" (Joh. 9, 41).

Die Hypothese vom unüberwindbar irrenden Gewissen bei gleichzeitiger bewußter Affirmation seines Irrtums (in bewußter Opposition zur Lehre der Kirche) entstand als Ansicht einer gewissen Gruppe von Leuten, die ihre „private" Überzeugung so formulieren, daß sie unter einem Gesichtspunkt erstaunlich einheitlich erscheint: unter dem Gesichtspunkt des Widerspruches gegen die Lehre der Kirche. Gleichzeitig wird der quantitative Umfang dieses Widerspruchs hier als Beweis für die Richtigkeit des Standpunktes angesehen. Mehr noch, die Verfechter dieser Ansicht meinen, das Charisma der Unfehlbarkeit wäre auf sie übergegangen und deshalb würden jetzt sie darüber entscheiden, was die Kirche als Gegenstand des Glaubens vorlegen darf und was nicht.

Auf diese Weise ist in Opposition zur Kirche eine neue Lehrautorität (oder besser: ein „alternatives Lehramt") entstanden. Dabei handelt es sich jedoch nicht um die Autorität der Wahrheit, sondern um die Autorität der Meinung des Kollektivs selbst, um eine Autorität des soziologischen Kalküls. Wir haben es hier mit einem Teufelskreis zu tun, in dem die Autonomie des subjektiven Gewissens und die Autorität des Kollektivs gefangen sind: die eine begründet die andere nach dem Prinzip „petitio principii", weil es hier an der Transzendenz der Wahrheit fehlt, die es ermöglichen würde, aus diesem Zirkel der gemeinsamen Verlogenheit und gemeinsamen Knechtschaft auszubrechen! „Wenn nun das Licht, das in dir ist, Finsternis ist, wie groß wird dann die Finsternis sein!" (Matth. 6, 23).

4.3. DAS ELEMENT DER IRRATIONALITÄT IM PROZESS DER FLUCHT VOR DER WAHRHEIT

Das Gewissensurteil hat neben seinem normativen Charakter einen Aspekt der Urteilssprechung, d.h. es brandmarkt das Böse, wenn es getan wurde. Die unmittelbare Erfahrung des Bösen löst Angst aus, wovon die ständige Erfahrung der Menschheit seit Adam, dem ersten Menschen, Zeugnis ablegt. Die sich selbst überlassene Angst weckt irrationale Impulse zu sittlich ambivalenten Handlungen. Dies ist eine spontane Reaktion des Selbstschutzes, die die Quelle der Angst nicht beseitigt, sondern versucht, das psychische Phänomen selbst zu neutralisieren, indem die Methode der Flucht gewählt

wird; in der Regel ist das eine Flucht vor der Stimme des Gewissens, die als die Hauptquelle der psychischen Beunruhigung empfunden wird. Eine solche Flucht vor dem Urteil des Gewissens und der in ihm enthaltenen Wahrheit ist psychologisch möglich, insofern sie eine „Ersatzwahrheit", wenigstens eine scheinbare, zum Ziel hat, die es ermöglicht, die Quelle (den Ursprung) des Bösen auf für sie unschädliche Weise zu identifizieren. Eine solche Ersatzursache können Leidenschaften, ein anderer Mensch oder die Umwelt sein: die Quelle des Bösen liegt dann exakt außerhalb des Subjekts der Tat. Auf diese Weise muß die Definition der Sünde geändert und deren Wesen auf das Niveau des ontologisch Bösen reduziert werden, oder die Sünde muß als „notwendiges Übel" verstanden und schließlich vollständig „erklärt" werden, womit das Subjekt von der sittlichen Verantwortung befreit wird.

Die Veränderung der Definition der Sünde impliziert eine Veränderung des Begriffes der Freiheit, wenn diese nicht überhaupt auf Null reduziert wird. Die Flucht von der Wahrheit des Gewissens führt zur Ausschaltung des Gewissens als eines die subjektive Dimension der menschlichen Moral gestaltenden Faktors. An seine Stelle tritt ein Ersatzmechanismus des psychischen Selbstschutzes, der den Wünschen seines Besitzers entsprechend programmiert wurde. Dieser Mechanismus wird durch die Idee einer völlig autonomen, ja „kreativen" Freiheit gesteuert, gegen die die objektive normative Wahrheit völlig hilflos ist, weil sie aus dem Kreislauf dieses Mechanismus der Selbstrechtfertigung völlig eliminiert wurde.

Tragisch ist in diesem Geisteszustand, daß sich der Mensch in sich selbst verschließt, im Kreise seiner eigenen subjektiven Ideen, die er nicht objektiv verifizieren kann. Damit verurteilt er sich zu absoluter Einsamkeit, die eine radikale Negation des Heils darstellt. D e r M e n s c h i s t b e m ü h t, d i e W a h r h e i t z u „s c h a f f e n", a b e r o h n e K o n t a k t m i t d e r W i r k l i c h k e i t! Der in diesem Schema eingeschlossene Mensch muß sich damit abfinden, daß er nur der Autor seiner „Absichten" ist, nicht aber der Autor seiner Taten. In dieser Hypothese sind sie lediglich die „Resultante" mannigfaltiger Determinismen, die moralisch nicht qualifizierbar (in moralischer Hinsicht gleichgültig) sind. Sie sind lediglich einer sekundären ästhetisch-kulturellen Aufmachung unterworfen, ähnlich wie sich die Natur technologischen „Veredlungsoperationen" unterwirft.

Auf dem Hintergrund obiger Analyse ist es verhältnismäßig leicht zu verstehen, daß d e r b e w u ß t e W i d e r s t a n d g e g e n d i e W a h r h e i t u n v e r m e i d l i c h z u r v ö l l i g e n Z e r s t ö r u n g d e r P e r s o n a l s S u b j e k t d e r M o r a l f ü h r e n m u ß.

5. STATT EINES SCHLUSSES

Das ist dieser Äußerung angesprochene Problem ist viel zu ernst, als daß man es im Rahmen eines schließlich kurzen Referates völlig abhandeln könnte. Wir berühren hier ein undurchdringliches Geheimnis des Menschenherzens. Die Heilige Schrift wirft zwar viel Licht auf das Problem des Widerstandes des auserwählten Volkes gegen die Personale Wahrheit, die Jesus Christus darstellt; aber die Offenbarung läßt den tiefsten Abgrund des Menschenherzens weiterhin respektvoll im Schatten und überläßt Gott alle Möglichkeiten einer endgültigen Lösung dieses dramatischen Kampfes um die Menschenseele, um das menschliche Gewissen. Gott hat alles getan, damit der Mensch in diesem historischen und eschatologischen Zusammenstoß von Gut und Böse die ihm als bewußtes und verantwortliches Subjekt zukommende richtige Rolle spielen kann. Es liegt nicht in unserer Macht, die Wege der göttlichen Gnade, die – von innen! – an das Sanktuarium der menschlichen Freiheit anklopft, bis zum Ende auszuleuchten. Niemand außer dem Heiligen Geist kann der Regisseur in diesem Drama sein. Aber das bedeutet nicht, man könne in der Finsternis versinken, um Erbarmen zu finden. Die Aufgabe der Kirche besteht in der Verkündigung der Wahrheit, der ganzen Wahrheit. In diesem Kontext ist es die Aufgabe der Theologie, Zeugnis abzulegen von der Wahrheit: Zeugnis abzulegen von dem, der die Wahrheit ist.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

Bischof Kurt KRENN

DIE AUFERSTEHUNG DER KIRCHE IN OSTEUROPA UND IHRE KENOSIS

In Zeiten der Freiheit und Wohlfahrt ist der Glaube versucht, sich mit allen möglichen humanen Gütern gleichzusetzen, woraus auch die Mißverständnisse um das Wesen und den Auftrag der Kirche entstehen können.

1. DIE „KENOSIS" DER KIRCHE: EINE THEOLOGISCHE LEKTION

Das Übermaß der Freuden- und Freiheitsgefühle hat in Europa wieder das Maß einer etwas skeptischen Normalität. Vieles hat sich in jüngster Zeit ereignet und verändert, was zum Träumen vom ewigen Frieden, von menschenwürdiger Freiheit, von größerer Gerechtigkeit und von einer neuen Weltordnung einlud. Manches Erträumte zeigt nun seine Mühen und Schwierigkeiten, manches erwies sich als Täuschung, manches ist in frühere Zustände zurückgefallen; manches aber ist geblieben und beginnt Hoffnung zu geben. Wenn auch große Veränderungen geschehen sind, stehen für Ost- und Westeuropa die großen Entscheidungen noch aus. Zunächst wollte es so scheinen, als wäre der Marxismus-Leninismus damit überwunden und abgeschlossen, daß freie Marktwirtschaft, Mehrparteiendemokratie, Menschen- und Bürgerrechte u.a. eingeführt werden. Die ersten Überlegungen nach den großen politischen Veränderungen in Osteuropa schienen im wesentlichen nichts anderes anzustreben, als die politischen und wirtschaftlichen Ordnungen Westeuropas einfach auch auf Osteuropa auszudehnen. Gewiß war man sich vieler Übergangsschwierigkeiten bewußt, dennoch sah die Zukunft nur wie eine Vergrößerung der westeuropäischen Ordnung durch Hinzufügung Osteuropas aus. Über den Erfolg solcher Raumvergrößerungen brauchen wir auf politischer und ökonomischer Ebene nicht zu urteilen; es hat jedoch den Anschein, als wäre ein solches Konzept zu einfach, um erfolgreich zu sein.

Auch die Kirche in Ost- und Westeuropa scheint vor ähnlichen Entscheidungen zu stehen. Auch für die Kirche in Osteuropa scheint die Freiheit bzw. die größere Freiheit zur Entscheidung zu drängen, ob nun nicht jene Strukturen übernommen werden sollen, die in Westeuropa in den Jahren der Freiheit und des materiellen Wohlstandes schon ausgebildet wurden. Schon machen sich westeuropäische Berater und osteuropäische Lernwillige auf den

Weg, um der Kirche ein westeuropäisch geprägtes Bild in ganz Europa zu geben. Man rät der Kirche in Osteuropa, doch einfach zu übernehmen, was im Westen erdacht und erprobt wurde; ein mühsamer und langwieriger Entwicklungsprozeß bliebe erspart, wenn man einfach in das Vorhandene eintrete.

Solche Gedankengänge sehen einfach und verlockend aus. Aber was war die Kirche, als keine Freiheit zu erhoffen war, als die Hirten fehlten, behindert oder im Gefängnis waren, als die Getreuen zerstreut waren, als es weder Information noch Kommunikation miteinander gab, als die Armut zur totalen Hilflosigkeit wurde, als nur mehr das Letzte und vielleicht Wesentlichste von der Kirche übrig geblieben war? Gewiß ist es die Allmacht und Güte Gottes, die die Kirche in solchen Zeiten an solchen Orten vor dem Untergang bewahrt hat; nach dem Schematismus des menschlichen „Ursachendenkens" kann das Überleben der Kirche kaum erklärt werden. Denn es war eine „Kenosis" der Kirche, die in den Jahrzehnten der Verfolgung der Kirche vieles wegnahm, was wir für wichtig halten.

Das Nachdenken über die verfolgte und leidende Kirche wird heute umso besser gelingen, je besser wir die Kirche in jenem Geheimnis begreifen, daß sie das Volk Gottes, die Gründung Christi und der Geheimnisvolle Leib desselben Christus ist. Wer die Kirche nur mehr als die Summe der Teilkirchen oder verschiedener, soziologisch verfaßter Gemeinschaften sieht, wird die verfolgte Kirche eher als einen Problemfall bezüglich verweigerter Menschen- und Bürgerrechte sehen.

Ja, man wird in nicht wenigen Fällen die verfolgte Kirche als den allgemeinen und erfolgreichsten Motor für die Menschen- und Bürgerrechte in Osteuropa anerkennen dürfen. War daher der von der verfolgten Kirche an der Würde und den Rechten der Menschen geleistete Dienst der alles erklärende Sinn von erlittenen Verfolgungen und ertragenen Leiden? Hat die verfolgte Kirche überlebt, weil sie eine besondere Art von „Menschenrechtsbewegung" war? Vieles wird heute in dieser Perspektive gesehen; so werden die Treue der Menschen zur Kirche und ihr religiöser Eifer damit erklärt, daß die Kirche eine Art Freiheitsraum war, in der Protest, Kritik und Opposition gegenüber Unterdrückung und Gewaltherrschaft wenigstens noch zum Ausdruck gebracht werden konnten. Wenn es heute neue Räume für Freiheit und Recht in den Staaten des Ostens gibt, schließt man auch schon darauf, daß die Kirche viel von ihrer einstigen Attraktivität und Anhängerschaft verlieren wird.

Mit dem Fortschritt in den Menschen- und Bürgerrechten und mit der Entwicklung der demokratischen Ordnung wird sich mancherorts vieles aus dem Raum der Kirche in die staatlichen und öffentlichen Lebensbereiche verlagern. Wir dürfen auch mit Genugtuung darauf hinweisen, daß die Kirche mancherorts in der Freiheitsgeschichte eines Volkes eine große und

segensreiche Rolle gespielt hat. Aber gerade deswegen stellt sich heute die Frage, ob dieser „humane Dienst" die grundlegende Aufgabe der Kirche war oder ob aber dieser humane Dienst eine andere Grundlegung und einen anderen Ursprung als das bloße Ideal der Menschenrechte hatte.

2. DAS TRINITARISCHE „SUBJEKT" DER KIRCHE

Angesichts dieses Nachdenkens stellt sich die Frage: Hat die Kirche nur ein „humanes" Subjekt, das die Kirche als eine Menschenrechtsbewegung legitimiert, oder hat sie ein „göttliches" Subjekt, das ungleich mehr in der Kirche bewirkt und offenbart als es die Zwecke der Gerechtigkeit, des Rechtes, der Freiheit und des Friedens von sich aus verlangen?

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche des II. Vatikanischen Konzils spricht von der vielfältigen Wirklichkeit der Kirche als von einem von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinten Volk (vgl. *Lumen Gentium* 4). Das Vorhandensein der einen Kirche hat also ein „trinitarisches Subjekt", in dessen Leben sie sich heilgeschichtlich entfaltet. Wenn wir also von einem solchen theologischen Subjekt ausgehen, sind im Fall der verfolgten Kirche auch jene anderen Fragen zu beantworten, die sich im Paradigma von Werten und Rechten nicht erschöpfen.

3. KIRCHE: ZEICHEN UND SCHUTZ DER TRANSZENDENZ DER MENSCHLICHEN PERSON

Es ist für die Kirche von ehrenvoller Bedeutung, wenn sie sich geschichtlich als „Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person" (vgl. *Gaudium et Spes*, 76) bewährt hat. Wie muß dies gesehen werden? Es ist der Gottessohn Jesus Christus selbst, der uns Menschen in allem gleich wurde, ausgenommen die Sünde. Als der Erlöser des Menschen hat Christus ein besonderes Bürgerrecht in der Familie der Menschen. Als das Haupt seines Geheimnisvollen Leibes, der Kirche, hat der wahre Gott und der wahre Mensch Jesus Christus inmitten einer gewalttätigen und unterdrückerischen Welt die Wahrheit von der Würde des Menschen als Glaubensgut der Kirche gewährleistet.

Solche Sätze aber sagen, daß die Kirche mehr und anders als eine „Menschenrechtsbewegung" ist. Die unglaublichen politischen Veränderungen Osteuropas in kürzester Zeit und der unerwartete Zuwachs an moralischer und sozialer Autorität für die bisher verfolgte Kirche könnten zur Konklusion verleiten, die Kirche sei vielleicht die erfolgreichste dieser Bewegungen gewesen; noch bedenklicher wäre allerdings die Konklusion, der

Menschenrechtsgedanke hätte die Kirche in Zeiten der Verfolgung inspiriert und damit eigentlich in ihrer geistigen und geistlichen Existenz erhalten.

4. DER „HUMANISIERTE" ATHEISMUS

Es war vor allem der Atheismus, wie er vom Marxismus-Leninismus propagiert wurde, der Unterdrückung und Verfolgung gegenüber der Kirche motivierte und zum politischen System machte. Aber sogar der Atheismus in Osteuropa hatte längst begriffen, daß er die Menschen- und Bürgerrechte wenigstens verbal für sich vereinnahmen müsse, um nach außen und auch im Inneren politisch erfolgreich zu sein. Der Atheismus des Ostens und des Westens wird auch in Zukunft sich als die Utopie der verwirklichten Menschen- und Bürgerrechte sowie der humanen Werte präsentieren. Damit hätte die Kirche ihre „Identitätsfrage" in Konkurrenz mit jenen zu stellen, die mit Blick auf den „Menschen" den politischen Erfolg suchen. Diesbezüglich kann man heute schon beobachten, daß die Kirche mit ihrer Botschaft nicht mehr in ihrer religiösen Dimension, sondern nur mehr in ihrer sozialen und politischen Relevanz wahrgenommen wird: Im Bewußtsein der Öffentlichkeit ist nur mehr relevant, was die Kirche z.B. zum Frieden, zur Abrüstung, zur sozialen Gerechtigkeit, zur politischen Freiheit, zur internationalen Ordnung oder zum politischen Tagesgeschehen äußert. Daß es dafür in der Kirche einen notwendig religiös verlaufenden Begründungsvorgang gibt, interessiert nicht und wird nicht einmal vermutet.

Es wird für die Kirche zunehmend schwieriger, andere Gründe und Maßstäbe geltend zu machen als jene, die ein weltweiter politischer und kultureller Konsens als relevante Wirklichkeit vorschreibt. So ist das Wort „Gott" nicht einmal am Rande von Bedeutung und wird höchstens als eine private Besonderheit einiger religiös motivierter Menschen angesehen. Auch wenn der Atheismus als eine Ideologie des Kampfes und der Unterdrückung gegen den Glauben etwas zurückgetreten ist, besteht er heute als „kommunikativer Atheismus" auf der Ebene des Politischen, Sozialen, Kulturellem, Ökonomischen und Wissenschaftlichen: In diesen Bereichen wird so gesprochen, gedacht, argumentiert, begründet, dargestellt und entschieden, als gäbe es Gott nicht und als ob auch kein Anlaß bestünde, etwas aus Gott herzuleiten oder in Gott zu begründen. In solchen Bereichen des kommunikativen Atheismus ist auch die Kirche genötigt, ihre Botschaft in einer gewissen Entfremdung von ihrem Grund vorzutragen.

5. DAS MÖGLICHE MIßVERSTÄNDNIS

Schon das Wirken und die Botschaft Jesu waren ständig von einem profanen Mißverständnis bedroht. Wie sehr wollten die Menschen Jesus schon zu ihrem politischen Führer und Messias machen; das Johannesevangelium berichtet: „Als die Leute das Zeichen sahen, das er getan hatte, sagten sie: Das ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommen soll. Da erkannte Jesus, daß sie kommen wollten, um ihn mit Gewalt zum König zu machen; darum zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein (6,14 f.)". Und der Menge, die ihn suchte, sagt Jesus: „Ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid. Müht euch nicht um die Speise die verdirbt, sondern um die Speise, die bleibt für das ewige Leben und die euch der Menschensohn geben wird (6,26 f.)". Was die Menschen mit Jesus vorhatten, das bleibt auch die Versuchung zum Mißverständnis der Kirche und des Glaubens; es ist die Einebnung der Gottesbeziehung in den Schematismus menschlicher politischer Zwecke, die nicht selten angestrebt wird. Es gibt wohl eine Reihe von geschichtlichen Fakten, die als unrechtmäßige Einlassung der Kirche in das Gewaltenschema der Politik kritisiert werden, z.B. die Konstantinische Wende, das politische Weltbild Bonifaz VIII., die Existenz des Kirchenstaates, oder die politisierenden Prälaten in den Parteien des 20. Jahrhunderts. Wie gerecht oder ungerecht solche Kritik sein mag, ist hier nicht zu beantworten. Zu bedenken bleibt jedoch die Frage, wie weit durch den heutigen Einschluß der Kirche in die politischen Bewegungen für Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit die Kirche in ihrer Identität deformiert werden könnte.

6. DIE VERÄNDERUNGEN IN OSTEUROPA IN ZUSAMMENHANG MIT PAPST JOHANNES PAUL II

Nicht selten sehen geschichtsbewußte Menchen den Anfang der großen Veränderungen in Osteuropa in der Wahl von Johannes Paul II. zum Papst. Eine gewisse Rolle könnte die Tatsache der polnischen Herkunft des Papstes spielen. Viel entscheidender dürfte jedoch sein, daß Johannes Paul II. die „Sache des Menschen" als sein Hauptanliegen aufgegriffen hat. Der Papst verkündete aber nicht den säkularisierten Humanismus, der den Menschen und seine Rechte einfach zur Hauptsache erklärt. Er zeigt vielmehr für den Menschen, für dessen Personsein, für dessen einzigartige Würde und für dessen Rechte einen göttlichen Grund auf, so daß die Personwürde des Menschen nicht als das Ergebnis eines allgemeinen Konsenses unter den Menschen erscheint sondern aus der Schöfungsordnung und Erlösungstat Gottes begründet wird.

Seit dem II. Vatikanischen Konzil ist die Sache des Menchen mehr noch in das Bewußtsein der Kirche getreten. In vielem war es nicht neu, was das Konzil sodann in deutliche theologische Zusammenhänge gestellt hat. Die ständig weiterentfaltete Soziallehre der Kirche und die vielen Mahnungen der Päpste zu Frieden und gegen den mannigfaltigen Totalitarismus sind in unserem Jahrhundert ein stetes Zeugnis der Sorge der Kirche für den Menschen.

Vertieft hat das II.Vatikanische Konzil die Sicht von der zur Solidarität verpflichteten Menschheitsfamilie und von der weltweiten Interdependanz der menschlichen Systeme und Ordnungen sowie die Erhellung des Geheimnisses des Menschen durch die Menschwerdung Jesu Christi und seine Erlösung. So sagt *Gaudium et Spes*: „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. Denn Adam, der erste Mensch, war das Vorausbild des zukünftigen, nämlich Christi des Herrn. Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung"(22).

Diese Aussage des Konzils ist der Leitgedanke der ersten Enzyklika, die Johannes Paul II. im Jahre 1979 unter dem Titel *Redemptor Hominis* erließ. In der Einsicht, daß die Menschenrechte und die Würde der menschlichen Person in einer sehr kompliziert gewordenen Welt dennoch die beherrschende Frage sein wird, fragte Johannes Paul II. nach der Begründung dessen, was der Mensch ist und sein soll. So leitet er auch die Würde des Menschen aus der Schöpfertat Gottes her, die auf Erden den Menschen zur einzigen Kreatur gemacht hat, die Gott um ihrer selbst willen wollte (vgl. GSp 24). Dem von Gott geschaffenen Menschen wohnen jene Wahrheit und Würde inne, daß er Gottes Bild und Gleichnis ist.

Die Erlösung durch Christus sodann ist der Wiedergewinn dieser Wahrheit und Würde für den schuldig gewordenen Menschen in einer Offenkundigkeit, die nur der menschgewordene Sohn Gottes selbst verwirklichen konnte, um sich zutiefst mit jedem Menschen zu vereinen. So ist Christus nicht der gewöhnlichste Mensch, der uns in allem gleich geworden ist, sondern der wahre und vollkommenste Mensch, dem wir zu unserer Erlösung und zu unserem Heil gleichförmig zu werden haben. So ergibt sich die Einsicht: Alles, was des Menschen ist, hat seine Wahrheit und seine Begründung in Christus.

Wenngleich es auch das Werk des Geistes Gottes ist, daß sich alle Menschen über Würde und Rechte des Menschen verständigen, liegt einem solchen Konsens der Menschheit die Begründung des Menschen im Schöpfer und Erlöser voraus. Menschenrechte sind daher nicht das Resultat allgemeiner Verständigung, sondern das entdeckende Begreifen des Menschen im

Lichte Christi. So kann die Erkenntnis und Ausrufung der Menschenrechte nur etwas sein, was zur offenbarenden Selbstmitteilung Gottes gehört.

7. DIE GEFÄHRDETE IDENTITÄT DER KIRCHE

Niemand wird heute in Abrede stellen, daß die Kirche im Staat, aber auch in der Völkergemeinschaft den Standpunkt Christi zur Würde des Menschen, zur sozialen Gerechtigkeit, zur politischen Ordnung, zum Frieden und zu vielen anderen nationalen und globalen Fragen öffentlich und kompetent geltend machen muß. Vieles von dem, was heute der Papst, die Bischöfe und die Gläubigen mit dem Anspruch auf Verwirklichung äußern, liegt in diesem Bereich der Welt des Menschen. Nicht selten beschreibt man dies als den weltweiten Dialog der Kirche mit den vielen anderen geistigen und moralischen Kräften, die sich ebenfalls zu Wort melden. Wollte die Kirche aber n u r mehr auf dieser Ebene sprechen und handeln, würde sie ihrem Heilsauftrag untreu sein, der den Menschen mit Gott zu verbinden hat.

Es könnte jedoch auch einen anderen Identitätsverlust für die Existenz und für die Botschaft der Kirche geben, der zunächst weniger offenkundig erscheint, aber dennoch auch zerstörend wirkt. Worin liegt ein solcher eher unbemerkter Identitätsverlust der Kirche? Er liegt in jenen vielfältigen Aufgaben, die heute der Kirche von außen zugemutet werden, die jedoch oft eine Ausklammerung des Eigenwesens und der Identität der Kirche im Gefolge haben. Nicht selten wird die Kirche von solchen Auftraggebern neu definiert, die z.B. die einstige Konstantinische Wende als folgenschwere Fehlentwicklung kritisieren. Wenn man der Kirche jedoch heute neue Aufgaben stellt, ist man der Meinung, diese Aufgaben seien dem Wesen der Kirche durchaus zumutbar und würden zur geschichtlich richtigen Entfaltung beitragen. So erinnert man die Kirche des Ostens daran, eine gesellschaftsgestaltende Kraft zu sein; man warnt die Kirche jedoch gleichzeitig, sich mit den Mächtigen zu verbünden und selbst politische Macht auszuüben; warnt jedoch gleichzeitig dann wiederum vor der Versuchung, sich ob einer falschen Verinnerlichung in ein untätiges Ghetto zurückzuziehen. Man muntert die Kirche auf, das gesellschaftliche Gewissen zu sein; gleichzeitig schließt man aus, daß die Kirche ihre Werte oder gar ihre Moralvorstellungen durch Gesetze des Staates einfordert. Ein andermal wird der Kirche von früheren parteipolitischen Wegen abgeraten, betont jedoch gleichzeitig, daß die Kirche die Verpflichtung zum gesellschaftspolitischen Engagement für die Welt, für die Menschen und für die ganze Schöpfung habe. Solche in sich widersprüchliche Ratschläge strömen heute aus dem Westen in die Kirche des Ostens. Was soll also die Kirche in Osteuropa wirklich tun in diesem Verwirrspiel von gegensätzlichen Ratschlägen? Würde man solche Ratschläge

einem Staat oder einer politischen Bewegung geben, müßte man redlicherweise zugeben, daß dies zu deren Selbstaufgabe und Selbstzerstörung führt.

Kann man der Kirche solche widersprüchliche Aufträge zumuten? Wird die Kirche dabei in ihrem Wesen und in ihrer Identität überfordert? Man spricht vom Ideal einer freien pluralen Gesellschaft und nennt dabei auch manchmal den Preis, den die Kirche zugunsten ihres Auftrages zu bezahlen hat: Die Kirche solle die verschiedenen, legitim wirksamen Kräfte im Staat anerkennen und eben nur e i n e Kraft unter anderen sein. Die Kirche sollte also nur gleichrangig mit anderen Kräften der Gesellschaft sein.

8. DIE ÜBERFORDERUNG DER KIRCHE

Für die Kirche gibt es in der Welt sehr verschiedene Situationen: Es gibt Staaten, in denen eine große Mehrheit der Bevölkerung zur Kirche gehört; anderswo wiederum ist die Kirche eine verschwindende Minderheit ohne jede politische Relevanz; es gibt noch immer die verfolgte und unterdrückte Kirche; es gibt laizistische Staaten, die eine selbst große Kirche in die Bedeutungslosigkeit zurückdrängen; es gibt Staaten mit einem geordneten und friedlichen Nebeneinander der großen Glaubensgemeinschaften; es gibt auch Staaten, in denen gerade durch eine wachsende Kirche ein Fortschritt zu Kultur und humaner Zivilisation stattfindet.

Überall aber ist es dieselbe eine Kirche mit demselben göttlichen Auftrag und mit derselben Lehre des Glaubens. Wie muß die Kirche in diesen verschiedenen Situationen sich legitimieren? Ist die wahre Kirche nur schließlich jene, die sich im Rahmen des Pluralismus gesellschaftlich für die Welt, für die Menschen und für die Schöpfung engagiert? Was war die Kirche an ihrem Anfang als jene kleine Herde, die nur vom Glauben an den auferstandenen Herrn und von der neuen Wahrheit über Gott und den Menschen beseelt und getragen war?

Die Gefahr der oberflächlichen Relationen zur Welt gibt es für die Kirche immer wieder. Der Aktivismus kann dazu verleiten, eine bloße Bildungsinstitution, ein zuverlässiger wirtschaftlicher Partner, eine soziale Einrichtung oder nur ein politischer Motor zu sein. Der Kirche werden dabei endlos viele Aktivitäten zugemutet, ohne daß bedacht wird, ob die Kirche für all das eine genügende institutionelle Identität und geistliche Legitimation besitzt. Besteht nicht die Gefahr, daß die Kirche sich maßlos überfordert, wenn sie in all dem aufgeht, was die Welt ihr aufbürdet? Kann man die Kirche ohne Rücksicht auf ihr Wesen in Friedens-, Gerechtigkeits-, oder Menschenrechtsbewegungen einreihen, obwohl die Kirche in Osteuropa noch in der Erinnerung der selbst erlittenen Unterdrückung und Freiheitsberaubung steht? Ist für die Kirche alles erledigt, wenn bessere Zustände im Osten eingetreten sind?

9. DAS GEHEIMNIS DER EUCHARISTISCHEN CHRISTUS

Not und Leiden haben für die Kirche eine unverlierbare Wirklichkeit. Dies läßt sich sehr klar darin begreifen: In der Eucharistie feiert die Kirche nicht bloß die Auferstehung des Herrn in der Art, daß Leiden und Tod überwunden und vergangen sind. Das Geheimnis des Glaubens ist ein ganz anderes: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit!" Was der Gottessohn erlitten hat, das ist nicht einfach durch die Auferstehung verdrängt und null und nichtig. Es geschieht nicht das, was wir in der Welt erleben: Der Wohlstand z.B. verdrängt die Armut und nichts mehr rechtfertigt die vergangene Armut; nichts mehr davon soll Geltung haben.

Nichts hingegen ist Vergangenheit, was sich als das Leben der Kirche ereignet. Die Vergangenheit ist Gegenwart und die Gegenwart ist Zukunft. Wie im Glauben und in der Liturgie das von Christus ergangene Wort in uns Gegenwart sein muß und in der Eucharistie sein Leiden und Sterben immer noch Gegenwart bis zur Ankunft des Herrn ist, so ist auch die Kirche eine einzigartige Wirklichkeit von Gegenwart. Die „Welt" hingegen verläßt Vergangenes durch besseres Wissen von den Dingen, durch Fortschritt in den Fertigkeiten und Fähigkeiten des Menschen, durch neue Verteilung von Macht und Eigentum, in der Überwindung von Negativem und in der Hoffnung auf das Positive; ja, es gehört zum geschichtlichen Fortschritt der Welt, das Vergangene zugunsten des Gegenwärtigen und Zukünftigen zu falsifizieren. In der Kirche hingegen gibt es die fortbestehende „Hierarchie des Leidens"; die Kirche stellt die Martyrer und Bekenner, die Verfolgten und Leidenden, die Armen und Kranken in die größte Nähe zu Gott, ob nun Zeiten von Frieden und Freiheit oder Zeiten von Unterdrückung und Todesgefahr herrschen. In der Gegenwart der Kirche bleiben Leiden und Sterben das, was der Apostel Paulus sagt: „Für den Leib Christi, die Kirche, erfülle ich in meinem irdischen Leben das Maß seiner Leiden"(Kol 1,24).

10. DIE GEGENWART VON TOD UND LEIDEN IN DER KIRCHE CHRISTI

Durch Christus bleibt die Kirche dem Leiden verpflichtet, auch wenn sie alles tun darf und soll, was das Leiden des Menschen in der Welt aufhebt. Wie erinnern uns an das Wort der Offenbarung des Johannes beim Öffnen des fünften Siegels durch das Lamm: Jene, die hingeschlachtet wurden, weil sie an dem Wort Gottes festhielten, rufen nach der Rache Gottes. Doch sie erhalten zur Antwort, sie sollten noch eine kurze Zeit warten, bis die volle Zahl erreicht ist durch den Tod ihrer Mitknechte und Brüder, die, wie sie, noch sterben müssen (vgl. Offb 6,9 ff.). Es gibt in der Kirche etwas, was durch Leiden und Tod zu erfüllen ist und deshalb nicht aufhebbar ist, weil

es geradezu identisch verwirklicht, was der menschgewordene Sohn Gottes als sein Leiden und seinen Tod auf sich nahm. Und selbst wenn man mit humaner Logik feststellt, daß das einzige Ziel des Menschen gegenüber Leiden und Tod das Überwinden und Verschwinden von Leiden und Tod sei, läßt sich genau dies seit der Menschwerdung des Erlösers nicht mehr aufrecht erhalten. Denn der wahre Gott und Mensch kann nicht etwas tun, was reine Negativität ist; denn wie sollte Erlösung sein, was als Leiden und Tod nur negativ ist? Was also der Erlöser durch sein Leiden und seinen Tod bewirkte, muß einen göttlichen Grund haben, der in der Auferstehung nicht aufgehoben, sondern erfüllt ist. Hierin liegt jedoch gerade der Unterschied zu jenem politischen Denken, das – zumindest der Absicht nach – linear fortschreitet und im Fortschritt die Überwindung des negativen Vergangenen sicherstellt.

11. DIE KIRCHE UND DER HUMANE FORTSCHRITTSGEDANKE

Damit zeigt sich, daß für die Kirche der humane Fortschritt und die Mitwirkung daran, eine Identitätsfrage ist, die sich aus dem Glauben an Jesus Christus stellt. Auch in der Kirche sind das Leiden und der Tod Christi noch immer gegenwärtig – bis ans Ende der Zeiten. Kann sich also heute die Kirche vorbehaltlos in etwas einbeziehen lassen, was Leiden und Tod höchstens als didaktische Erinnerung an Vergangenes, aber nicht als Gegenwart gelten läßt? Kann die Gleichsetzung so einfach sein: Kirche = Menschenrechte, Kirche = Freiheit, Kirche = Fortschritt, Kirche = Friede, Kirche = soziale Gerechtigkeit, Kirche = Konfliktbewältigung, Kirche = Glück des Menschen? Auf solche suggestiven Gleichsetzungen ist eine gerechte Antwort gar nicht leicht zu geben; keine dieser aufgeführten Gleichsetzungen läßt in sich die Gegenwart von Leiden und Tod zu. Auch wenn es die Zeichen der Zeit zu gebieten scheinen, daß die Kirche sich in solche Gleichsetzungen einbringt und dadurch sich vor der Welt legitimiert, wären solche Gleichsetzungen ein Abrücken der Kirche von ihrer Identität; denn die Kirche kann nur in den Dimensionen Christi, in a l l e n Dimensionen Christi, bestehen; andernfalls wäre die Kirche nicht mehr Kirche, nicht mehr der Geheimnisvolle Leib des leidenden, gekreuzigten und auferstandenen Herrn.

Nicht die Zeiten der Kenosis der Kirche, d.h. die Zeiten der Verfolgung, Unterdrückung und Unfreiheit, gefährden die Identität der Kirche; in Zeiten der Kenosis wird Christus in *all* seinen Dimensionen – auch in jenen des Leidens und Sterbens – geglaubt, begriffen, gelebt und gefeiert. Vielmehr in guten Zeiten des Friedens, der Freiheit, der Prosperität und des Zuwachses von Einfluß besteht die Versuchung, sich mit vielen anderen geistigen und politischen Strömungen auf einer Ebene einzulassen, wo das Kreuz nicht verstanden wird, wo das Leiden höchstens Erinnerung ist, wo die Sündigkeit

des Menschen im Schwung des Fortschritts aufgehoben scheint, wo die persönliche Bekehrung des Menschen in die Dynamik einer allgemeinen Entwicklung kaum einzuordnen ist.

12. DER WEG DER KIRCHE IN EINER FREIEN WELT

Wieder einmal zeigt sich der Weg der Kirche durch die Heilsgeschichte; diesmal geschieht es im atheistisch, marxistisch-leninistisch beherrschten Osteuropa: Mit Freiheit und mit großer moralischer Autorität verläßt die Kirche nun ihre Gefängnisse und wird in vielen Ländern zum Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person. Für die Menschen geht die Kirche ihren Weg i n der Welt, dennoch darf sie nicht v o n dieser Welt sein. Es ist ein Geheimnis, das der Kirche die Kraft zum „Vorbehalt" gegenüber der Welt und gegenüber den irdischen und rein humanen Zielen gibt. Es ist das Christusgeheimnis der Eucharistie, das Leiden und Tod besiegt, weil der Herr auferstanden ist, das aber auch Leiden und Tod bewahrt, damit die Auferstehung wirklich Auferstehung ist. Der auferstandene Herr läßt den zweifelnden Jünger seine Todeswunden berühren, damit er glaubt. Christus läßt nicht zu, daß die Weisheit der Welt das Kreuz verdrängt: Christus ist das göttliche Geheimnis; in ihm sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen (vgl. Kol 2,2 f.); für die Berufenen ist der gekreuzigte Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit (vgl. 1 Kor 1,24).

Die Zeiten der Kenosis der Kirche können nur im „Glauben" gelebt werden; denn Leiden und Sterben lassen keine Gleichsetzung mit allgemein menschlichen Zielen zu; denn nichts menschlich Anstrebbares kann Leiden und Tod legitimieren; daher verbleibt nur der Glaube, der für Leiden und Tod die Gottesbeziehung und damit eine wahre Wirklichkeit aufrecht erhält. In Zeiten der Freiheit und Wohlfahrt jedoch ist der Glaube versucht, sich mit allen möglichen humanen Gütern gleichzusetzen, woraus auch die Mißverständnisse um das Wesen und den Auftrag der Kirche entstehen können. Diese Gleichsetzungen sind Weisen einer „Gnosis", die den Glauben darin ausschöpft, daß ständig mehr Gleichsetzungen zwischen dem Übernatürlichen und Natürlichen, zwischen dem Transzendeten und Immanenten, zwischen dem Absoluten und Relativen, zwischen dem Göttlichen und Menschlichen und zwischen dem Geglaubten und dem Erkannten bewirkt werden. Diese Gnosis hebt das ursprüngliche Göttliche in Richtung des erfahrbaren Immanenten auf, so daß es am Ende überflüssig wird, das Göttliche zu beachten und anzuerkennen, weil man ja das Göttliche im Endlichen und Geschöpflichen wiederfinden und rekonstruieren zu können vermeint.

13. DIE STÄNDIGE „GNOSIS" DER GLEICHSETZUNGEN

Die den Glauben zerstörende Gnosis geht nicht nur ausschließlich in die Richtung zum Humanen und Immanenten sondern sie ist auch einseitig, weil sie in ihren Gleichsetzungen den totalen Anspruch auf Wirklichkeit stellt und für das Übernatürliche, Göttliche, Offenbarende, für das Mysterium des Glaubens und für das ungeschuldete Gnadenhafte eine uneinholbare „Eigenständigkeit" nicht mehr anerkennt.

14. DER ATHISMUS ALS GNOSIS

Auch der Atheismus ist eine Weise der Gnosis; denn die Verneinung Gottes im Atheismus wird in jener Gleichsetzung versucht, daß alle religiöse Wirklichkeit letztlich doch nur ein Menschliches und ein in Entfremdung Verursachtes sei. Der radikale Atheismus verneint nicht einfach Gott sondern nimmt überdies jedem religiösen Anspruch die Eigenständigkeit des Religiösen und führt ihn auf bloß Menschliches und Weltliches zurück. Diese Gnosis ist nicht nur Zerstörung des Religiösen sondern auch Zerstörung des Metaphysischen, Ganzheitlichen und Transzendeten.

Die „Gnosis" mag einmal in der Geschichte der Kirche und der Theologie eine besondere Denkweise gewesen sein; die Gnosis ist heute jedoch mehr als ein historisches Ereignis; die Gnosis ist die Grundform der Versuchung für die Vernunft und Selbstgestaltung des Menschen gegenüber dem gnadenhaften Göttlichen und Geoffenbarten. So sehr die „Gleichsetzung" die Grundform des menschlichen Erkennens – z.B. intelligens in actu est intellectum in actu – und der Verfügung über die Dinge ist, so wenig kann die Gleichsetzung die Wirklichkeit des Göttlichen ausschöpfen oder den Glaubensgrund ersetzen.

15. KENOSIS UND GNOSIS

In der Zeit der Kenosis hatte die Kirche in Osteuropa keinen Anlaß, den Glauben mit etwas Irdischem gleichzusetzen; die Kirche war wie ohne Hoffnung und ohne Zukunft, sie erkannte sich nur im leidenden und gekreuzigten Christus. In ihrer Kenosis suchte die Kirche auch in sich selbst nicht die Perspektiven des Fortschritts. Sie verharrte in der Treue und Gemeinschaft mit dem Papst, oft stumm und nur im Band des Glaubens. Sie verharrte in der Lehre des Glaubens, bis zum Buchstaben getreu und ohne Sehnsucht nach Legitimation durch Fortschritt oder Anpassung. Sie ertrug es, die kleine Herde der Getreuen zu sein, ohnmächtig, verachtet und gemieden von vielen. Die Gläubigen übten Gehorsam ohne Erwartung von Lohn; sie hiel-

ten Gemeinschaft mit den Verfolgten, ohne das Glück von Gemeinschaft genießen zu können. Sie beteten und konnten oft nur ersehnen, was ihren Brüdern und Schwestern anderswo in den Sakramenten in Fülle offenstand. In der Kenosis gab es nur die „Gegenwart", denn die Erinnerung an eine bessere Vergangenheit und die Hoffnung auf eine andere Zukunft waren ausgelöscht. In der größten Not erkannten die Christen die Stimme ihres Gewissens als die Stimme Gottes und der Kirche.

Wir, die wir die schweren Zeiten von Unfreiheit und Verfolgung nicht erfahren mußten, können sicher nicht ausreichend beschreiben, was unsere Glaubensbrüder „in Feuer und Wasser" durchwandern mußten. In ehrfürchtiger Bewunderung für ihre Treue und Leidensfähigkeit waren wir zugleich davon überrascht, wie gut die Kirche dort überlebte, wo wir sie für nicht mehr existent hielten.

16. DIE GNOSIS DES ATHEISMUS IN OST- UND WESTEUROPA

Freilich sehen wir auch, daß der Atheismus sich nicht nur im freien Europa als Neuheidentum sondern auch in Osteuropa ausgebreitet hat. Es gibt in Osteuropa viele Millionen Menschen, die in der Diktatur des Marxismus-Leninismus durch Jahrzehnte nichts von Gott gehört haben, nichts vom Glauben an Jesus Christus und nichts von seiner Kirche. In der Euphorie der ersten Monate der Freiheit meinten viele, die freie Marktwirtschaft, Menschen- und Bürgerechte und die Einführung demokratischer Ordnungen für das Wohl der Menschen und für den Fortschritt genügten. Auch bis heute haben viele noch nicht klar erkannt, daß die eigentliche Wurzel der Unterdrückung, der Menschenverachtung, der Mißwirtschaft und der Verwahrlosung der Atheismus ist. Die Wirtschaft und die demokratische Ordnung mögen sich entfalten, der Atheismus ist damit noch lange nicht überwunden.

Auch Westeuropa setzt auf Hilfen, die meist nur wirtschaftlicher Natur sind; gleichzeitig demonstriert Westeuropa mit seinem größeren Wohlstand auch seinen Atheismus, der vor allem im Agnostizismus und in der maßlosen Eigenmächtigkeit des Menschen sich äußert. Soll die Zukunft Europas künftig darin liegen, daß der Blinde einen Blinden führt, weil die Existenz Gottes und damit die wahre Würde des Menschen ignoriert wird?

Die Gottvergessenheit als die Wurzel allen Übels ist noch nicht durchschaut und noch nicht überwunden. Der Atheismus als die „Gnosis des Immanenten" gibt sich heute das Gesicht einer humanen Kultur und praktikablen Glücks.

Doch die Grenzen des Immanenten sind nicht ins Endlose auszuweiten, das Immanente bleibt immer in sich widersprüchlich und konfliktträchtig, das Immanente kann das unter uns wirkende „mysterium iniquitatis" nicht aufheben. Im rein Immanenten kann der Friede nicht ewig, die Gerechtigkeit

nicht absolut, das Glück nicht unbegrenzt und der Mensch nicht wahrhaft erlöst sein.

Zur Zeit ist die Kirche im Osten noch getragen vom Vertrauen des Volkes, das die Kirche durch Treue zu ihren Grundsätzen und durch den Widerstand gegen den Totalitarismus erworben hat. Auch im Osten wird man rasch vergessen, was der Kirche zu verdanken ist. Die Kirche hat nun in vielen Alltäglichkeiten Entscheidungen zu treffen und Maßnahmen zu setzen: Sie muß ihre materielle Basis sichern, muß Eigentum erwerben oder zurückerhalten, muß Kirchen und religiöse Gebäude restaurieren; die Möglichkeiten bezüglich des schulischen Religionsunterrichts sind zu regeln; Schulen, Priesterseminare und Theologische Studien sind einzurichten; die kirchliche Presse muß aufgebaut werden; der Zugang zu den allgemeinen Massenmedien muß gesucht werden. Darüber hinaus müssen die kirchliche Verwaltung und die pastoralen und karitativen Strukturen entwickelt werden; das Laienapostolat und die Aufgaben der Laien müssen klar und vorausschauend bestimmt werden; die Katholische Soziallehre muß ihren Niederschlag im Verhältnis von Kirche und Staat und in einer von der Kirche zu lehrenden politischen Ethik finden. Mehr als je zuvor braucht die Kirche in Osteuropa die Gabe der Unterscheidung der Geister. Längst schon hat die modernistische Theologie Westeuropas begonnen, ihre Ideen, Programme und Hilfen anzubieten. Ohne Skrupel werden die Minderwertigkeitsgefühle der bisher unterdrückten Kirche ausgenützt, die Kenosis der Kirche um ihre eigentliche Bedeutung zu bringen. Es droht die Gefahr, daß der Kirche in Osteuropa nach der Verfolgung nun auch die Krise der Kirche Westeuropas nicht erspart bleibt.

17. DIE KENOSIS IM WESEN DER EINEN KIRCHE

Wie kann die Kirche in einer solchen Fülle von neuen Problemen, Chancen und Herausforderungen bestehen, ohne ihre gottgestiftete Identität in ihrer praktischen Neugestaltung oder in einer weltweiten Menschen- und Bürgerrechtsbewegung aufzugeben? Der erste Schritt zu einer Erneuerung der Kirche liegt in der Erkenntnis, daß das Eintauchen der Kirche in die Welt der Gleichsetzungen eine vielfache Gefahr zur „Gnosis" ist. Der Endpunkt der Gnosis ist immer das Ende des Glaubens. Die Kenosis der Kirche in Osteuropa in den letzten Jahrzehnten hat erwiesen, daß die Kirche ohne Gleichsetzungen, ohne Anpassung, ohne Strategie und ausgebautes Instrumentarium bestehen kann, wenn sie im Geheimnis Christi erfahren hat, daß Leiden, Sterben und Auferstehung eine einzige bleibende Gegenwart im Heilswirken Gottes sind. Der Glaube muß die Gegenwärtigkeit des Ganzen dessen sein, was Jesus Christus ist, lehrt und wirkt. Diese Kirche ist die e i n e Kirche Christi, die sich nicht nach Kulturen, Staaten und Orten

aufspaltet. Die Kirche kann nie die bloße Summe der Teilkirchen sein, keine Teilkirche kann für sich beanspruchen, die Kirche zu sein. Das eucharistische Geheimnis Christi sichert das Wesen der Kirche, in dem die Teilkirchen nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche (vgl. *Lumen Gentium*, 23).

Kard. Joseph RATZINGER

GEWISSEN UND WAHRHEIT*

Gewiß, dem irrenden Gewissen muß man folgen. Aber der Entzug der Wahrheit, der vorausgegangen ist und der sich nun rächt, ist die eigentliche Schuld, die den Menschen in falsche Sicherheit wiegt und ihn am Schluß in der weglosen Wüste allein läßt.

Die Frage nach dem Gewissen ist heute, besonders im Bereich der katholischen Moraltheologie, zum Kernpunkt der Auseinandersetzung um das Wesen des Moralischen und seiner Erkenntnis geworden. Diese Auseinandersetzung kreist um die Begriffe Freiheit und Norm, Autonomie und Heteronomie, Selbstbestimmung und Fremdbestimmung durch Autorität. Das Gewissen erscheint dabei als das Bollwerk der Freiheit gegenüber den Einengungen der Existenz durch die Autorität. Dabei werden dann zwei Konzeptionen des Katholischen gegenübergestellt: Ein erneuertes Verständnis seines Wesens, das den christlichen Glauben vom Grund der Freiheit her und als Prinzip der Freiheit entfaltet, und ein überholtes, „vorkonziliares" Modell, das die christliche Existenz der Autorität unterwirft, die das Leben bis in die intimen Bereiche hinein normiert und dadurch ihre Macht über die Menschen aufrechtzuerhalten versucht. So scheinen Gewissensmoral und Autoritätsmoral als zwei gegensätzliche Modelle im Kampf miteinander zu liegen; die Freiheit des Christenmenschen würde dann durch den Ursatz moralischer Überlieferung gerettet, daß das Gewissen die oberste Norm ist, der der Mensch – auch gegen die Autorität – zu folgen hat. Wenn die Autorität, daß heißt in diesem Fall: das kirchliche Lehramt in Dingen der Moral spricht, so könnte sie demnach dem Gewissen Material für seine eigene Urteilsbildung liefern, die aber doch das letzte Wort behalten müßte. Diese Letztinstanzlichkeit des Gewissens wird von manchen Autoren auf die Formel gebracht, das Gewissen sei unfehlbar.

---

* Dieser Aufsatz wurde ursprünglich als Beitrag anläßlich der Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Max Seckler, Tübingen, verfaßt und in: Michael Kessler, Wohlfahrt Pannenberg, Hermann Josef Pottmeyer (Hg.), *Fides Querens Intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Francke-Verlag, Tübingen 1992 – veröffentlicht.

An dieser Stelle kann nur allerdings Widerspruch aufsteigen. Daß man einem klaren Gewissensspruch immer folgen muß, zumindest nicht gegen ihn handeln darf, ist unbestritten. Aber ob das Gewissensurteil oder was man für ein solches ansieht, auch immer recht habe, ob es unfehlbar sei, ist doch eine andere Frage. Denn wenn es so wäre, würde dies ja heißen, daß es keine Wahrheit gibt – zumindest in Sachen der Moral und der Religion, also im Bereich der eigentlichen Grundlagen unserer Existenz. Denn die Gewissensurteile widersprechen sich; es gäbe also nur eine Wahrheit des Subjekts, die sich auf dessen Wahrhaftigkeit reduzieren würde. Aus dem Subjekt würde dann keine Tür und kein Fenster herausführen ins Ganze und ins Gemeinsame hinein. Wer dies zu Ende denkt, wird zur Erkenntnis kommen, daß dann aber auch keine wirkliche Freiheit existiert und daß die vermeintlichen Gewissenssprüche nur Reflex sozialer Vorgegebenheiten sind. Das müßte dann zu der Einsicht führen, daß die Gegenüberstellung von Freiheit und Autorität irgend etwas ausläßt; daß es noch etwas Tieferes geben muß, wenn Freiheit und damit Menschsein einen Sinn haben sollen.

1. EIN GESPRÄCH ÜBER DAS IRRIGE GEWISSEN UND ERSTE SCHLUSSFOLGERUNGEN

Auf diese Weise ist wohl sichtbar geworden, daß uns die Frage nach dem Gewissen tatsächlich in den Kernbereich des moralischen Problems und so der Frage nach der Existenz des Menschen überhaupt führt. Ich möchte nun versuchen, diese Frage nicht in Form einer streng begrifflichen und dann notwendig reichlich abstrakten Erwägung darzustellen, sondern möchte – wie man heute sagen würde – auf narrativem Wege vorgehen, indem ich zunächst von der Geschichte meines eigenen Umgangs mit diesem Problem erzähle. Es kam mir zum ersten Mal mit seiner ganzen Dringlichkeit in der Anfangszeit meiner akademischen Wirksamkeit vor die Augen. Ein älterer Kollege, dem die Not des Christseins in unserer Zeit auf der Seele lag, äußerte damals in einem Disput die Meinung, man müsse eigentlich Gott dankbar sein, daß er so vielen Menschen schenke, guten Gewissens ungläubig zu werden. Denn wenn ihnen die Augen aufgingen und sie gläubig würden, wären sie nicht imstande, in dieser unserer Welt die Last des Glaubens und seiner moralischen Verpflichtungen zu ertragen. Nun aber, da sie guten Gewissens einen anderen Weg gingen, könnten sie dennoch zum Heil gelangen. Was mich an dieser Behauptung schockierte, war zunächst nicht die Idee eines von Gott selbst gegebenen irrigen Gewissens, um mit dieser List die Menschen retten zu können, sozusagen die Idee einer von Gott zum Heil der Betreffenden geschickten Verblendung. Was mich störte, war die Vorstellung, daß danach der Glaube eine kaum zu ertragende und wohl nur für starke Naturen zu meisternde Last wäre, beinahe eine Art Strafe, jeden-

falls eine Zumutung nicht leicht zu bewältigender Art. Er würde danach das Heil nicht erleichtern, sondern erschweren. Froh sein müßte demnach, wem nicht aufgebürdet wird, glauben zu müssen und sich dem Joch der Moral des Glaubens der katholischen Kirche zu beugen. Das irrige Gewissen, das einen leichter leben läßt und einen menschlicheren Weg zeigt, wäre dann die eigentliche Gnade, der normale Weg zum Heil. Die Unwahrheit, das Fernbleiben der Wahrheit, wäre dem Menschen besser als die Wahrheit; nicht die Wahrheit würde ihn befreien, sondern von ihr müßte er befreit werden. Der Mensch wäre besser im Dunkel zu Hause als im Licht; der Glaube nicht gutes Geschenk des guten Gottes, sondern eher ein Verhängnis. Wie sollte, wenn es so steht, Freude am Glauben aufkommen? Wie gar der Mut, ihn anderen weiterzugeben? Wäre es dann nicht besser, sie damit zu verschonen oder gar sie davon abzuhalten? Vorstellungen dieser Art haben in den letzten Jahrzehnten zusehens die Bereitschaft zur Evangelisierung gelähmt: Wer den Glauben als schwere Last, als moralische Zumutung sieht, mag andere nicht dazu einladen; er läßt sie besser in der vermeintlichen Freiheit ihres guten Gewissens.

Der so sprach, war ein redlicher Gläubiger und, ich würde sagen: ein strenger Katholik, der seine Pflicht mit Überzeugung und Genauigkeit erfüllte. Aber er drückte dabei eine Form von Glaubenserfahrung aus, die nur beunruhigen kann und deren Ausbreitung für den Glauben tödlich sein müßte. Die geradezu traumatische Aversion vieler gegen das, was sie für „vorkonziliaren" Katholizismus halten, beruht meiner Überzeugung nach auf der Begegnung mit solchem nur noch Last gebliebenen Glauben. Hier stehen freilich Fragen der grundsätzlichsten Art auf: Kann solcher Glaube eigentlich Begegnung mit der Wahrheit sein? Ist die Wahrheit über Mensch und Gott so traurig und so schwer, oder liegt die Wahrheit nicht gerade in der Überwindung solcher Gesetzlichkeit? Liegt sie nicht doch in der Freiheit? Aber wohin führt dann die Freiheit? Welchen Weg weist sie uns? Wir werden am Schluß auf diese Grundprobleme christlicher Existenz im Heute zurückkommen müssen; vorab müssen wir aber zum Kern unseres Themas, zur Sache des Gewissens zurückkehren. An dem erwähnten Argument hatte mich, wie schon gesagt, zunächst die Karikatur von Glaube erschreckt, die ich darin zu finden glaubte. In einem zweiten Überlegungsgang erschien mir aber auch der Gewissensbegriff falsch, der dabei vorausgesetzt wurde. Das irrige Gewissen schützt den Menschen vor den Zumutungen der Wahrheit und rettet ihn dadurch – so hatte ja das Argument gelautet. Das Gewissen erschien hier nicht als das Fenster, das dem Menschen den Durchblick zur gemeinsamen, uns alle gründenden und tragenden Wahrheit öffnet und uns so Gemeinschaft des Wollens und der Verantwortung aus der Gemeinsamkeit des Erkennens heraus ermöglicht. Gewissen ist da nicht die Erschlossenheit des Menschen für den ihn tragenden Grund, die Kraft des Vernehmens für

das Höchste und Wesentliche. Es erscheint vielmehr als der Schutzmantel der Subiektivität, in dem der Mensch sich vor der Wirklichkeit bergen und verbergen kann. Insofern war hier eigentlich die Gewissensidee des Liberalismus vorausgesetzt. Das Gewissen öffnet nicht den Weg zur rettenden Straße der Wahrheit, die es entweder gar nicht gibt oder die uns überfordert. Es ist die Instanz der Dispens von der Wahrheit. Es wird so zur Rechtfertigung für die Subjektivität, die sich nicht in Frage stellen lassen möchte, wie auch für den sozialen Konformismus, der als Mittelwert zwischen den verschiedenen Subjektivitäten das Zusammenleben ermöglichen soll. Die Verpflichtung zur Wahrheitssuche wie Zweifel an der Durchschnittshaltung und ihren Gewohnheiten entfallen. Das Überzeugsten vom Eigenen wie auch umgekehrt die Anpassung an die anderen genügen. Der Mensch ist auf seine oberflächliche Überzeugung reduziert, und je weniger Tiefe er hat um so besser für ihn.

Was mir in diesem Gespräch nur am Rande bewußt geworden war, zeigte sich wenig später in greller Deutlichkeit bei einem Disput im Kollegenkreis über die rechtfertigende Kraft des irrigen Gewissens. Irgend jemand warf gegen diese These ein, wenn das allgemein gelten würde, dann wären ja auch die SS-Leute gerechtfertigt und im Himmel zu suchen, die in fanatischer Überzeugung und also mit einer völligen Gewissenssicherheit ihre Untaten vollbracht hatten. Ein anderer antwortete darauf mit der größten Selbstverständlichkeit, so sei es in der Tat. Es bestehe überhaupt kein Zweifel, daß Hitler und seine Mittäter, zutiefst von ihrer Sache überzeugt, gar nicht anders handeln durften und daher – bei aller objektiven Schrecklichkeit ihres Tuns – subiektiv moralisch gehandelt hätten. Da sie nun einmal ihrem – wenn auch fehlgeleiteten – Gewissen folgten, müsse man ihr Handeln als für sie moralisch anerkennen und könne daher auch an ihrer ewigen Rettung nicht zweifeln. Seit jenem Gespräch weiß ich mit aller Sicherheit, daß irgend etwas an der Theorie von der rechtfertigenden Kraft des subjektiven Gewissens nicht stimmt, daß – mit anderen Worten – ein Gewissensbegrif falsch ist, der zu solchen Ergebnissen führt. Das feste subjektive Überzeugtsein und das daraus folgende Fehlen von Zweifel und Skrupel rechtfertigt den Menschen nicht. Etwa dreißig Jahre später fand ich bei dem Psychologen Albert Görres in knappen Worten die Erkenntnisse zusammengefaßt, die ich damals langsam auf den Begriff zu bringen versuchte und deren Entfaltung den Kern dieses Vortrags bilden soll. Görres weist darauf hin, daß das Schuldgefühl, die Fähigkeit, Schuld zu erkennen, zum seelischen Haushalt des Menschen wesentlich gehört. Das Schuldgefühl, das eine falsche Gewissensruhe aufbricht und die Wortmeldung des Gewissens gegen meine selbstzufriedene Existenz genannt werden könnte, ist dem Menschen so nötig wie der körperliche Schmerz als Signal, das Störungen der normalen Lebensfunktionen erkennen läßt. Wer nicht mehr fähig ist, Schuld zu

sehen, ist seelisch krank, „ein lebendiger Leichnam, eine Charaktermaske", wie Görres sagt. „Keine Schuldgefühle haben unter anderem Unmenschen, Monstren. Vielleicht hatte Hitler keine oder Himmler oder Stalin. Vielleicht haben Mafia-Patrone keine, aber vermutlich sind deren Leichen nur gut im Keller versteckt. Auch die abgetriebenen Schuldgefühle... Alle Menschen brauchen Schuldgefühle".

Übrigens hätte schon ein Blick in die Schrift vor solchen Diagnosen und vor einer solchen Theorie der Rechtfertigung durch das irrende Gewissen bewahren können. Im Psalm 19, 13 steht der ewig bedenkenswerte Satz: „Wer bemerkt seine eigenen Fehler? Sprich mich frei von der Schuld, die mir nicht bewußt ist!" Das ist nicht alttestamentlicher Objektivismus, sondern tiefste menschliche Weisheit: Das Nicht-mehr-Sehen von Schuld, das Verstummen des Gewissens in so vielen Bereichen ist eine gefährlichere Erkrankung der Seele als die immerhin noch als Schuld erkannte Schuld. Wer nicht mehr bemerkt, daß Töten Sünde ist, ist tiefer gefallen, als wer noch das Schändliche seines Tuns erkennt, weil er von der Wahrheit und von der Bekehrung weiter entfernt ist. Nicht umsonst erscheint in der Begegnung mit Jesus der Selbstgerechte als der wahrhaft Verlorene. Wenn der Zöllner mit all seinen unbestrittenen Sünden vor Gott gerechter dasteht als der Pharisäer mit all seinen wirklich guten Werken (Lk 18, 9-14), so liegt das nicht daran, daß etwa die Sünden des Zöllners keine Sünden wären und die guten Taten des Zöllners keine guten Taten. Es bedeutet nicht, daß das Gute des Menschen vor Gott nicht gut und sein Böses nicht böse oder eben nicht gar so wichtig ist. Der Grund für dieses paradoxe Urteil Gottes zeigt sich genau von unserer Frage her: Der Pharisäer weiß nicht mehr, daß auch er Schuld hat. Er ist mit seinem Gewissen völlig im reinen. Aber dieses Schweigen des Gewissens macht ihn undurchdringlich für Gott und die Menschen, während der Schrei des Gewissens, der den Zöllner umtreibt, ihn der Wahrheit und der Liebe fähig macht. Jesus kann deswegen bei den Sündern wirken, weil sie nicht hinter dem Paravent ihres irrenden Gewissens unzugänglich geworden sind für die Veränderung, die Gott von ihnen – von uns – erwartet. Er kann deswegen bei den „Gerechten" nicht wirken, weil kein Bedarf für Vergebung und Bekehrung mehr besteht; weil ihr Gewissen sie nicht mehr anklagt, sondern rechtfertigt.

Das gleiche finden wir auf andere Weise bei Paulus wieder, der uns sagt, daß die Heiden sehr wohl auch ohne Gesetz wußten, was Gott von ihnen erwartet (Röm 2, 1-16). Die ganze Theorie von der Rettung durch Unkenntnis bricht an diesem Vers zusammen: Es gibt die gar nicht abzuweisende Gegenwart der Wahrheit im Menschen – jener einen Wahrheit des Schöpfers, die in der heilsgeschichtlichen Offenbarung auch schriftlich geworden ist. Der Mensch k a n n die Wahrheit Gottes auf dem Grund seines Geschöpfseins sehen. Sie nicht zu sehen, ist Schuld. Sie wird nicht gesehen,

wenn und weil sie nicht gewollt wird. Dieses Nein des Willens, das die Erkenntnis hindert, ist Schuld. Denn daß die Signallampe nicht aufleuchtet, ist Folge eines gewollten Wegschauens von dem, was wir nicht sehen mögen.

An dieser Stelle unserer Überlegungen ist es möglich, erste Konsequenzen zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Gewissens zu ziehen. Wir können jetzt sagen: Es geht nicht an, das Gewissen des Menschen mit dem Selbstbewußtsein des Ich, mit seiner subjektiven Gewißheit über sich und sein moralisches Verhalten zu identifizieren. Dieses Bewußtsein kann einerseits bloßer Reflex des sozialen Umfelds und der dort verbreiteten Meinungen sein. Es kann andererseits auf einem Mangel an Selbstkritik, an Hören auf die Tiefe der eigenen Seele verweisen. Was nach dem Sturz der marxistischen Systeme im Osten Europas zutage kam, bestätigt diese Diagnose. Die wachsten und lautersten Geister der befreiten Völker sprechen von einer ungeheuren seelischen Verwahrlosung, die in den Jahren der geistigen Verbildung eingetreten sei; von einer Abstumpfung des moralischen Sinns, die als Verlust und Gefahr schwerer wiege als die wirtschaftlichen Schäden, die eingetreten sind. Der neue Moskauer Patriarch hob dies zum Beginn seines Wirkens im Sommer 1990 eindrucksvoll hervor: Die Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen, die in einem System des Betrugs lebten, habe sich verdunkelt. Die Gesellschaft habe die Fähigkeit zur Barmherzigkeit eingebüßt, und die menschlichen Gefühle seien verlorengegangen. Eine ganze Generation sei für das Gute, für Taten der Menschlichkeit verloren. „Wir müssen die Gesellschaft zu den ewigen moralischen Werten zurückführen", das heißt: das fast erloschene Gehör für den Zuspruch Gottes im Herzen des Menschen wieder entwickeln. Der Irrtum, das „irrende Gewissen", ist nur im ersten Augenblick bequem. Dann aber wird das Verstummen des Gewissens zur Entmenschlichung der Welt und zur tödlichen Gefahr, wenn man ihm nicht entgegenwirkt.

Anders ausgedrückt: Die Identifikation des Gewissens mit dem Oberflächenbewußtsein und die Reduktion des Menschen auf seine Subjektivität befreit nicht, sondern versklavt; sie macht uns erst vollends abhängig von den herrschenden Meinungen und erniedrigt das Niveau der herrschenden Meinungen selbst von Tag zu Tag. Wer das Gewissen mit oberflächlicher Überzeugtheit gleichsetzt, identifiziert es mit einer s c h e i n - r a t i o n a l e n Sicherheit, die aus Selbstgerechtigkeit, Konformismus und Trägheit gewoben ist. Das Gewissen wird zum Entschuldigungsmechanismus degradiert, während es doch die T r a n s p a r e n z d e s S u b j e k t s für das Göttliche und so die eigentliche Würde und Größe des Menschen darstellt. Die Reduktion des Gewissens auf subjektive Gewißheit bedeutet zugleich d e n E n t z u g d e r W a h r h e i t. Wenn der Psalm in Vorwegnahme der jesuanischen Sicht von Sünde und Gerechtigkeit

um Befreiung von unbewußter Schuld bittet, so weist er auf diesen Zusammenhang hin: Gewiß, dem irrenden Gewissen muß man folgen. Aber der Entzug der Wahrheit, der vorausgegangen ist und der sich nun rächt, ist die eigentliche Schuld, die den Menschen in falsche Sicherheit wiegt und ihn am Schluß in der weglosen Wüste allein läßt.

2. NEWMAN UND SOKRATES – WEGWEISER ZUM GEWISSEN

An dieser Stelle möchte ich einstweilen abbrechen. Bevor wir versuchen, zusammenhängende Antworten auf die Fragen nach dem Wesen des Gewissens zu formulieren, muß die Basis der Überlegungen über das Persönliche hinaus, von dem wir ausgegangen sind, noch ein wenig verbreitert werden. Freilich möchte ich nicht versuchen, nun einen gelehrten Traktat über die Geschichte der Theorien des Gewissens zu entwickeln, wozu gerade in letzter Zeit verschiedene Beiträge veröffentlicht worden sind. Ich möchte es auch hier beim Exemplarischen und sozusagen beim Narrativen belassen. Ein erster Blick soll sich auf Kardinal Newman richten, dessen Leben und Werk man geradezu als einen einzigen großen Kommentar zur Frage des Gewissens bezeichnen könnte. Auch Newman soll dabei nicht fachwissenschaftlich befragt werden. Der gegebene Rahmen schließt es auch aus, Einzelheiten von Newmans Gewissensbegrif zu erwägen. Ich möchte nur versuchen, den Standort des Gewissensbegriffs im ganzen von Newmans Leben und Denken anzudeuten; die so gewonnene Einsicht wird dann den Blick für die Probleme der Gegenwart schärfen und die Verbindung zur Geschichte öffnen, das heißt zu den großen Zeugen des Gewissens hinführen und zum Ursprung der christlichen Lehre vom Leben nach dem Gewissen.

Wem fiele beim Thema Newman und das Gewissen nicht der berühmte Satz aus dem Brief an den Herzog von Norfolk ein: Wenn ich – was höchst unwahrscheinlich ist – einen Toast auf die Religion ausbringen müßte, würde ich auf den Papst trinken. Aber zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst. Nach Newmans Absicht sollte dies – im Gegenüber zu den Einlassungen Gladstones – ein klares Bekenntnis zum Papsttum sein, aber auch – gegenüber Fehlformen des „Ultramontanismus" – eine Interpretation des Papsttums, das nur dann recht begriffen ist, wenn es zusammengesehen wird mit dem Primat des Gewissens – ihm nicht entgegengesetzt, sondern auf ihm gründend und ihn verbürgend. Dies zu verstehen, ist für den modernen Menschen schwierig, der aus der Entgegensetzung von Autorität und Subjektivität heraus denkt. Für ihn steht das Gewissen auf seiten der Subjektivität und ist Ausdruck der Freiheit des Subjekts, während Autorität als deren Einschränkung oder gar Bedrohung und Negation erscheint. So müssen wir hier etwas tiefer gehen, um eine Vision wieder verstehen zu lernen, in der diese Art von Gegensatz nicht gilt.

Der Mittelbegriff, der bei Newman den Zusammenhang von beidem herstellt, ist die Wahrheit. Ich stehe nicht an zu sagen, daß Wahrheit der zentrale Gedanke von Newmans geistigem Ringen ist; das Gewissen ist bei ihm deshalb zentral, weil die Wahrheit in der Mitte steht. Anders gesagt: Die Zentralität des Gewissensbegriffs bei Newman ist gebunden an die vorgängige Zentralität des Wahrheitsbegriffs und nur von dieser her zu verstehen. Die Dominanz der Idee des Gewissens bedeutet bei Newman nicht, daß er nun, im 19. Jahrhundert und im Gegenüber zur „objektivistischen" Neuscholastik, sozusagen eine Philosophie oder Theologie der Subjektivität vertritt. Gewiß, das Subjekt findet bei Newman eine Aufmerksamkeit, wie es sie in katholischer Theologie vielleicht seit Augustin nicht mehr erfahren hatte. Aber es ist eine Aufmerksamkeit auf der Linie Augustins und nicht auf derjenigen der subjektivistischen Philosophie der Neuzeit. Bei seiner Kardinalserhebung hat Newman bekannt, daß sein ganzes Leben ein Kampf gegen den Liberalismus gewesen sei. Wir können hinzufügen: auch gegen den christlichen Subjektivismus, wie er ihn in der evangelikalen Bewegung seiner Zeit vorfand, die ihm freilich die erste Stufe seines lebenslangen Bekehrungsweges geschenkt hatte. Gewissen bedeutet für Newman nicht die Maßstäblichkeit des Subjekts gegenüber den Ansprüchen der Autorität in einer wahrheitslosen Welt, die vom Kompromiß zwischen Ansprüchen des Subjekts und Ansprüchen der sozialen Ordnung lebt. Es bedeutet vielmehr die vernehmliche und gebieterische Anwesenheit der Stimme der Wahrheit im Subjekt selbst; Gewissen ist die Aufhebung der bloßen Subjektivität in der Berührung zwischen der Innerlichkeit des Menschen und der Wahrheit von Gott her. Bezeichnend ist der Vers, den Newman 1833 in Sizilien niederschrieb: „Ich liebte eigenen Weg. Jetzt bitte ich: Leucht mir voran!" Die Konversion zum Katholizismus war für Newman nicht Sache des persönlichen Geschmacks, des subjektiven seelischen Bedürfnisses. Dazu äußerte er noch 1844, sozusagen an der Schwelle seiner Konversion: „Niemand kann vom derzeitigen Zustand der römischen Katholiken eine ungünstigere Meinung haben als ich..." Es ging Newman vielmehr darum, erkannter Wahrheit mehr gehorchen zu müssen als eigenem Geschmack, also auch gegen das eigene Empfinden und gegen Bindungen der Freundschaft wie des gemeinsamen Weges. Es scheint mir bezeichnend, daß Newman in der Reihenfolge der Tugenden den Vorrang der Wahrheit vor der Güte betonte oder, für uns verständlicher ausgedrückt: ihren Vorrang vor dem Konsens, vor der Gruppenverträglichkeit. Ich würde sagen: Diese Haltungen sind gemeint, wenn wir von einem Mann des Gewissens sprechen. Ein Mann des Gewissens ist ein Mensch, der niemals Verträglichkeit, Wohlbefinden, Erfolg, öffentliches Ansehen und Billigung von seiten der herrschenden Meinung durch den Verzicht auf Wahrheit erkauft. Darin berührt sich Newman mit dem anderen großen Gewissenzeugen Britanniens, mit Thomas Morus, für den das Gewis-

sen keineswegs Ausdruck seines subjektiven Beharrungswillens oder eines eigensinnigen Heroismus war. Er hat sich selbst zu den ängstlichen Märtyrern gezählt, die nur unter Stocken und vielem Fragen sich den Gehorsam gegen das Gewissen abringen: den Gehorsam gegen die Wahrheit, die höher stehen muß als jede soziale Instanz und als jede Art von persönlichen Geschmack. So zeigen sich zwei Maßstäbe für die Anwesenheit eines wirklichen Gewissenswortes: Es fällt nicht zusammen mit den eigenen Wünschen und dem eigenen Geschmack; es fällt nicht zusammen mit dem, was das sozial Günstigere ist, mit dem Konsens der Gruppe, mit den Ansprüchen politischer oder sozialer Macht.

An dieser Stelle liegt ein Seitenblick auf die Problematik unseres Zeitalters nahe. Der einzelne darf seinen Aufstieg, sein Wohlbefinden nicht durch Verrat an der erkannten Wahrheit erkaufen. Die Menschheit darf es nicht. Hier berühren wir den eigentlich kritischen Punkt der Neuzeit: Der Begriff Wahrheit ist praktisch aufgegeben und durch den des Fortschritts ersetzt worden. Der Fortschritt selbst „ist" die Wahrheit. Aber durch diese scheinbare Erhöhung wird er richtungslos und hebt sich selber auf. Denn wenn es keine Richtung gibt, kann alles sowohl Fortschritt wie Rückschritt sein. Die von Einstein formulierte Relativitätstheorie betrifft als solche den physischen Kosmos. Aber sie scheint mir auch die Situation des geistigen Kosmos unserer Zeit treffend zu beschreiben. Die Relativitätstheorie besagt, daß es innerhalb des Weltalls keine festen Bezugssysteme gibt. Es ist unsere Festlegung, wenn wir ein System als Bezugspunkt erklären, von dem aus wir das Ganze zu messen versuchen, weil wir nur so überhaupt zu Ergebnissen gelangen können. Aber die Festlegung könnte immer auch anders erfolgen. Was über den physischen Kosmos gesagt ist, spiegelt auch die zweite „kopernikanische" Wende in unserem Grundverhältnis zur Wirklichkeit: Die Wahrheit als solche, das Absolute, der Bezugspunkt des Denkens überhaupt, ist nicht mehr sichtbar. Darum gibt es – gerade auch geistig betrachtet – kein Oben und kein Unten mehr. Es gibt keine Richtungen in einer Welt ohne feste Meßpunkte. Was wir als Richtung ansehen, beruht nicht auf einem in sich wahren Maßstab, sondern auf unserer Entscheidung, letzlich auf Gesichtspunkten der Nützlichkeit. In einem solchen „relativistischen" Kontext wird teleologische oder konsequenzialistische Ethik letztlich nihilistisch, auch wenn sie es nicht wahrnimmt. Und was man in solcher Weltsicht „Gewissen" nennt, ist – tiefer betrachtet – die Umschreibung dafür, daß es ein eigentliches Gewissen, nämlich ein Mitwissen mit der Wahrheit nicht gibt. Jeder bestimmt sich selbst seine Maßstäbe, und in der allgemeinen Relativität kann auch niemand dem anderen dabei behilflich sein, noch weniger ihm Vorschriften machen.

An dieser Stelle wird die ganze Radikalität des heutigen Disputs um die Ethik und um ihr Zentrum, das Gewissen sichtbar. Mir scheint, daß ihre

eigentliche geistesgeschichtliche Parallele der Streit zwischen Sokrates – Platon und den Sophisten sei, in dem der Urentscheid zwischen zwei Grundhaltungen durchgeprobt worden ist: dem Vertrauen auf die Wahrheitsfähigkeit des Menschen einerseits und einer Weltsicht andererseits, in der nur der Mensch sich selbst seine Maßstäbe schafft. Daß Sokrates, der Heide, in gewisser Hinsicht zum Propheten Jesu Christi werden konnte, liegt meiner Überzeugung nach in dieser Urfrage begründet: Ihr Aufnehmen ist es, das der von ihm inspirierten Weise des Philosophierens sozusagen ein heilsgeschichtliches Privileg gegeben hat und sie als Gefäß für den christlichen Logos geeignet machte, bei dem es um Befreiung durch Wahrheit und zur Wahrheit geht. Wenn man den Streit des Sokrates aus den Zufälligkeiten der Zeitgeschichte löst, wird man schnell erkennen, wie sehr er – mit anderen Argumenten und mit anderen Namen – in der Sache der Streit der Gegenwart ist. Die Resignation gegenüber der Wahrheitsfähigkeit des Menschen führt zunächst zu einem rein formalistischen Gebrauch von Worten und Begriffen. Das Ausfallen der Inhalte wiederum führt zu einem reinen Formalismus des Urteilens, damals wie heute. Man fragt heute vielerorts nicht mehr, w a s ein Mensch denkt. Man hat das Urteil über sein Denken schon in der Hand, wenn man es einer entsprechenden formalen Kategorie zuordnen kann: konservativ, reaktionär, fundamentalistisch, progressiv, revolutionär. Die Zuordnung zu einem formalen Schema genügt, um die Auseinandersetzung mit dem Inhalt unnötig zu machen. Das gleiche zeigt sich verstärkt in der Kunst: W a s sie aussagt, ist gleichgültig; sie kann Gott oder den Teufel verherrlichen – der einzige Maßstab ist ihr formales Gekonntsein.

Hier sind wir am eigentlichen Brennpunkt angelangt: Wo die Inhalte nicht mehr zählen, wo die reine Praxeologie die Herrschaft übernimmt, wird das Können zum obersten Kriterium. Das aber bedeutet: Die Macht wird zur alles beherrschenden Kategorie – revolutionär oder reaktionär. Dies ist genau die perverse Form von Gottähnlichkeit, von der die Sündenfallsgeschichte spricht: Der Weg des bloßen Könnens, der Weg der reinen Macht ist Nachahmung eines Götzen und nicht Vollzug der Gottebenbildlichkeit. Das Kennzeichen des Menschen als Menschen ist es, daß er nicht nach dem Können, sondern nach dem Sollen fragt und daß er sich der Stimme der Wahrheit und ihres Anspruchs öffnet. Dies war, wie mir scheint, der letzte Inhalt des sokratischen Ringens, und es ist der tiefste Inhalt im Zeugnis aller Märtyrer: Sie stehen ein für die Wahrheitsfähigkeit des Menschen als Grenze aller Macht und als Gewähr seiner Gottähnlichkeit. Gerade so sind die Märtyrer die großen Zeugen des Gewissens, der dem Menschen verliehenen Fähigkeit, über das Können hinaus das Sollen zu vernehmen und damit wirklichen Fortschritt, wirklichen Aufstieg zu eröffnen.

3. SYSTEMATISCHE KONSEQUENZEN: DIE ZWEI EBENEN DES GEWISSENS

3.1. ANAMNESIS

Nach all diesen Wanderungen durch die Geistesgeschichte wird es nun Zeit, zu Ergebnissen zu kommen, also einen Begriff des Gewissens zu formulieren. Der mittelalterlichen Tradition möchte ich darin recht geben, daß der Gewissensbegriff zwei Ebenen umfaßt, die man gut unterscheiden, aber auch stets aufeinander beziehen muß. Viele unannehmbare Thesen zur Frage des Gewissens scheinen mir darauf zu beruhen, daß man entweder die Unterscheidung oder die Beziehung vernachlässigt hat. Der Hauptstrom der Scholastik hat die zwei Ebenen des Gewissens in den Begriffen Synderesis und Conscientia ausgedrückt. Das Wort Synderesis (Synteresis) war aus der stoischen Mikrokosmoslehre in die mittelalterliche Gewissenstradition geraten. Es blieb in seiner genauen Bedeutung unklar und wurde so zu einem Hindernis für eine sorgsame Entfaltung dieser wesentlichen Ebene der ganzen Frage nach dem Gewissen. Ich möchte deshalb, ohne in geistesgeschichtliche Dispute einzutreten, dieses problematische Wort durch den viel deutlicher bestimmten platonischen Begriff der Anamnesis ersetzen, der nicht nur sprachlich klarer sowie philosophisch tiefer und reiner ist, sondern vor allem auch mit wesentlichen Motiven des biblischen Denkens und der von der Bibel her entwickelten Anthropologie zusammenklingt. Mit dem Wort Anamnesis soll hier genau das ausgesagt sein, was Paulus im zweiten Kapitel des Römerbriefs so ausgedrückt hat: „Wenn also Heiden, die das Gesetz nicht haben, von sich aus tun, was das Gesetz will, sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie erweisen, daß das vom Gesetz geforderte Werk in ihre Herzen geschrieben ist, wobei ihr Gewissen Zeugnis ablegt..." (2, 14f.). Derselbe Gedanke findet sich eindrucksvoll entfaltet in der großen Mönchsregel des heiligen Basilius. Dort lesen wir: „Die Liebe zu Gott beruht nicht auf einer von außen uns auferlegten Disziplin, sondern sie ist konstitutiv als Fähigkeit und Notwendigkeit unserem Vernunftwesen eingestiftet". Basilius spricht mit einem in der mittelalterlichen Mystik wichtig gewordenen Wort von dem „Funken göttlicher Liebe, der in uns eingeboren ist". Im Geist der johanneischen Theologie weiß er, daß die Liebe im Halten der Gebote besteht, und deswegen bedeutet der uns schöpfungsmäßig eingesenkte Funke der Liebe dies: „Fähigkeit und Bereitschaft zum Vollzug aller göttlichen Gebote haben wir im voraus innen empfangen ... Sie sind nicht etwas von außen Auferlegtes". Das gleiche auf seinen einfachen Kern zurückführend sagt Augustinus dazu: „Wir könnten nicht urteilend sagen, daß eins besser sei als das andere, wenn uns nicht ein Grundverständnis des Guten eingeprägt wäre".

Das bedeutet: Die erste, sozusagen ontologische Schicht des Phänomens Gewissen besteht darin, daß uns so etwas wie eine Urerinnerung an das Gute und an das Wahre (beides ist identisch) eingefügt ist; daß es eine innere Seinstendenz des gottebenbildlich geschaffenen Menschen auf das Gottgemäße hin gibt. Sein Sein selbst klingt von seinem Ursprung her mit dem einen zusammen und steht im Widerspruch mit dem anderen. Diese Anamnese des Ursprungs, die sich aus der gottgemäßen Konstitution unseres Seins ergibt, ist nicht ein begrifflich artikuliertes Wissen, ein Schatz von abrufbaren Inhalten. Sie ist sozusagen ein innerer Sinn, eine Fähigkeit des Wiedererkennens, so daß der davon Angesprochene und inwendig nicht verbogene Mensch das Echo darauf in sich erkennt. Er sieht: Das ist es, worauf mein Wesen hinweist und hin will.

Auf dieser Anamnese des Schöpfers, die mit dem Grund unserer Existenz identisch ist, beruht Möglichkeit und Recht der Mission. Das Evangelium darf, ja, muß den Heiden verkündet werden, weil sie selbst im Verborgenen darauf warten (vgl. Is 42, 4). Die Mission rechtfertigt sich dann, wenn ihre Adressaten bei dem Begegnen mit dem Wort des Evangeliums wieder-erkennen: Ja, das ist es, worauf ich gewartet habe. In diesem Sinn kann Paulus sagen: Die Heiden sind sich selbst Gesetz – nicht in der Weise des neuzeitlich-liberalistischen Autonomiegedankens mit seiner Unübersteiglichkeit des Subjekts, sondern in dem viel tieferen Sinn, daß mir nichts so wenig gehört wie ich mir selbst, daß mein eigenes Ich der Ort der tiefsten Selbstüberschreitung und des Berührtseins von dem ist, woher ich komme und wohin ich gehe. Paulus drückt in diesen Sätzen die Erfahrung aus, die er selbst als Heidenmissionar gemacht hatte und die vorher schon Israel im Umgang mit den „Gottesfürchtigen" erleben durfte. Israel hatte in der Heidenwelt erleben können, was die Boten Jesu Christi erneut bestätigt fanden: Ihre Verkündigung antwortete einer Erwartung. Sie traf auf ein ihr vorgängiges Grundwissen um die wesentlichen Konstanten des in den Geboten schriftlich gewordenen Gotteswillens, das sich in allen Kulturen findet und sich um so reiner entfaltet, je weniger zivilisatorische Eigenmacht dieses Urwissen verstellt. Je mehr der Mensch aus der „Gottesfurcht" lebt – man vergleiche die Korneliusgeschichte (bes. Apg 10, 34) – desto konkreter und klarer wird diese Anamnese auch wirksam.

Nehmen wir noch einmal eine Formulierung des heiligen Basilius auf: Die Gottesliebe, die in den Geboten konkret ist, wird uns nicht von außen auferlegt, betont der Kirchenlehrer, sondern sie ist uns im voraus eingesenkt. Der Sinn für das Gute ist uns eingeprägt, formuliert es Augustinus. Von da aus können wir nun Newmans Toast auf das Gewissen zuerst und auf den Papst dann richtig verstehen. Der Papst kann dem gläubigen Katholiken nicht Gebote auferlegen, weil er es will oder weil er es für nützlich findet. Ein solcher neuzeitlich-voluntarischer Begriff von Autorität kann den wahren

theologischen Sinn des Papsttums nur verstellen. Das wahre Wesen des Petrusamtes ist in der Neuzeit wohl gerade deswegen so unverständlich geworden, weil wir Autorität bloß noch von Anschauungen her denken können, in denen es zwischen Subjekt und Objekt keine Brücke mehr gibt und daher alles, was nicht aus dem Subjekt kommt, nur äußerlich auferlegte Fremdbestimmung sein kann. Von der Anthropologie des Gewissens her, wie wir sie in diesen Überlegungen allmählich zu ertasten versuchen, stellen sich die Dinge ganz anders dar. Die unserem Sein eingesenkte Anamnese braucht sozusagen die Nachhilfe von außen, damit sie ihrer selbst inne wird. Aber dies Äußere ist doch nicht etwas ihr Entgegengesetztes, sondern ihr zugeordnet: Es hat mäeutische Funktion, legt ihr nichts Fremdes auf, sondern bringt ihr Eigenes, ihre eigene innere Eröffnetheit für die Wahrheit zum Vollzug.

Wo es um Glaube und Kirche geht, deren Radius vom erlösenden Logos her über die Gabe der Schöpfung hinausreicht, müssen wir allerdings noch eine weitere Ebene hinzunehmen, die besonders in den johanneischen Schriften entwickelt ist. Johannes kennt die Anamnesis des neuen Wir, das uns in der Einkörperung in Christus (ein Leib, d.h.: ein Ich mit ihm) zuteil geworden ist. Erinnernd begriffen sie, heißt es verschiedentlich im Evangelium. Die Urbegegnung mit Jesus hat den Jüngern das gegeben, was nun alle Generationen durch ihre grundlegende Begegnung mit dem Herrn in Taufe und Eucharistie empfangen: die neue Anamnese des Glaubens, die sich ähnlich wie die Schöpfungsanamnese im ständigen Dialog von innen und außen entfaltet. Gegenüber der Anmaßung gnostischen Lehrer, die den Gläubigen einreden wollten, ihr naiver Glaube müsse ganz anders aufgefaßt und gewendet werden, konnte Johannes daher sagen: Ihr braucht solche Belehrung nicht, als Gesalbte (Getaufte) wißt ihr alles (1 Joh 2, 20). Das bedeutet nicht ein inhaltliches Alles-Wissen der Gläubigen, aber es bedeutet die Untrüglichkeit des christlichen Gedächtnisses, das zwar immer lernt, aber aus seiner sakramentalen Identität heraus von innen her unterscheidet zwischen dem, was Entfaltung des Erinnerns und was seine Zerstörung oder Verfälschung ist. Die Kraft dieses Erinnerns und die Wahrheit des apostolischen Wortes erfahren wir heute in der Krise der Kirche ganz neu, wo weit mehr als die hierarchische Weisung die Unterscheidungskraft des einfachen Glaubensgedächtnisses zur Scheidung der Geister führt. Nur in diesem Zusammenhang kann man den Primat des Papstes und seinen Zusammenhang mit dem christlichen Gewissen richtig verstehen. Der wahre Sinn der Lehrgewalt des Papstes besteht darin, daß er Anwalt des christlichen Gedächtnisses ist. Der Papst legt nicht von außen auf, sondern er entfaltet das christliche Gedächtnis und verteidigt es. Deshalb muß in der Tat der Toast auf das Gewissen demjenigen auf den Papst vorangehen, weil es ohne Gewissen gar kein Papsttum gäbe. Alle Macht, die es hat, ist Macht des Gewissens – Dienst an der doppelten Erinnerung, auf der der Glaube ruht und die immer wieder

neu gereinigt, erweitert und verteidigt werden muß gegen die Zerstörung des Gedächtnisses, das sowohl durch eine den eigenen Grund vergessende Subjektivität wie durch den Zwang sozialer und kultureller Konformität bedroht ist.

3.2. CONSCIENTIA

Nach diesen Erwägungen über die erste – wesentlich ontologische – Ebene des Gewissensbegriffs müssen wir uns nun dessen zweiter Schicht zuwenden, der Ebene des Urteilens und des Entscheidens, die in der mittelalterlichen Tradition allein mit dem Wort Conscientia – Gewissen – bezeichnet wird. Vermutlich hat diese terminologische Tradition nicht unerheblich zur neuzeitlichen Schrumpfung des Gewissensbegriffs beigetragen. Weil zum Beispiel Thomas nur diese zweite Ebene als Conscientia bezeichnet, ist folgerichtig für ihn das Gewissen kein „habitus", das heißt keine dauernde seinshafte Qualität des Menschen, sondern actus – ein Geschehen im Vollzug. Thomas setzt aber dabei selbstverständlich die ontologische Grundlage der Anamnese (Synderesis) als gegeben voraus; er beschreibt diese Letztere als ein inneres Widersprechen gegen das Böse und eine innere Zugeordnetheit zum Guten in uns. Der Gewissensakt wendet dieses Grundwissen in den einzelnen Situationen an. Er gliedert sich nach Thomas in drei Elemente: Das Wiedererkennen (recognoscere), das Zeugnisablegen (testificari) und schließlich das Urteilen (iudicare). Man könnte von einem Zusammenspiel zwischen Kontrollfunktion und Entscheidungsfunktion sprechen. Thomas sieht diesen Vorgang von der aristotelischen Tradition her im Modell eines Schlußverfahrens. Aber er betont sehr nachdrücklich das Spezifische dieses Handlungswissens, dessen Schlußfolgerungen nicht aus bloßem Wissen oder Denken kommen. Ob hier etwas erkannt oder nicht erkannt wird, hängt immer auch vom Willen ab, der Erkenntnis versperrt oder zur Erkenntnis führt. Es hängt also von einer schon gegebenen moralischen Prägung ab, die dann entweder weiter verformt oder weiter gereinigt wird. Auf dieser Ebene, der Ebene des Urteilens (Conscientia im engeren Sinn) gilt, daß auch das irrige Gewissen bindet. Dieser Satz ist aus der rationalen Tradition der Scholastik heraus völlig klar. Niemand darf gegen seine Überzeugung handeln, wie es schon St. Paulus gesagt hatte (Röm 14, 23). Aber daß die gewonnene Überzeugung selbstverständlich im Augenblick des Handelns bindet, bedeutet keine Kanonisierung der Subjektivität. Es ist nie Schuld, der gewonnenen Überzeugung zu folgen – man muß es sogar. Aber es kann sehr wohl Schuld sein, daß man zu so verkehrten Überzeugungen gelangt ist und den Widerspruch der Anamnese des Seins niedergetreten hat. Die Schuld liegt dann woanders, tiefer: nicht in dem jetzigen Akt, nicht in dem jetzigen Gewissensurteil, sondern in der Verwahrlosung meines Seins, die mich

stumpf gemacht hat für die Stimme der Wahrheit und deren Zuspruch in meinem Innern. Deshalb bleiben Überzeugungstäter wie Hitler und Stalin schuldig. Diese krassen Exempel sollten aber nicht dazu dienen, uns über uns selbst zu beruhigen, sondern sie sollten uns aufschrecken und uns den Ernst der Bitte eindrücklich machen: Vom meiner unerkannten Schuld befreie mich (Ps 19, 13).

4. EPILOG: GEWISSEN UND GNADE

Am Ende bleibt noch die Frage, von der wir ausgegangen sind: Ist nicht doch die Wahrheit, so jedenfalls wie der Glaube der Kirche sie uns zeigt, für den Menschen zu hoch und zu schwer? Nun, wir können darauf nach allem Überlegten sagen: Gewiß, der Höhenweg zur Wahrheit, zum Guten ist nicht bequem. Er fordert den Menschen. Aber nicht das bequeme Bleiben bei sich selbst erlöst ihn; darin verkümmert er und verliert sich. In der Bergwanderung des Guten entdeckt er immer mehr die Schönheit, die in der Mühsal der Wahrheit liegt und daß gerade sie für ihn das Erlösende ist. Aber damit ist doch noch nicht alles gesagt. Wir würden Christentum in Moralismus auflösen, wenn nicht eine Botschaft sichtbar würde, die über unser eigenes Tun hinausgeht. Ohne viele Worte kann uns dies in einem Bild aus der griechischen Welt sichtbar werden, an dem wir zugleich sehen, wie die Anamnese des Schöpfers sich in uns ausstreckt auf den Erlöser hin und jeder Mensch ihn als Erlöser zu begreifen vermag, weil er auf unsere innerste Erwartung antwortet. Ich meine die Geschichte von der Entsühnung des Muttermörders Orest. Er hatte den Mord als eine Gewissenstat begangen, was die Sprache des Mythos als Gehorsam gegen den Befehl eines Gottes, Apollo, bezeichnet. Aber nun jagen die Erinnyen, die wiederum als mythische Personifikation des Gewissens anzusehen sind, das aus tieferem Erinnern ihm quälend vorhält, daß sein Gewissensentscheid, sein Gehorsam gegen den „Götterspruch" in Wirklichkeit Schuld war. Die ganze Tragik des Menschen kommt in diesem Streit der „Götter", in diesem Widerspruch des Gewissens zum Vorschein. Im heiligen Gericht wird für Orest dann der weiße Stein Athenes zum Freispruch, zur Heiligung, in deren Kraft sich die Erinnyen zu Eumeniden, zu Geistern der Versöhnung wandeln: Die Sühne hat die Welt verändert. In diesem Mythos wird nicht nur der Übergang vom System der Blutrache zum geordneten Recht der Gemeinschaft dargestellt, sondern mehr. Hans Urs von Balthasar hat dieses Mehr so ausgedrückt: „... Die stillende Gnade ist für ihn immer Mit-Einstiftung des Rechts, nicht des alten gnadenlosen der Erinnyenzeit, wohl eines gnadenvollen Rechts..." In diesem Mythos spricht zu uns die Sehnsucht danach, daß der objektiv gerechte Schuldspruch des Gewissens und die daraus folgende zerstörerische innere Not nicht das Letzte sei, sondern daß es eine Vollmacht der Gnade gebe, eine Kraft der Sühne, die die Schuld verschwinden läßt und Wahrheit

erst wirklich erlösend macht. Es ist die Sehnsucht danach, daß die Wahrheit uns nicht nur fordert, sondern auch verwandelnde Sühne und Verzeihung sei, durch die – wie Aischylos es sagt – „die Schuld abgewaschen" und unser Sein über unser Vermögen hinaus von innen her verwandelt wird. Dies ist die eigentliche Neuheit des Christentums: Der Logos, die Wahrheit in Person, ist auch die Sühne, die verwandelnde Vergebung über all unser eigenes Vermögen und Unvermögen hinaus. Darin besteht das wahrhaft Neue, auf dem das größere christliche Gedächtnis gründet, welches doch zugleich auch tiefste Antwort darauf ist, was die Anamnese des Schöpfers in uns erwartet. Wo diese Mitte der christlichen Botschaft nicht genügend gesagt und gesehen wird, da wird die Wahrheit in der Tat zum Joch, das zu schwer ist für unsere Schultern und von dem wir uns zu befreien suchen müssen. Aber die so errungene Freiheit ist leer. Sie führt ins öde Land des Nichts, und sie zerfällt so von selbst. Das Joch der Wahrheit ist „leicht" geworden (Mt 11, 30), als die Wahrheit kam, uns liebte und unsere Schuld in ihrer Liebe verbrannte. Erst wenn wir dies von innen her wissen und erfahren, werden wir frei, die Botschaft des Gewissens angstlos und freudig zu hören.

Tadeusz STYCZEŃ SDS

DAS GEWISSEN UND EUROPA
oder:
Wenn der Heilige Vater Aristoteles zur Europäischen Bischofssynode 1991 einladen würde

Müssen wir nicht – infolge der schmerzlichen Erfahrungen sowohl im Osten als auch im Westen – aufs neue entdecken und annehmen, daß nur derjenige über sich selber herrscht, der sich von der Wahrheit über sich leiten läßt, niemals aber der, der die Wahrheit beherrschen will, der „sie hinter der Tür stehen läßt und sich vor den Umständen verneigt".

Wir werden die göttliche Fürsorge über Europa anrufen, damit nach der Überwindung aller Barrieren der Feindschaft und des Unverständnisses zwischen den Nationen, die Europa bewohnen, sich eine neue Solidarität unter ihnen entfalten kann, die auf wahrhafte Gerechtigkeit und Frieden gegründet ist.

(Aus dem Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe Europas, Vatikanstadt, 9. Oktober 1991)

Bekanntlich empfindet Aristoteles, der in der *Nikomachischen Ethik* auf das „rechte Gewissen" (orthos logos) als auf die Norm der Sittlichkeit des menschlichen Handelns verweist, ein gewisses Ungenügen gegenüber der Formel, die er dieser Norm selbst eben erst verliehen hat, und ergänzt sie daher durch die Bemerkung, daß die Verdikte des Gewissens immer dadurch kontrolliert werden müssen, wie sich in der entsprechenden Situation der „gute Mensch" verhalten würde[1].

Zahlreiche Kommentatoren suggerieren, daß dieser „gute Mensch" für Aristoteles Sokrates gewesen ist. Seine Weisheit, vor allem aber sein ungewöhnliches Zeugnis für die Wahrheit, das besiegelt wurde durch den Akt der freiwilligen Hingabe seines Lebens für sie, haben nicht aufgehört, die erzieherisch mobilisierende Rolle eines verkörperten sittlichen Musters zu spielen,

---

[1] A r i s t o t e l e s, *Nikomachische Ethik* 9, 4 (2); vgl. Karol Wojtyła/Johannes Paul II., *Lubliner Vorlesungen*, Seewald Verlag Stuttgart 1981, S. 268.

das heißt eines Beispiels, das die anderen erleuchtet und zugleich zur Nachahmung mobilisiert – und dies allein schon durch den Akt der Erfüllung des sittlichen Ideals des Menschen. Deshalb verliert schon kraft dieses Aktes die so oft mißbrauchte Gegenüberstellung ihren Sinn: Ist der Mensch für die Moral da oder die Moral für den Menschen? Diese Gegenüberstellung wird ganz einfach als Mißverständnis erkannt. Das heißt jedoch nicht, daß es leicht wäre, ein guter Mensch zu sein, das heißt, aus eigener Wahl schlicht man selbst zu sein. Im Gegenteil, das ist eine schwierige Sache. Ein schwieriges Gut – bonum arduum. Aber eben diese schwierige Größe des Menschen wird, sobald sie einmal verwirklicht wird, zu etwas Anziehendem, Attraktivem.

Meisterschaft fasziniert. Jede Meisterschaft. Die Meisterschaft, ein Mensch zu sein, ebenfalls. Exempla trahunt. Und wenn die Wahrheit über den Menschen von ihm durch den Akt seiner eigenen Vernunft treffend erkannt wird (orthos logos), mehr noch, wenn sie von ihm erwählt wird, wenn sie zur Wahrheit der Tat wird, wenn sie zu einer tagtäglich in seinem Handeln verwirklichten Wahrheit wird, wenn „das Ideal das Straßenpflaster erreicht", wenn der „orthos logos" ganz einfach zur Tat wird, dann wird er auch zum Sauerteig für die anderen. Er beginnt sie mitzureißen, weil er die Macht in sich trägt, sie zu verändern. Manchmal sehen die gewöhnlichen, „über das Straßenpflaster schreitenden" Menschen erst dann sich selbst, gleichsam zum ersten Mal die Wahrheit über sich selbst entdeckend, indem sie sie sich selbst enthüllen, mehr noch, sie erwerben die Kraft, die Wahrheit über sich zu erwählen, den Mut, aus eigener Wahl sie selbst zu sein, den Mut, ein Leben der Freiheit in der Wahrheit zu führen. Sie werden ganz einfach als Menschen neu geboren. Sie gebären sich durch diese Wahl selbst. Aber der „gute Mensch" wirkt gleichsam als Sauerteig dieser Geburt. Er wird gewissermaßen zur „Hebamme" für sie. Diese Rolle hat übrigens Thales von Milet als ein Attribut des Weisen gegenüber den anderen genannt – er, der Autor des berühmten „Erkenne dich selbst!".

So reift auch das Gewissen des Menschen im Milieu der Ausstrahlung verkörperter Muster des Menschseins gleichsam zu seiner Rechtlichkeit und in seiner Rechtlichkeit heran. Im Klima des Lichts und der Wärme seines verwirklichten Ideals. Durch den Einfluß des „guten Menschen" sehen die Menschen nämlich die Wahrheit über den Menschen nicht nur tiefer, sondern sie lehnen sich auch stärker an diese an, indem sie sich kraft ihrer eigenen Wahl mit ihr verbinden. Das verlangt von ihnen Selbstdisziplin, aber provoziert diese auch: einmal zur Befreiung und Aktivierung der Energie und der Kraft in sich selbst, die zentrifugalen Elemente ihrer Instinkte zu beherrschen, das heißt die Übung in der Tugend der Enthaltsamkeit (der Mäßigkeit), dann aber auch zur Befreiung und Aktivierung der Kraft in sich selbst, die Furcht zu beherrschen, die sie angesichts ihrer Verängstigung und

Versklavung durch von außen kommende Gewalt zu befallen droht, das heißt die Gewinnung der Tugend der Tapferkeit. All dies zusammen trägt durch „Rückkopplung" – Aristoteles connexus virtutum! – wesentlich zur Vertiefung der richtigen sittlichen Einschätzung des eigenen Handelns bei, vervollkommnet den „orthos logos" und gestaltet eine Kultur des „rechten Gewissens".

Daher sehen viele – dazu gehört auch der hervorragende zeitgenössische Humanist Werner Jaeger, der Autor der berühmten *Paidea*, der heute sogar in seinem Vaterland leider fast völlig vergessen ist – in der heroischen Tat des Todes des Sokrates, die einen Akt der Wahl der Freiheit in der Wahrheit und zugleich einen Akt des menschlichen Zeugnisses für die Wahrheit von höchstem Rang darstellt, das hauptsächliche Motiv dafür, das Plato dazu bewegte, seine Akademie zu gründen. Um die Menschen darin zu bilden und zu gestalten – zu klugen Menschen, das heißt zu Menschen, die imstande sind, sich selbst zu regieren, indem sie sich von der Wahrheit über sich regieren lassen, und die kraft ihres ausschließlich der Wahrheit unterworfenen und freiwillig der Wahrheit gehorsamen Willens die Kräfte ihrer Instinkte in ihren Dienst stellen.

Aristoteles, der zwanzig Jahre lang im intellektuellen und sittlichen Klima der Akademie als Schüler ihres Gründers Plato verbrachte, erkannte diese durch und durch positive Rolle der Autorität und des Zeugnisses des Weisen für die Heranbildung des „rechten Gewissens" voll und ganz. Wie verständlich ist daher die Bedeutung, die er der „docilitas" beimißt, der ständigen Bereitschaft, sich von Klügeren und Besseren belehren zu lassen, dieser unablässigen Wachsamkeit im Offensein für die Wahrheit, einer ständigen Bereitschaft, sich selbst auf sie hin zu transzendieren, um sie zu vertiefen und ihre verzerrte Sicht zu korrigieren, einer Bereitschaft also, sich selbst gegenüber kritisch zu bleiben – und all dies im Namen der Reifung des rechten Gewissens und seines Trägers, des Menschen, auf die Rolle eines authentischen Herrn seiner selbst und zugleich eines Hüters seiner Identität hin, auf die Rolle eines Beherrschers seiner selbst hin, der die Eigenschaften eines „Weisen und Königs" gegenüber seiner eigenen Person vereint. Deshalb ist das Wort „docilitas" für Aristoteles das Proprium des „rechten Gewissens". Und daher ist die Ergänzung „Und sehen, was in diesem Fall der gute Mensch täte", die Aristoteles der Anerkennung des „rechten Gewissens" als Norm der Sittlichkeit zur Seite stelle, gleichsam der „Prüfstein" seiner Rechtlichkeit, das heißt der „Wahrheitstest", ohne den das Gewissen eigentlich kein solches ist. Gewiß ist das Gewissen die Norm für die Sittlichkeit des menschlichen Handelns, aber sie ist es eben darum, weil es ein rechtes Gewissen ist, weil es die Wahrheit über den Menschen treffend erkennt. Andernfalls führt es den mit ihm im Einklang handelnden Menschen – trotz seines guten Willens – auf Irr- und Abwege. Und wir dürfen eben deshalb,

weil man sich im Leben immer vom Gewissen leiten lassen muß, niemals aufhören, zu untersuchen, ob es ein solider, redlicher, „geprüfter" Führer ist, das heißt, ob es ganz einfach ein rechtes Gewissen ist. Das ist der Grund, daß Aristoteles die Rolle der Autorität und das Zeugnis des „guten Menschen" so spontan erkannt hat. Wir haben es hier gewissermaßen mit einer Huldigung des Philosophen vor der Autorität und dem Zeugnis des Weisen zu tun, vor der Autorität und dem Zeugnis eines konkreten „guten Menschen", aber wir haben es hier auch mit einer großen Mahnung des Philosophen an einen jeden von uns und für alle Zeiten zu tun, daß wir auf das Vorbild des „guten Menschen" schauen müssen, daß es notwendig ist, ihn nachzufolgen und ihn nachzuahmen, was für jeden Menschen ein elementarer Test dafür ist, ob er den Weg der sittlichen Reifung überhaupt betreten hat, ob er begonnen hat, sittlich zu reifen. Dies ist eine wichtige Mahnung und eine ernstliche Warnung. Denn manchmal kommen diese Einsicht und diese Reife erst mit beträchtlicher Verspätung, was ja übrigens auch hinsichtlich der Mitglieder des Rates des Athener Areopags der Fall war. Weil es geschah, daß die Menschen, die ehrenhafte Plätze in ihm einnahmen, mit demokratischer Stimmenmehrheit den „guten Menschen" zum Tode verurteilen. An eben diese tragische Angelegenheit, daß die Vertreter des Areopags nicht rechtzeitig das Niveau des „rechten Urteils" erreichen, knüpft C.K. Norwid in seinem bekannten Gedicht an:

„Was hast du Athen angetan, Sokrates,
Daß dir das Volk eine Statue aus Gold macht,
Nachdem es dich zuerst vergiftete?"

Aristoteles konnte natürlich nicht voraussehen, daß der „gute Mensch" einst in Gestalt des Gottmenschen unter den Menschen stehen würde. Wenn er jedoch der Zeitgenosse eines Anselm von Aosta gewesen wäre, hätte er sich nicht auch dieselbe Frage gestellt: Wozu hat Gott dies getan? Cur Deus homo? Warum wurde Gott Mensch? Aristoteles wäre gewiß einer der ersten, der danach fragen würde. Und wie würde er auf die Nachricht reagieren, daß der Gottmensch dies aus Sorge um die Rechtlichkeit „eines jeden Menschen, der auf diese Welt kommt" (Joh 1, 9), getan hat? Aus einer Sorge, die er mit der Hingabe seines Lebens bezeugt hat, das ihm so grausam und so ungerecht – noch dazu in der Majestät des Rechts – genommen wurde, daß dabei sogar das Drama des Sokrates verbleicht. Wie würde dieses philosophische Genie, das – in der Schule seines Meisters Plato – viele Jahre lang fleißig das „rechte Gewissen" erlernte, wohl auf die Nachricht reagieren, daß eben dieser Gottmensch diese Sorge um den Menschen – eine solche Sorge! – den von ihm erwählten Jüngern und Aposteln anvertraut und aus ihrem Grunde die Kirche ins Leben gerufen hat – diese Neue Aka-

demie, eine Akademie des Lichts und der Kraft für die Völker, Lumen gentium?

Diesen Fragen muß doch eine weitere hinzugefügt werden, die wohl die allerwichtigste darstellt, weil sie völlig mit den vorhergehenden kontrastiert. Was nämlich würde der Stagirit wohl sagen, wenn er die heute in eben dieser Neuen Akademie von vielen Gelehrten (Theologen[2], ja sogar einigen Bischöfen[3]) verkündete Meinung hören würde, daß die Autorität des Lehramtes keine Hilfe, sondern eher ein Hindernis und eine Gefahr für die Christen darstellt, für ihre Mündigkeit und Verantwortlichkeit – es sei denn, diese Autorität beschränke sich lediglich darauf, die Menschen zu ermuntern, jeder solle sich so verhalten, wie er es selbst, ohne irgendwelche autoritative

---

[2] Vgl. z.B. D. M i e t h, *Moraldoktrin auf Kosten der Moral? Die römischen Dokumente der letzten Jahrzehnte und die christlich gelebten Überzeugungen*, in: *Katholische Kirche – Wohin? – Wider den Verrat am Konzil*, N. Greinacher, H. Küng (Hrsg.), München-Zürich 1986, S. 162-183, insbesondere aber N. G r e i n a c h e r, *Strohfeuer oder Initialzündung? Die „Kölner Erklärung" und ihre Folgen. Erlebt, erläutert und kommentiert*, „Publik-Forum", Nr. 2, 26. Januar 1990, S. 34-35, sowie P. H ü n e r m a n n, *Droht eine dritte Modernismuskrise? Ein offener Brief von Peter Hünermann an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann*, „Herder Korrespondenz", 43 (1989) S. 130-135.

Auf die „Kölner Erklärung" und insbesondere auf Greinachers und Hünermanns Äußerungen nehmen kritischen Bezug u.a. A. L a u n, *Die Kölner Theologen-Erklärung. Glaube und Theologie im Widerstreit?* In: A. Laun, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Herder Wien 1991, S. 177-193; W. B r a n d m ü l l e r, *Theologen und Kirche, eine neue Krise?* „Theologisches" 21 (1991) Nr. 5, S. 226-233; L. S c h e f f c z y k, *Die kirchliche Ehemoral in den Fängen des theologischen Journalismus*, „Theologisches" 21 (1991) Nr. 5, S. 233-241. Die oben genannten Texte von W. Brandmüller und L. Scheffczyk veröffentlichten wir in dieser Ausgabe von „Ethos".

[3] Vgl. Bischof Karl L e h m a n n, *Das Gewissen muß entscheiden! Wie denken die deutschen Katholiken über Pille und Abtreibung? § 218. Im Gespräch mit Bischof Lehmann: QUICK-Redakteure Uta Dumitrescu und Günther Bading*, „Quick", 20. Juni 1991, S. 229. Erwähnenswert ist diesbezüglich die Antwort Kardinal J. Ratzingers auf die Behauptung von Kardinal Fr. König: „Zuwenig wird darauf hingewiesen, daß das Gewissen die letzte Instanz ist, die persönliche Gewissensentscheidung!" – worauf Kardinal Präfekt sagt: „Ja, sogar dem irrenden Gewissen muß man folgen – so lehrt die Kirche seit der Scholastik. Die Gefahr ist nur, daß Gewissen mit oberflächlicher Überzeugtheit gleichgesetzt und zum Entschuldigungsmechanismus degradiert wird. Hitler und seine Mittäter zum Beispiel haben ja ihre Verbrechen in fanatischer Überzeugung, also mit völliger Gewissenssicherheit verübt. Doch zum gesunden seelischen Haushalt des Menschen gehört es, das eigene Gewissen zu überprüfen, Schuldgefühle ernst zu nehmen und zu erkennen, daß Bequemlichkeit, Anpassung oder Selbstgerechtigkeit zu falscher Überzeugung führen, das Gewissen zum Schweigen bringen können. Wenn es nur subjektiv, ohne Beziehung zur objektiven Wahrheit, zu Gott, betrachtet wird, dann erscheint natürlich eine kirchliche Autorität als Zwang und ein päpstliches Lehramt, das eine Brücke zwischen dem Persönlich-Subjektiven und der objektiven Wahrheit zu schlagen versucht, als Freiheitsbedrohung". Vgl. *Auch die Religion bedarf der Reinigung. Ein Streitgespräch der Kardinäle Franz König und Joseph Ratzinger: Gibt es lernfähige Schulmeister im Vatikan? Von Hansjakob Stehle*, „Die Zeit". 29. November 1991, Nr. 49, S. 22.

Weisungen, für richtig hält (vgl. Punkt 3 der „Kölner Erklärung"[4])? „Für richtig hält" (ansieht), das bedeutet jedoch nicht, daß er durch einen auf die Wahrheit gegründeten Urteilsakt „erkennt" (als „norma normata", Gewissensurteil), sondern daß er „entscheidet" (als „norma normans", Gewissensentscheidung), ohne auch nur irgendeiner Kontrolle unterworfen zu sein, was natürlich von vornherein die Möglichkeit ausschließt, von seinem Irrtum zu sprechen, übrigens im Einklang mit I. Kants Idee des Gewissens: „Irriges Gewissen ist ein Unding".

Die Aufgabe, das rechte Gewissen des Menschen zu gestalten, ergibt sich für die Kirche bereits aus ihrer Sendung als Lehrer der befreienden Wahrheit über den Menschen: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen..." (Joh 8, 32), einer universalen Mission, für deren Erfüllung Jesus Christus selbst seine Jünger mit den Worten berief: „Geht hin in alle Welt und lehrt alle Völker..." (Mt 28, 20), das heißt einer Mission gegenüber der gesamten Menschheit aller Zeiten. Das Problem des rechten Gewissens, das sich die Kirche heute im Namen der verantwortlichen Sorge um die Wiedergeburt und Vereinigung Europas stellt, ist also für die Kirche kein neues Problem, im Gegenteil, es ist ein Problem, vor dem die Kirche als „mater et magistra" der Menschheit immer steht. Aber heute steht dieses Problem als eine besondere Herausforderung vor der Kirche. Das Ausmaß dieser Herausforderung wird vom Ausmaß der Zerrissenheit Europas abgesteckt. Und dieses zeigt das Ausmaß des Weges, der in Richtung der ersehnten Einheit noch zurückgelegt werden muß. Was aber ist die tiefste Quelle des Fehlens dieser Einheit? Warum existiert sie nicht?

Stellen wir unsere Frage anders: Was vereint und verbindet die Menschen denn, was ist die Quelle ihrer Einheit?

Muß man denn wirklich danach fragen, muß man wirklich irgend jemanden davon überzeugen? Die wirkliche Vereinigung ist nur auf dem Boden der Wahrheit möglich: der gemeinsam erkannten und gemeinsam durch einen freien Akt erwählten Wahrheit. Mit anderen Worten, sie ist nur auf dem Boden des rechten Gewissens möglich. Indessen ist aber das Gewissen der Menschen in Europa, sowohl im Osten als auch im Westen, besonders tief deformiert worden. Es geht daher um das Werk ihrer tiefgreifenden Reedukation. Es geht um tiefgreifende Reedukation des Gewissens der Gesellschaft von ganz Europa. Tiefgreifend muß sie deshalb sein, weil diese Gesellschaft nicht nur an Krankheiten leidet, die die Folge ihrer jahrelangen Teilung in zwei einander entgegengesetzte, politische, wirtschaftliche und militärische Blöcke sind, sondern mehr noch an einer Krankheit, wovon diese Teilung nur noch die Folge war – und immer noch bleibt. Bestand das

---

[4] Der Text der „Kölner Erklärung" (*Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität*) wurde in Band 8 (1989) der Zeitschrift „Ethos" veröffentlicht.

Symptom des Beginns dieser Krankheit, der Krankheit des Gewissens, nicht schon – um zum Stellen der Diagnose selbst zu kommen – im Augsburger „Cuius regio illius et religio" von 1555? Es scheint, daß man eben unter dem Einfluß der dort deklarierten Idee der „Freiheit", einer Freiheit für den souveränen Herrscher, begonnen hat, sich eifrig nach einer solchen „Philosophie" umzuschauen, die sie rechtskräftig machen könnte. Und man fand sie in Form der Idee des „schöpferischen Gewissens" (der kreativen Vernunft), einer Idee, die es bereits erlaubte, das Subjekt des so verstandenen Gewissens (der Vernunft), den Menschen, zum Schöpfer – auf jeden Fall aber zum Projektanten – der Wahrheit über sich selbst, zum Schöpfer seiner eigenen Natur auszurufen. Damit erkannte sich der Mensch selbst den Titel des Schöpfers der sittlichen Normen seines Handelns zu, den Titel seines eigenen sittlichen Gesetzgebers, wobei er in dieser Rolle einmal individuell und dann wieder kollektiv auftrat. Die sittlichen Normen hielt er jedenfalls nun für seine eigenen Produkte, für „artefacta".

Wohl niemand hegte oder hegt heute Zweifel daran, daß es sich hierbei um eine Wende im Denken des Menschen über sich selbst handelte. Nicht nur Kant allein war sich darüber im klaren, daß es um eine Wende in der Anthropologie ging, die nur mit der „kopernikanischen Revolution" in der Kosmologie zu vergleichen ist. Was aber war die Folge davon für den Menschen selbst? „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen..."

Die Tragik der Geschichte hat gezeigt, daß dieser selbsternannte sittliche Gesetzgeber und Wahrheitsschöpfer die Welt der Menschen bald zu einer Welt von Rivalen machte, die auf Leben und Tod miteinander um ihre Freiheit kämpfen. Zu einer hegelianischen Welt der „Herren" und „Knechte"[5]. Die Gleichheit und Brüderlichkeit der anderen wurde notgedrungen zu einem bloßen Aushängeschild der Freiheit. Der Welt d i e s e r Freiheit hat Sartre die überaus treffende Diagnose gestellt: „Die Hölle: das sind die anderen" („L'enfer – ce sont les autres").

Und darum ist der Weg zur Vereinigung Europas so weit – und muß auch so weit sein – zumindest zu einer solchen Vereinigung, die überhaupt unsere Aufmerksamkeit und den Namen der Vereinigung verdient: einer Vereinigung auf dem Boden der Freiheit, die sich von der Wahrheit leiten läßt und von ihr gelenkt wird, das heißt auf dem Boden des rechten Gewissens. Eben darum ist das Hauptproblem Europas das tief deformierte menschliche Innere: das ins Wanken gebrachte richtige Verhältnis der Freiheit des Menschen zur Wahrheit. Und darum ist es eine Aufgabe ersten Ranges, in diesem Sachverhalt „die Wege des menschlichen Inneren gerade zu machen", das heißt, die verkrümmten menschlichen Gewissen wieder geradezubiegen. Der Kampf um die Vereinigung Europas, um seine neue

---

[5] Vgl. Augusto d e l N o c e, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1990.

Ordnung und Harmonie, um die „pax europea", wird zu einem Kampf um die Kultur des menschlichen Gewissens[6]. Um den Menschen zu einem Bürger des morgigen Europa zu erziehen, zu einem Erbauer Europas als des gemeinsamen Hauses für alle seine Bewohner, muß man damit beginnen, das Verhältnis der Freiheit des Menschen zur Wahrheit im allgemeinen und zur Wahrheit über den Menschen im besonderen geradezurücken, das heißt, man muß mit der Arbeit am Gewissen beginnen.

Das Werk der weiteren Deformierung des Gewissens – das sich auf der Basis des ursprünglichen Irrtums hinsichtlich des Verständnisses seiner Natur selbst vollzog – hat in der neuesten Geschichte zwei unterschiedliche, hauptsächlich geopolitisch bedingte Formen angenommen.

Im Osten depravierte der Totalitarismus das Gewissen, indem er – besonders unter der Intelligenz – sein Werk der geistigen Verwüstung des menschlichen Inneren ausdehnte, nach dem Muster des „geknechteten Geistes". Man gab sich anfangs gegenüber den Vertretern der Elite damit zufrieden, daß sie Kompromisse mit dem Diktat der Gewalt eingingen, mehr noch damit, daß viele von ihnen diesen Kompromiß erst sich selbst und dann den anderen mit dem „hegelianischen Bazillus" von der Freiheit als „Macht zur Aufstellung der Wahrheit" erklärten – im Namen „übergeordneter Werte". Und wie wußte man sich mit dieser gewöhnlichen Wahrheit zu helfen? Gewiß, sie gilt weiterhin, aber was ist jetzt diese Wahrheit? Ist sie nicht gerade das, was im Blick auf die Errichtung der „herrlichen Zukunftsgesellschaft" und durch sie und in ihrem Rahmen des besseren „neuen Menschen" jetzt von uns verlangt wird? Ist es mit Rücksicht auf diese „übergeordneten Werte" also nicht angebracht, ja sogar notwendig, daß eine gewisse Elastizität, ein bestimmter Kompromiß eingegangen wird? Muß er denn gleich Verrat an der Wahrheit und an sich selbst bedeuten? Ist er nicht eher ein Erfordernis der „Wahrheit der Geschichte"? So ähnlich müssen wohl die Wege in Richtung der Proklamierung verschiedener Varianten des „historischen Kompromisses" verlaufen sein.

Es ist gut, daß wir uns heute für sich schämen, daß wir in ihnen selbst einen Akt der die Wahrheit und die eigene Würde verspottenden Selbstversklavung durch Selbstbelügung erkannt haben, daß wir uns selbst die Diagnose gestellt haben, wie „geknechteter Geist" oder „heimische Schande". Eine gute Diagnose ist ein guter Anfang bei der Anwendung der richtigen Therapie[7].

---

[6] Vgl. Rocco B u t t i g l i o n e, *Suwerenność narodu przez kulturę* (*Nationale Souveränität durch Kultur*), „Ethos" 1 (1988) Nr. 4, S. 94-120; vgl. auch ders.: *L'uomo e il lavoro*, Bologna 1981.

[7] Vgl. Cz. M i ł o s z, *Zniewolony umysł* (*Der geknechtete Geist*), Kraków 1990, sowie die kritischen Bemerkungen gegen Miłosz von A. M a ł a c h o w s k i, *Gorzkie myśli*

Aber das Gewissen wurde auch vom Konsumismus in den Wohlfahrtsstaaten des Westens depraviert – und wird es immer noch – besser gesagt – von der seine Rechtfertigung begünstigenden – wieder derselben! – Ideologie hinsichtlich des Verhältnisses der Freiheit des Menschen zur Wahrheit. Sie verführt und betrügt das Gewissen durch die Versuchung, daß jeder sich seine „eigene" Wahrheit für sich selbst schafft, das heißt durch die Eröffnung der Möglichkeit, unter Berufung auf die Freiheit der Wahrheit die Wahrheit zu diktieren, also „sie durch Willkür zu binden", wobei lediglich der Unterschied zum Totalitarismus besteht, daß derjenige, der sie bindet, dies von sich aus und für sich allein tut. Ohne irgendwelchen Druck von außen! Höchstens gemeinsam mit einem Kompagnon. Wenn er die Billigung des Partners oder der Partnerin besitzt, kann ihm scheinen, daß er weder manipuliert wird noch selbst manipuliert. Er kann sich durchaus frei fühlen. Aber ist er es wirklich? Wovon läßt er sich tatsächlich leiten – von der Wahrheit oder von ihrem Anschein? Unterwirft er sich nicht – der Wahrheit zuwider – fremden Mächten, das heißt am Ende doch wieder irgendeiner Gewalt, und sei es auch nur der Gewalt der eigenen Bequemlichkeit? Ist nicht gerade sie zu seiner „Wahrheit" geworden? Und hat diese „Wahrheit" ihn frei gemacht? Hat sie ihn nicht eher versklavt?[8]

Es lohnt sich, auch einmal von dieser Seite her die Verwüstung des menschlichen Inneren zu betrachten, die den Platz der versprochenen Befrei-

---

(*Bittere Gedanken*), „Po prostu" 1990 Nr 32 (20. September), S. 14; vgl. auch J. T r z n a d e l, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami* (*Die heimische Schade. Gespräche mit Schriftstellern*), Lublin 1990.

[8] Vgl. Martin K r i e l e, *Befreiung und politische Aufklärung, Plädoyer für die Würde des Menschen*, Freiburg 1980; vgl. auch Robert S p a e m a n, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaeman (Hrsg.): *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987; sowie Hans Graf H u y n, *Ihr werdet sein wie Gott. Der Irrtum des modernen Menschen von der Französischen Revolution bis heute*, München 1988. Vgl. auch Joachim D e t j e n, *Naturrecht in der pluralistischen Demokratie?* „Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament", B 33/91, 9. August 1991, S. 19-30. Über die sich aus Karl Poppers Idee der „offenen Gesellschaft" für die Demokratie ergebenden Gefahren schreibt auch L. K o ł a k o w s k i, *Cywilizacja na ławie oskarżonych* (*Die Zivilisation auf der Anklagebank*), Warszawa 1990. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Essay *Samozatrucie otwartego społeczeństwa* (*Die Selbstvergiftung der offenen Gesellschaft*) (S. 155-178). Zum Thema des Mechanismus der Selbstversklavung durch Selbstbelügung im Zusammenhang mit der Vision des schöpferischen Gewissens und seines Subjekts (der menschlichen Person) als Schöpfer des eigenen Wesens vgl. T. S t y c z e ń, *Problem człowieka problemem miłości* (*Das Problem des Menschen – ein Problem der Liebe*), in: T. Styczeń (Hrsg.), *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości. Gdzie jesteś, Adamie?* (*Der Mensch auf der Suche nach der eigenen Identität. Wo bist du, Adam?*), Lublin 1987, S. 64-84, insbesondere Anm. 4 auf S. 70 bis 71.

ung eingenommen hat, welche im Namen der sogenannten sexuellen Revolution proklamiert wurde[9].

Vielleicht müssen wir uns selbst heute um so eindringlicher fragen, nachschauen, untersuchen und prüfen, ob sowohl das Phänomen des „geknechteten Geistes" der intellektuellen Eliten im Osten, die sich einst so leicht mit dem Totalitarismus „einig werden" konnten und mit der Zeit diesen Pakt mit ihm als einen Akt der Selbsterniedrigung erkannten, als auch die Quelle der Selbstzerstörung des Menschen im Westen, der sich selbst verbraucht durch den Gebrauch all dessen, was immer er gebrauchen kann und will, nicht ihre tiefste, gemeinsame Wurzel in der früheren Berauschung des Europäers – und zwar auf beiden Seiten der späteren „Mauer" – an der im Prinzip gemeinsamen Idee der Freiheit als wahrheitsschaffender Macht besitzt, an einer Idee, die ihm im Namen der „anthropologischen Wende" vom aufklärerischen Liberalismus angeboten wurde?[10]

---

[9] Vgl. R. B u t t i g l i o n e, *La crisi della morale*, Roma 1991.

[10] Vgl. A. d e l N o c e, *Teismo e ateismo politici*, sowie *Conclusione* des oben zitierten Werkes: *Il problema...*, S. 513-547; vgl. auch A. S z o s t e k, *Natur, Vernunft, Freiheit. Eine philosophische Analyse der Konzeption der schöpferischen Vernunft in der zeitgenössischen Moraltheologie*, Frankfurt am Main 1992. Treffend bemerkt auch der bereits zitierte J. Detjen, daß die aufklärerische Sicht der Freiheit des Menschen völlig im Widerspruch steht zu ihrem klassischen Verständnis, selbst dann, wenn sie verbal an die Natur des Menschen anknüpft. Wir wollen hier die bemerkenswerten Formulierungen dieses Autors anführen: „Kritisch zu bemerken ist, daß das Aufklärungsdenken einen ausgeprägten Individualismus etabliert. Es nimmt seinen naturrechtlichen Ausgang nicht wie die klassische Sozialphilosophie von der Hilfs- und Ergänzungspflicht des Menschen, sondern von einem rein sozialegoistisch aufgefaßten Individuum. Es verwundert daher nicht, daß es die natürlichen Rechte ausschließlich als Abgrenzung von Rechten zwischen Staat und Einzelperson konzipiert.

Bedenklich stimmt auch, daß der Gedanke ursprünglicher Autonomie zu einem Konventionalismus oder Positivismus in der Rechtsgestaltung führen muß. Denn dieser Gedanke enthält nicht nur die Absage an jedes vorgegebene Herrschaftsrecht, er hebt – zumindest tendenziell – jede vorgegebene Verbindlichkeit überhaupt auf. Paradoxerweise ist das Aufklärungsnaturrecht von seinem Ansatz her eine Philosophie der Auflösung des Naturrechts, denn der Begriff «natürliches Recht» drückt etwas Vorgegebenes aus, das Individuum erkennt und anerkennt jedoch nur «selbstgeschaffene Ordnungen». Daraus folgt: „Das klassische Naturrecht mit seinem materialethischen Prinzip der Teleologie wirkt für viele wie ein Fremdkörper im modernen Pluralismus. Manche sehen in der Teleologie auch ein Einfallstor für freiheitszerstörende Tyrannei. Teleologie ist aber nicht gleichzusetzen mit einer Wertbestimmtheit, die eine Diskussion von Alternativen ausschlösse. Sie enthält Umrisse des Anzustrebenden, die im Bereich der Politik eine Konkretisierung auf dem Wege einer vernünftigen Auseinandersetzung erfordern. Das klassische Naturrecht ist auch ohne weiteres insofern mit den neuzeitlichen Menschenrechten vereinbar, als diese dem Staat Kompetenzgrenzen setzen. Folgt der liberale Freiheitsentwurf aber dem Prinzip der individuellen Selbstbestimmung, der inhaltlich ungebundenen Freiheit, letztlich der souveränen Dezision, so pocht die klassische Sozialphilosophie auf die sich im Gewissen aussprechende Verantwortung der Freiheit vor den Normen des Naturgesetzes. In der Abtreibungsfrage wird der Gegensatz beider Freiheitsver-

Man muß um so mehr danach fragen, weil eben diese Ideologie der Freiheit – trotz aller ihrer tragischen Folgen – weiterhin im vollen Angriff steht. Uns wird ja immer noch eingeredet, unsere Freiheit würde in der Macht bestehen, die Wahrheit über uns selbst zu schaffen und sie frei auszuüben, zumindest so lange, wie die anderen damit einverstanden sind oder wenigstens nicht dagegen protestieren. Und in Zweifelsfällen – so rät man uns – muß man eben abstimmen! Ist die Abstimmung, das Referendum, die Volksbefragung – so sagt man uns – nicht der einzige Weg zur Lösung aller Streitfragen für wirklich vernünftige und wirklich freie Menschen?

Aber bestätigen wir nicht gerade damit noch einmal das, was wir in Wirklichkeit über das Verhältnis der Freiheit zur Wahrheit denken, also auch über die Freiheit selbst? Verum quia consentimus! Entlarven wir, wenn wir dies als Prinzip verkünden, damit nicht eindeutig, und zwar auf höchst spektakuläre Weise, unsere – bislang rührig vor uns selbst verborgene – Option für den Totalitarismus? Denn wir sprechen uns hier ja wieder für das „Plus vis quam ratio" aus! Der einzige Unterschied ist, daß dies unter der verführerischen Hülle des demokratischen Mehrheitsprinzips und auf Konto der darin gleichsam automatisch enthaltenen Garantien für die Freiheit geschieht. Aber besteht unsere Freiheit tatsächlich darin, daß wir ermächtigt sind, wie zum Beispiel im Fall der Legalisierung der Abtreibung, die objektive Gültigkeit der Wahrheit von der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz von einem Abstimmungsergebnis abhängig zu machen, das heißt von den willkürlichen Entscheidungsakten einzelner Menschen oder Kollektive? Sind wir uns darüber im klaren, daß wir dann für uns selbst die Macht in Anspruch nehmen, welche von den Wesen, die wie Menschen aussehen, wirklich Menschen sind und welche nicht, und welche Menschen wir im Ergebnis dieser unserer Entscheidung als Menschen behandeln werden und welchen wir das Recht absprechen, als Menschen behandelt zu werden? Liegt diese – so außerordentlich wichtige! – Sache tatsächlich in der Geste unserer Freiheit? Mit anderen Worten: Besteht unsere Freiheit wirklich in der Macht, über die Wahrheit zu entscheiden?

Dies ist also eine Frage an uns alle: Können und wollen – und vor allem: dürfen – wir die Ordnung und den Frieden des morgigen Europa auf eine so verstandene Freiheit gründen? Wenn dies der Fall wäre, würde das bedeuten, daß wir immer noch keine Schlußfolgerungen gezogen haben – weder aus der tragischen Lektion der Geschichte, die eine direkte Folge dieser Idee der „wahrheitsschaffenden Freiheit" ist, wie sie vom aufklärerischen Liberalismus konzipiert wurde, noch aus der elementaren Verantwor-

---

ständnisse besonders augenfällig". Vgl. a.a.O., S.. 28, 29, 30. Vgl. auch Allan B l o o m, *Nietzsche w Ameryce* (*Nietzsche in Amerika* – ein Fragment des Buches: *The Closing of the American Mind*), „Ameryka" 1988 Nr. 228 (winter), S. 16-25.

tung für den weiteren Verlauf der menschlichen Geschichte, einer Verantwortung, die ihren wohl knappsten Ausdruck in der dramatischen Warnung fand: „Kann denn die Geschichte gegen den Strom der Gewissen schwimmen?"[11].

Die Lektion des Aristoteles über das „rechte Gewissen" bleibt in dieser Situation beständig in Kraft und wird zur erstrangigen Hausaufgabe für den zeitgenössischen Europäer. Ja, zu einer Hausaufgabe par excellence. Denn es geht ja vor allem um das Fundament für ein Haus, das endlich ein Haus für Menschen wäre. Ein Haus für a l l e Menschen. Für ihre Gemeinschaft. Es ist wohl noch nicht die Zeit gekommen, daß wir heute sagen könnten: „Unser soziales Problem war der Totalitarismus". Unser soziales Problem ist nämlich immer noch – sowohl im Westen als auch im Osten – der Totalitarismus. Und er bleibt so lange u n s e r Problem, wie das in Europa von den Europäern gebaute Haus nicht ein Haus für j e d e n Menschen geworden ist. So lange, wie es nicht ein Haus wird, in dem niemand von den Menschen, auch der geringste und schwächste Mensch nicht, aufgrund der von seinen eigenen Mitbewohnern demokratisch in ihm verabschiedeten Gesetzen um sein Leben fürchten muß. Denn sein Leben stellt die absolut unüberschreitbare Grenze für Freiheit aller übrigen Bewohner dieses Hauses dar, die absolut unüberschreitbare Grenze für jeglichen in ihm möglichen Kompromiß. In diesem Haus ist nur die Diskussion darüber möglich (und sogar notwendig), wie geschützt werden muß, was unbestreitbar geschützt werden muß: das Leben eines jeden seiner Bewohner. Das Haus wird ja dadurch zum Haus, daß sich in ihm jeder zu Hause fühlen kann, daß er in ihm sicher ist. Ein anderes Haus als dieses wäre eine Parodie von einem Haus. Kann es um ein solches gehen, wenn die Rede davon ist, ein Haus für das morgige Europa zu bauen?[12]

---

[11] Karol W o j t y ł a, *Myśląc Ojczyzna* (*Das Vaterland denkend*) In: *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, S. 87-90.

[12] „Konstitutiv für Europa ist von seinem Aufgang in Hellas her die innere Zuordnung von Demokratie und Eunomie, von unmanipulierbarem Recht. Der Parteienherrschaft und Diktatur als Herrschaft der Willkür gegenüber hat Europa auf die Herrschaft der Vernunft und der Freiheit geachtet, die nur als Herrschaft des Rechtes Bestand haben kann. Machtbegrenzung, Machtkontrolle und Transparenz der Macht sind Konstitutive der europäischen Gemeinschaft. Deren Voraussetzung ist die Unmanipulierbarkeit des Rechts, sein eigener und unantastbarer Raum. Dessen Voraussetzung wiederum ist das, was die Griechen Eunomie nannten, das heißt das Ruhen des Rechts auf sittlichen Maßstäben. Ich halte es daher für antidemokratisch, «law and order» zu Schimpfworten zu machen. Jede Diktatur beginnt mit der Verketzerung des Rechts. Platon ist auch darin zuzustimmen, daß es weniger auf einen bestimmten Typus von Mechanismen der Mehrheitsbildung ankommt als auf die je unter den gegebenen Möglichkeiten sicherste Verwirklichung des Gehalts der demokratischen Mechanismen, das heißt Kontrolle der Macht durch das Recht, Unantastbarkeit des Rechts durch die Macht und Normierung des Rechts am Ethos. Wer für Europa kämpft, kämpft demgemäß für

Müssen wir nicht deshalb heute mit vollem Ernst und Mut, vor allem aber mit ehrlichem brüderlichem Wohlwollen und Sorge einander bei der Wiederentdeckung und kühnen Annahme der von uns sowohl im Osten als auch im Westen, wenn auch dort und hier unmittelbar aus verschiedenen Gründen vergessenen elementaren Wahrheit von der menschlichen Freiheit helfen? Der Wahrheit, daß der Mensch nur dann über eine königliche Herrschaft verfügt, das heißt wirklich frei ist, wenn er zum Diener der objektiven Wahrheit über sich selbst wird, wenn er sein Gewissen als ihren demütigen Lektor versteht, nicht aber als ihren Dezidenten und Schöpfer, wie ihm dies schon im Garten Eden eingeflüstert wurde und woran der aufgeklärte Liberalismus sowohl individualistischer als auch kollektivistischer Prägung anknüpfte? Müssen wir nicht – infolge der schmerzlichen Erfahrungen sowohl im Osten als auch im Westen – aufs neue entdecken und annehmen, daß nur derjenige über sich selber herrscht, der sich von der Wahrheit über sich leiten läßt, niemals aber der, der die Wahrheit beherrschen will, der „sie hinter der Tür stehen läßt und sich vor den Umständen verneigt" (C. K. Norwid)?

Freiheit, wo bist du, wo bist du hingeraten? Du mußt dich in Richtung der Wahrheit überschreiten, um dich selbst zu retten und zu befreien. Du mußt zum Gehorsam gegenüber dem „rechten Gewissen" zurückkehren und dich unablässig um seine Richtigkeit bemühen. Hat nicht der Stagirit, der Theoretiker des „rechten Gewissens", des im Prinzip der Gerechtigkeit verwurzelten Gewissens, das durch die Tugend der Enthaltsamkeit gegen die Stürme der elementaren Instinkte und durch die Tugend der Tapferkeit gegen die Versuche der Einschüchterung durch Interessengruppen widerstandsfähig geworden ist, uns zeitgenössischen Bewohnern Europas den einzigen Weg der Rückkehr zu uns selbst und das einzige Fundament für den Bau des gemeinsamen Hauses für uns alle gezeigt?

Du rechtes Gewissen, wo bist du, wo haben wir dich verloren? Warum wird heute so viel vom Gewissen gesprochen, während man das Wort vom „rechten Gewissen" fast gar nicht mehr hört? Müssen wir nicht früher oder später zu dir zurückkehren, um uns selbst wiederzufinden? Um den Weg zu dem gemeinsamen Haus für uns alle wiederzufinden? Zu dem Haus, in dem

---

Demokratie, aber in der unlösbaren Bindung an Eunomie in dem eben geschilderten Begriffsgehalt". Vgl. Kardinal Joseph R a t z i n g e r, *Thesen zu einem zukünftigen Europa*, in: Kardinal Joseph Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, S. 208-209. Vgl. auch T. S t y c z e ń, *Sprawa nienarodzonego na politycznym areopagu Polski i świata. Państwo solidarne z nienarodzonym czy totalitaryzmu ciąg dalszy?* (*Die Sache des Ungeborenen auf dem politischen Areopag Polens und der Welt. Ein mit dem Ungeborenen solidarischer Staat oder die Fortsetzung des Totalitarismus?*), "Niedziela" Nr. 47 (1991), S. 1, 4, 5 und 6, sowie T. S t y c z e ń (Hrsg.): *Nienarodzony miarą demokracji* (*Der Ungeborene als Maßstab der Demokratie*), Lublin RW KUL "Biblioteka Ethosu" 1991.

samen Suche nach der Wahrheit und der Bereitschaft zur Selbstüberschreitung in Richtung ihres Grundes, der einzigen Grundlage der Einheit, überhaupt erst möglich wird? Dem Haus, in dem keiner um seine Freiheit fürchten muß, weil er weiß, daß der Respekt für sie in ihm untrennbar verbunden ist mit dem Respekt eines jeden einzelnen und aller zusammen für die Wahrheit und zugleich für die Art und Weise, wie sich jedem Menschen die Wahrheit ausschließlich offenbart und in seiner Freiheit verwurzelt? Einem Haus also, das ein Haus der Menschen für Menschen ist, ein Haus, in dem jeder Mensch für jeden Menschen etwas Heiliges ist und in dem eben deshalb jeder für jeden freiwillig Mensch wird? Homo homini res sacra – Homo homini homo: das ist dieses Haus. Das ist das Europa von morgen[13]. Erbauen kann man es nur auf dem Fundament rechter Gewissen. Diese Konstatierung ist immer ein Imperativ. In dieser historischen Stunde ist sie jedoch eine primäre Forderung.

Richten wir unsere Gewissen gerade! Das Gewissen ist ein Urteil über die Wahrheit über den Menschen, keine Entscheidung über die Wahrheit über den Menschen!

Richten wir unsere verkrümmten Anschauungen über das Gewissen zurecht! Es ist nicht die Freiheit, die über die Wahrheit des menschlichen Gewissens entscheidet. Es ist die Wahrheit, die über die Freiheit des menschlichen Gewissens entscheidet!

Nur über das Geraderichten der Gewissen, über das Wiedergewinnen ihrer Rechtlichkeit kraft ihrer Verwurzelung in der Wahrheit über den Menschen führt der Weg zur ersehnten Einheit und Vereinigung aller Nationen unseres Kontinents im gemeinsamen europäischen Haus, zu jener „neuen Solidarität, die sich auf wirkliche Gerechtigkeit und Frieden gründet", von der der Heilige Vater in seinem Brief an die Bischöfe Europas vom 9. Oktober 1991 schreibt.

Um diese „neue Solidarität" bemüht er sich unermüdlich und beruft er sich in seiner Soziallehre unablässig, angefangen von der Enzyklika *Laborem exercens* über seine jährliche Botschaft zum Weltfriedenstag und die Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* bis hin zu seiner letzten Enzyklika *Centesimus Annus*, ganz zu schweigen von all seinen mit so ungewöhnlichem Elan unternommenen apostolischen Reisen. Seine ganze Soziallehre läßt sich im Grunde genommen darauf zurückführen, daß die gegenständliche Kraft der Wahrheit: Opus iustitiae pax, die dank ihrer Erkenntnis zur normativen Kraft

---

[13] Vgl. T. S t y c z e ń, *Człowiek człowiekowi świętością. O aksjologicznej zasadzie Konstytucji Rzeczypospolitej* (*Der Mensch ist dem Menschen etwas Heiliges. Über das axiologische Prinzip der Verfassung der Republik*), „Tygodnik Powszechny" 44 (1990) Nr. 45, S. 1, sowie ders.: *Solidarni – wolni przez prawdę* (*Solidarisch – frei durch die Wahrheit*), „Ethos" 3 (1990) Nr. 11/12, S. 5-9.

der Wahrheit unserer Gewissen wird, durch ihre freie Wahl in uns eine Haltung zwischenmenschlicher Solidarität gestalten soll, deren natürliche Frucht nur der Frieden sein kann. Opus solidarietatis pax!

Wenn Aristoteles also heute unter uns weilen würde, was würde er uns zeitgenössischen Europäern wohl sagen, er, der Heide, der Theoretiker des rechten Gewissens, der aus Sorge um seine Rechtlichkeit unablässig nach dem „guten Menschen" Ausschau hält, er, der Schöpfer der Aretologie, der Theorie der Tugend, die ohne Mäßigung und ohne Tapferkeit nicht existiert? Was würde er uns heute sagen, wenn er die Verkrümmungen der Gewissen der Europäer unseres zu Ende gehenden Jahrhunderts sehen könnte, die der Totalitarismus im Osten und der Konsumismus im Westen verursacht haben? Was hätte er uns gerade jetzt zu sagen, wo der Konsumismus bemüht ist, auch im Osten die Herrschaft über die Herzen der Menschen anzutreten, indem er auf dem Gebiet des gesamten Alten Kontinents sein Programm der „Aufklärung" verbreitet, demzufolge die vom Stagiriten gerühmte Tugend der Enthaltsamkeit – im Ergebnis der Errungenschaften der modernen Technik – eher zu einer Sperre und zu einem Hindernis auf dem Weg zur Selbstverwirklichung des Menschen geworden ist als eine unerläßliche Bedingung des Selbstseins.

Wäre es daher nicht lohnend – wenn wir die Zügel der Phantasie noch mehr lockern – uns vorzustellen, was der Weise von Stagira heute insbesondere den Bischöfen Europas zu sagen hätte, falls der Heilige Vater Johannes Paul II. auch ihn zur Teilnahme an der Synode einladen wollte, die den Herausforderungen des Umbruchs gerecht werden soll, der aus dem Zusammenbruch der Ordnung von Jalta erfolgt ist? Würde er tatsächlich nur noch solche Wahrheiten kennen, die schon lange überholt sind, die nur zu seiner Zeit aktuell gewesen sind? Und wenn sie nicht überholt sind, wenn es sich um universell gültige Wahrheiten handelt, steht dann nicht in ihrer ganzen Aktualität und Ernsthaftigkeit, ja in ihrer ganzen Schärfe und Eindringlichkeit, die uns bereits gut bekannte Frage vor uns:

Wo bist du, Adam? Wo bist du, du Europäer von 1991? Und vor allem: wie verhält es sich mit deinem Gewissen?

Heiliger Vater! Könnte der Papst, der ein Philosoph ist, und der Philosoph, der Papst ist, nicht vielleicht die Möglichkeit erwägen, dem Weisen von Stagira auf der Synode das Wort zu erteilen? Sollte nicht von der Höhe dieses Neuen Areopags derjenige Europäer zu den zeitgenössischen Bewohnern Europas sprechen, der so tief Einblick genommen hat in die Augenfälligkeiten des menschlichen Inneren und daher immer bemüht war, die Grundlagen unseres europäischen Ethos, unserer europäischen Kultur, unseres europäischen Hauses auf sie zu gründen und zu erbauen? „Das liebste Gebilde Gottes ist die Vernunft", sagt der heilige Thomas von Aquin immer wieder. Muß man daher nicht damit beginnen, nicht nur ihre Grenzen, aber

auch ihre Möglichkeiten zu erkennen und anzuerkennen, um Christus, seinem Licht und der Kraft seiner Gnade um so redlicher die Türen öffnen zu können? „Ich weiß, wem ich geglaubt habe" (2 Tm 1, 12). Ja, ich habe geglaubt. Aber ich weiß, wem, und ich weiß, warum ich gerade ihm geglaubt habe. Wenn also „das Lieblingsgebilde Gottes die Vernunft" ist, wie kann diese Synode dann ohne ihren genialen Sänger, ohne den Weisen aus Stagira auskommen? Wie kann sie auskommen ohne seine Vision des rechten Gewissens, wo doch das heutige Europa vor allem an ihm krank ist? Und ohne seine Vision der Rolle, die die Autorität und das Zeugnis des „guten Menschen" gegenüber dem Gewissen spielt?

Gratia non tollit naturam sed supponit eam et perficit.

Aber vielleicht hast du, Heiliger Vater, es für die beste Weise angesehen, Aristoteles zur Synode einzuladen, indem du an ihrer Schwelle, kurz vor ihrem Beginn, so viele Patrone unserer „schwierigen Zeit" kanonisiert hast, wodurch den Heiligen Mitbeteiligung an ihr ermöglicht wurde: die großen zeitgenössischen Zeugen des „guten Menschen" und seiner Akademie, der Kirche? Denn die Heiligen sind ja solche „guten Menschen", ohne deren Gegenwart unter uns dieser große Meister der antiken Kultur sich das heutige Werk der Gestaltung sittlich rechtlicher Gewissen und der sittlich gesunden Gesellschaft Europas wohl nicht vorstellen könnte. Ist deshalb in ihrer Anwesenheit auf dieser Synode nicht auch dieser große Pionier der Kultur unseres Kontinents irgendwie anwesend – und ist er unter diesen besonders ehrenvollen Bedingungen nicht von dir persönlich zur Teilnahme an ihr eingeladen worden?

Der langjährige Meister von Aristoteles, Plato, stellte in seiner *Politeia* die Forderung, daß nur Weise sich unterstehen sollten, Könige zu werden, bzw. daß die Könige zu Weisen werden sollten. Es würde schwerfallen, im Kontext der Synode, die sich eben dazu versammelt, den Bewohnern Europas in diesem für sie bahnbrechenden Augenblick zu helfen, zu einer wirklich vereinigten Republik der Republiken zu werden, nicht daran zu denken. Denn in dieser Stunde lastet auf jedem von uns Europäern die sittliche Pflicht, am politischen Leben des sich vereinigenden Europa mit teilzunehmen, das heißt am Werk der Ausgestaltung des Hauses und der Mitregierung des Hauses, das das Europa von morgen sein soll. Wir müssen dieses Haus einrichten, und wir müssen dieses Haus einrichten können. Wir müssen dieses Haus regieren, und wir müssen es regieren können. Wir müssen uns also fleißig darum bemühen, die Weisheit für seine Einrichtung und Regierung zu erwerben. Ist dies nicht eine Weisheit, für die „regieren" gleichbedeutend ist mit „der Wahrheit (der WAHRHEIT) dienen" und von der wir wissen, daß es die Weisheit der Heiligen ist? Und ist nicht allein sie die Lösung des Problems, wie das Fundament für die wirksame Lösung aller anderen Probleme gelegt werden soll?

Wer der Wahrheit dient, dient dem Menschen; er dient seiner Freiheit, er verbindet die Menschen miteinander, er eint sie[14]. Ja, nur der Diener der Wahrheit verbindet die Menschen miteinander, nur er vereinigt sie wirk-

---

[14] „Universität! Alma Mater! Diene der Wahrheit!... Wenn du der Wahrheit dienst, dienst du der Freiheit, der Befreiung des Menschen und der Nation, dann dienst du dem Leben!"

Mit diesen Worten beendete Johannes Paul II. am 9. Juni 1987 seine Ansprache an die akademische Gemeinschaft der Katholischen Universität Lublin während seiner dritten Pilgerfahrt in sein Vaterland. Diese Worte sind auf der Marmorplatte eingemeißelt, die während der darauffolgenden Inauguration des akademischen Jahres der KUL feierlich an der Vorderseite der Universitätskirche angebracht wurde.

Mit dem Maß der Selbstverständlichkeit, mit der wir den Inhalt dieser Worte als „in unseren Herzen eingemeißelt" verstehen (vgl. den heiligen Paulus, Röm 2, 16), das heißt mit dem Maß der Schärfe, mit der wir das sehen, was wir erkennen, wenn wir Einblick nehmen in uns selbst oder wenn wir uns in die Inschrift hineinlesen, die wir durch unsere Seinsstruktur für uns selbst (als Erkenntnissubjekt) darstellen, kann man wohl den Grad der Rechtlichkeit unserer Gewissen, gleichsam ihren Gesundheitszustand messen. Vgl. J o h a n n e s P a u l II, *„Do końca ich umiłował". Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce 8-14 czerwca 1987 roku* (*„Er liebte sie bis ans Ende". Dritte Pastoralreise nach Polen, 8-14. Juni 1987*). Libreria Editrice Vaticana, Rom 1987. *W służbie prawdy* (*Im Dienst der Wahrheit*), S. 59. Vgl. auch die tiefsinnigen Betrachtungen von Kardinal Joseph Ratzinger zum Thema der „Transparenz" des Gewissens für die Wahrheit als Eigenschaft, die das Gewissen gleichsam mitdefiniert als eigenen Erkenntnisakt des erkennenden Subjekts („mein Urteil"), der kraft seiner Natur auf die von ihm erkannte, dem erkennenden Subjekt gegenüber transzendente Wirklichkeit bezogen ist – in der Studie *Gewissen und Wahrheit*, „Ethos", Nr. 15/16 (1991). Vgl. auch T. S t y c z e ń, *Sumienie: źródło wolności czy zniewolenia?* (*Das Gewissen – eine Quelle der Freiheit oder der Knechtung?*) In: Tadeusz S t y c z e ń, *W drodze do etyki. Wybór esejów z etyki i o etyce* (*Auf dem Weg zur Ethik. Ausgewählte Essays aus der Ethik und über die Ethik*). RW KUL Lublin 1984, S. 245-258. Wir wollen hier den Schluß dieses Artikels zitieren: „Im Ergebnis ist das Gewissen also ein Akt der Selbstabhängigkeit des Subjekts von sich im Akt der Selbstabhängigmachung von der Wahrheit. Dieses Moment stellt das Wesen des Gewissens dar und bildet zugleich einen konstitutiven Faktor der menschlichen Freiheit sowie gleichzeitig die Garantie ihrer Absicherung sowohl gegen ein Dominiertwerden durch Druck «von außen» (Determination der Sachenwelt, Drucksystem) als auch «von innen» (die Launen der Willkür des Subjekts).

Die praktische Schlußfolgerung ist eklatant: es ist unmöglich, das Recht des Menschen auf Freiheit zu proklamieren, ohne sein Recht auf Wahrheit, auf ihr Suchen und ihr Bekennen, ebenfalls anzuerkennen. Wenn man dem Menschen das Recht nimmt, nach der Wahrheit zu suchen und sie zu bekennen, würde das bedeuten, daß man ihm ihn selbst (seine Identität) nimmt. Sie nicht suchen und bekennen zu können, ist für den Menschen maximale Sklaverei. Die Wahrheit bekennen zu können oder nicht, von der Wahrheit zeugen zu können oder nicht, das ist für den Menschen eine Sache vom Range des Menschseins oder -nichtseins", S. 258-259. In deutscher Sprache erschienen als *Das Gewissen – Quelle der Freiheit oder Knechtung?* im „Archiv für Religionsphilosophie" 17 (1985) S. 130-147. Vgl. auch Antonio S u a r e z, *Wenn das Wahre das Machbare wird. Gedanken über den erkenntnistheoretischen Atheismus und seine Folgen*, „Deutsche Tagespost" Nr. 12, 28 I 1986, S. 10, und Maria Adelaide R a s c h i n i, *Il paradosso della democrazia. L'assolutismo democratico*, „Studi cattolici" 35 (1991) Nr. 369, S. 772-780.

lich. Denn die Wahrheit ist die einzige Macht, die den Menschen, der sich ihr unterwirft, nicht nur nicht versklavt – nicht seine Freiheit und nicht ihn selbst – sondern ihn befreit – seine Freiheit und ihn selbst. „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen" (Joh. 8, 32). Ist die jetzige Stunde Europas daher nicht die Stunde der Heiligen? Und will durch diese Synode der Mensch, der Philosoph und Papst ist, Europa und der Welt nicht gerade dies sagen?

Lublin, 22. November 1991

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

Andrzej SZOSTEK MIC

DIE WAHRHEIT UND DAS PRINZIP DES PLURALISMUS IM GESELLSCHAFTLICHEN DIALOG UND DER ORGANISATION DES STAATES

Die Dialogteilnehmer sollen also nicht nur füreinander offen sein, sondern eher für die Wahrheit [...]. So ist also das Wohl (der Wert) des Menschen, d.h. die ihm als Menschen gebürende Wahrheit (d.h. sein Recht (ius)), die im gemeinschaftsbildenden Dialog gesucht und die auf das Gesetz (lex) als auf das Ensemble richtiger Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens zu übertragen versucht wird.

Wie soll man miteinander reden, damit das Gespräch die Gesprächspartner verbindet und nicht trennt? Dies ist eine wichtige Frage, denn ohne Gespräch, ohne den Dialog, wird keine zwischenmenschliche Gemeinschaft erbaut, weder im kleinen noch im großen Maßstab. Sicher gibt es viele Antworten auf diese Frage, aber ich möchte mich auf eine, meiner Meinung nach grundlegende Bedingung eines fruchtbaren Dialogs beschränken: auf die Rolle der Wahrheit in ihm, insbesondere im gemeinschaftsbildenden Dialog, auch in dem, der eine Verbesserung der Organisation des Staates anstrebt. Erst d e r R a n g d e r W a h r h e i t i m D i a l o g ermöglicht, so meine ich, den Wert des Pluralismus zu erkennen, aber er warnt auch vor seinem etwas demagogischen Verständnis.

1. DIALOG UND TEILNAHME

Warum kann man ohne Dialog keine Gemeinschaft aufbauen? Der erste Grund dafür ist auf banale Weise augenfällig: die Organisation des gesellschaftlichen Lebens stellt eine zu schwierige Aufgabe dar, als daß sie einer allein zufriedenstellend erfüllen könnte. Dies ist nicht einmal in einer so kleinen Gemeinschaft wie der Familie möglich – um so nötiger ist der Dialog dann in einer solchen Gemeinschaft wie dem Staat.

Diese elementare Feststellung führt zu einer ebenso elementaren, aber auch fundamental wichtigen Weisung für jeden, der am gemeinschaftsbildenden Dialog teilnimmt: zur Weisung, o f f e n z u s e i n. Das bedeutet

vor allem, die Meinung des anderen anzuhören, sich in die Situation des anderen einzufühlen und zu versuchen, die gesellschaftlichen Probleme mit seinen Augen zu sehen. Der Unwille oder die Unfähigkeit, eine so verstandene Haltung der Offenheit einzunehmen, kann dem Hochmut entstammen: der voreiligen Überzeugung davon, daß kein anderes als mein eigenes Argument und nur mein eigener Gesichtspunkt in bezug auf das diskutierte Problem so wichtig seien, ernsthaft in Betracht gezogen zu werden. Mangelnde Offenheit resultiert auch oft aus der – nicht immer bewußten – eingeengten Perspektive dessen, der nicht so sehr das Wohl der ganzen Gemeinschaft im Blick hat als sein eigenes oder das der Gruppe, mit der er sich identifiziert, deren Interessen sich aber nicht immer mit denen der Gesamtgesellschaft decken. Man kann die Notwendigkeit der D e m u t und der B e m ü h u n g, d i e a n d e r e n z u v e r s t e h e n, gar nicht oft genug betonen. Auf sie ist die Weisung, offen zu sein, ja bezogen. Ein demütiger und intelligenter Mensch versteht und verteidigt die Gründe seines Gegners manchmal besser und wirkungsvoller als dieser selbst.

Daran zu erinnern, mag als nicht ganz angebrachtes Moralisieren erscheinen, aber es ist kaum möglich, diese Bedingung eines nützlichen gesellschaftlichen Dialoges außer Acht zu lassen. Wenn uns die in den letzten Monaten in Polen verstärkt stattfindenden Diskussionen in Parlament und Presse zu gesellschaftlichen und politischen Themen so oft niedergeschlagen und bedrückt machen, dann doch wohl wegen der starken Disproportion zwischen der Gewichtigkeit der diskutierten Sache – sowie dem Rang des Gremiums, in dem sie behandelt wird – und der Art, wie diese Diskussion verläuft. Ich befürchte, daß niemand von uns von dieser den Dialog erschwerenden oder gar unmöglich machenden Tendenz frei ist, eher zu reden als zuzuhören, starrsinnig seine eigenen Überzeugungen zu wiederholen, ohne das Gewicht der ihnen gegenüber geltend gemachten Einwände in Erwägung zu ziehen, Verdacht gegenüber Andersdenkenden zu hegen, so daß alle anderen Meinungen in Kategorien politischer Auseinandersetzungen, nicht aber theoretisch und praktisch gewichtiger Argumente interpretiert werden. Die Weisung, offen zu sein, wird manchmal für so selbstverständlich gehalten, daß sie gar nicht mehr erwähnt zu werden braucht, jedoch befolgt wird sie trotzdem nicht. Aber o h n e O f f e n h e i t g i b t e s e i n f a c h k e i n e n D i a l o g.

Der Dialog ist aus noch einem anderen, nicht weniger wichtigen Grund unmöglich, auch wenn dieser eher verdeckt ist. Wenn es ein gemeinschaftsbildender Dialog sein soll, muß die Kategorie der T e i l n a h m e herangezogen werden, deren Theorie Kardinal Karol Wojtyła bereits 1969 im Abriß vorlegte. Der Verfasser von *Person und Tat* versteht unter der Teilnahme nicht allein die Tatsache des Zusammenlebens und Zusammenwirkens der Menschen, sondern die in jeder Person verwurzelte Haltung der vielfälti-

gen gesellschaftlichen Bezüge des Menschen: eine Eigenschaft der Person selbst, die als Person dann Erfüllung findet, wenn sie „das erwählt, was die anderen erwählen, oder sogar dann wenn sie es deshalb erwählt, weil die anderen es erwählen, weil sie in diesem Gegenstand der Wahl einen Wert sieht, der in gewisser Weise ihr eigener ist"[1]. Das Gemeinwohl, das durch ein solches Zusammenwirken erreicht wird, ist also nicht allein auf das Finden der möglichst optimalen Lösung eines gesellschaftlichen Problems zurückzuführen. Ein wichtigeres Element dieses Wohls ist es, daß alle, die gemeinsam nach einer solchen Lösung suchen, sich gleichsam immer tiefer mit der Gemeinschaft identifizieren, immer umfassender an ihrem Leben teilnahmen – und eben dann als Personen reifen.

Diese Tielnahme geschicht im allgemeinen nicht ohne Kollisionen, so daß der Verfasser von *Person und Tat* auf zwei Formen der authentischen Teilnahme verweist: der Solidarität und des Widerspruchs. Die Haltung der Solidarität beruht auf der Annahme des in der entsprechenden Gesellschaft üblichen Verständnisses des Gemeinwohls und des Strebens nach seiner Verwirklichung. Widerspruch dagegen erhebt derjenige, der der Meinung ist, die Gesellschaft würde das Gemeinwohl falsch verstehen oder auf falschen Wege nach seiner Verwirklichung streben – wobei er das Gemeinwohl ebenfalls als sein eigenes versteht. Denn aus der Sorge um dieses erwächst ja sein Widerspruch, und darum ist er für die Gesellschaft wertvoll, wenn auch oft unbequem. Erst in diesem Kontext spricht Wojtyła vom Prinzip des Dialogs.

Das etymologisch und von der Bedeutung her nächste polnische Äquivalent des Dialogs ist das Gespräch. Das Gespräch ist nicht einfach ein Streit, aber auch keine freie und unverbindliche Konversation. Das Ge-spräch (poln.: roz-mowa) verweist ähnlich wie der griechische Dia-log auf die verschiedene Sprache vieler Subjekte und gleichzeitig auf ihre Begegnung durch den Austausch von Worten. Eine solche Begegnung bereichert ihre Teilnehmer durch etwas, was der Mensch allein – ohne den Dialog mit den anderen – nicht imstande ist zu erkennen oder zu verstehen. Ihre Frucht ist also eine Art Anerkennung dessen als „Eigentum", was bisher nur Eigentum des Dialogpartners war. Diese Frucht braucht manchmal lange Zeit zu ihrer Reife, ihm gehen stürmische Diskussionen voraus, sogar Zusammenstöße – aber nur auf diesem Wege verwirklicht sich diese subjektive, vom Gesichtspunkt der Entwicklung der Person aus gesehen wichtigste Dimension der Teilnahme. Man erreicht nicht nur die optimale Lösung eines Problems, sondern man erkennt – indem man sie auf dem Wege des Dialogs sucht – im Wohl der Gemeinschaft umfassender als bisher sein eigenes Wohl. Wir wollen Kardinal Wojtyła noch einmal zu Wort kommen lassen: „Das Prinzip

---

[1] K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn* (*Person und Tat*), Kraków 1969, S. 296.

des Dialogs ist deshalb so treffend, weil es nicht den Spannungen, Konflikten und Kämpfen ausweicht, von denen das Leben der verschiedenen Gemeinschaften zeugt, und gleichzeitig das aufgreift, was in ihnen wahr und richtig ist, was eine Quelle des Wohls für die Menschen sein kann"[2].

2. DIALOG UND WAHRHEIT

„Das aufgreift, was wahr und richtig ist". Der Dialog ist ein Gespräch vernunftbegabter Wesen. Wenn er trotz der die Menschen trennenden Konflikte möglich ist und Frucht bringt, dann ist das deshalb der Fall, weil die daran teilnehmenden Personen sowohl das darlegen können, was sie für wahr halten, als auch die Wahrheit, deren Verfechter der Dialogpartner ist, zu erkennen und anzuerkennen vermögen. Dies unterscheidet den Dialog von der Konversation: in ihm geht es um ein besseres Erkennen der Wahrheit und die auf sie gestützte Unterscheidung, welches Verhalten richtig ist: „was Quelle des Wohls für die Menschen sein kann". Eine ungeschriebene Bedingung für den Sinn des Dialogs – ungeschriebene, weil für selbstverständlich gehalten – besteht in der Einwilligung aller seiner Teilnehmer, daß die Gründe der Seiten über sein endgültiges Ergebnis entscheiden. Schließlich handelt es sich um einen gemeinschaftsbildenden Dialog, d.h. um ein Gespräch, dessen Ziel die richtige Gestaltung der Gemeinschaft ist. Und diese ist dann richtig, wenn die Gesetze, von denen sich die Gemeinschaft leiten läßt („das, was richtig ist"), die Wahrheit über den Menschen respektieren: darüber, was tatsächlich zu seinem Wohl beiträgt.

Die Weisung, d i e W a h r h e i t z u r e s p e k t i e r e n, stellt ein Postulat dar, das die zuvor formulierte Weisung, offen zu sein, nicht nur ergänzt, sondern sie eher begründet. Man muß dafür offen sein, was der Dialogpartner zu sagen hat, weil er vielleicht die Wahrheit erkannt hat, die ich übersehen habe. Selbst wenn ich Recht habe mit dem, was ich verkünde (was auch nicht sicher ist, denn irren können wir alle), muß ich trotzdem „meine Gründe" im umfassenderen Zusammenhang der „Gründe der ganzen Gemeinschaft" betrachten und das Erreichen eines möglichst adäquaten Bildes der gesellschaftlichen Wirklichkeit anstreben, weil auch der Rang „meiner Gründe" erst in dieser Perspektive richtig erfaßt werden kann. Die Dialogteilnehmer sollen also nicht nur füreinander offen sein, sondern eher für die Wahrheit, denn nur auf dieser Grundlage können sie einander als vernünftige Wesen begegnen und nur auf diese Weise – solidarisch oder in Form des Widerspruchs – authentisch am Leben der Gemeinschaft teilnehmen.

---

[2] Ebd., S. 314.

Na gut, aber um was für eine Wahrheit handelt es sich hier? Der Dialog, von dem wir sprechen, ist kein wissenschaftlicher Disput, in dem nur sachliche Argumente zählen, denen deshalb alle wissenschaftlichen Autoritäten, die Meinung der Mehrheit usw. untergeordnet sind. In diesem Sinne ist die Wissenschaft „undemokratisch": in ihr gelten keinerlei Rechte oder Neigungen der Mehrheit. Aber der gemeinschaftsbildene Dialog kann nicht undemokratisch sein. Er strebt nach einer solchen Ausformung der Gemeinschaft, daß – wenn schon nicht alle, so doch möglichst viele ihrer Mitglieder – sich in ihr wohlfühlen. Die Meinung der Mehrheit und ihrer Neigungen bilden hier durchaus ein Argument. Die Demokratie hat, wie jede Ordnung, ihre Mängel, sie wird auch unterschiedlich verstanden (selbst wenn wir die sog. Volksdemokratie aus dem Fächer ihrer zulässigen Bedeutungen ausschließen), aber es ist doch ihr unbestreitbarer Vorteil, daß sie allen Mitgliedern der Gemeinschaft die Chance gibt, an der Schaffung einer solchen Form dieser teilzunehmen und mitzuwirken, die sie selbst für die beste, ja für „ihre eigene" halten können. Wenn also von der Wahrheit und von der Notwendigkeit ihrer Respektierung die Rede ist, spreche ich mich dann – indem ich mich für die Demokratie ausspreche – nicht für die wesentliche Wahrheit über den Menschen aus, daß er ein freies Wesen und dazu befähigt und berechtigt ist, sein Leben nach seinen eigenen Absichten zu gestalten?

Sicher. Aber gleich stellt sich das Problem der grenzen der Freiheit des einzelnen. Man sagt, sie werden von der Freiheit der anderen abgesteckt: in der demokratischen Gesellschaft darf der Mensch (im Sinne des Rechts) all das tun, was diese nicht antastet. Aber welchen Sinn hat diese Regel? Ist ihre einzige Begründung der Gesellschaftsvertrag? Wenn dies der Fall wäre, dürften wir denen nicht zürnen, die sich anders verabredet und z.B. beschlossen haben, die Frauen, die Farbigen, die nationalen Minderheiten oder die Oppositionellen nicht zu den vollen Bürgerrechten zuzulassen. Aber dem ist nicht so: solche Praktiken, selbst wenn sie durch ein demokratisch verabschiedetes Gesetz „legalisiert" sind, erlangen nicht nur in den als demokratisch anerkannten (und sich für demokratisch haltenden) Staaten keine Billigung, sondern stoßen auf Sanktionen ihrerseits (wenn auch von unterschiedlicher Stärke und Konsequenz), wobei sich Sanktionen nicht so sehr auf das Demokratieprinzip (d.h. Mehrheitsprinzip) berufen als vor allem auf die M e n s c h e n r e c h t e. Eines davon bildet das prinzipiell gleiche Recht aller Mitglieder der Gesellschaft auf freie Selbstentscheidung und Teilnahme am öffentlichen Leben. Grundlage dieses Rechts ist nicht allein eine Abmachung der Mitglieder der Gesellschaft (ein Gesellschaftsvertrag), im Gegenteil: alle diese Abmachungen und Verträge müssen die Menschenrechte voraussetzen und respektieren. Sie sind die Grundlage der Demokratie, nicht umgekehrt.

Die Rede ist von den Menschenrechten – und der Plural ist hier wesentlich. Einige von ihnen hängen mit der dem Menschen gebührenden F r e i h e i t zusammen, andere z.B. mit seinem L e b e n und seiner G e s u n d h e i t. Wenn die gesellschaftliche Meinung – durch solche Organisationen wie Amnesty International – auf die schlechte Behandlung von Gefangenen reagiert, dann nicht unbedingt deshalb, weil sie die Stichhaltigkeit ihrer Freiheitsberaubung selbst in Frage stellt, sondern weil der Mensch selbst im Gefängnis seine Menschenrechte nicht verliert und die Strafe ihm sein weiteres Leben und seine Entwicklung nicht unmögllich machen oder beträchtlich erschweren soll. Eines der schwierigsten Gebiete der gesetzlichen Regelung bildet ständig die Familie, und zwar u.a. deshalb, weil es einerseits schwierig wäre, auf die Mißhandlung eines Kindes durch seine eigenen Eltern nicht zu reagieren, andererseits aber es seinem Wohl keineswegs förderlich wäre, die Familie einer eingehenden gesetzlichen Überwachung zu unterwerfen oder den Eltern übereilt ihre Erzieherrechte zu entziehen oder zu beschränken.

Ich berufe mich nicht deshalb auf die öffentliche Meinung – die so schwer zu ergründen und oft veränderlich ist – um sie zu einer Instanz zu erklären, die über die Gestalt des Gesetzes in der Gesellschaft zu entscheiden hätte, sondern weil gerade in ihr – oder eher in den Menschenrechten, für die sie so sensibel ist – das Prinzip der Unterordnung der Gesellschaft (mit dem Staat als der „vollkommenen" Form des gesellschaftlichen Lebens an erster Stelle) unter den M e n s c h e n besonders in Erscheinung tritt. Nicht unter den Bürger, sondern unter den Menschen, weil auch die Gewährung der Bürgerrechte oder ihr Entzug sowie der Inhalt dieser Gesetze das Wohl der einzelnen Menschen zur Grundlage hat.

So ist also das W o h l (d e r W e r t) d e s M e n s c h e n, die ihm als Menschen gebürende Wahrheit (d.h. sein Recht (ius)), die im gemeinschaftsbildenden Dialog gesucht und die auf das Gesetz (lex) als auf das Ensemble richtiger Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens zu übertragen versucht wird. Einige solcher Wahrheiten stehen heute eigentlich nicht mehr zur Diskussion. Die wichtigste von ihnen ist wohl die Wahrheit von der Würde eines jeden Menschen, im Namen derer seine einzelnen Rechte formuliert werden.

An dieser Stelle muß jedoch an eine Ansicht erinnert werden, die aus der szientistischen, radikalen Trennung des Bereichs der Werte vom Bereich der Tatsachen erwachsen ist. Dieser Ansicht nach kann der Wert (die Würde) des Menschen nicht erkannt werden. Man kann ihm diesen Wert nur zusprechen, weil er nämlich nicht aus irgendwelchen faktischen (erkennbaren, der Erkenntnis zugänglichen) Eigenschaften des Menschseins folgt. Sicher, diese Würde (das Menschsein im wertenden Sinne samt der daraus folgenden Rechte) wird den einzelnen Exemplaren der Gattung Homo sapiens nicht

beliebig zuerkannt; von nicht geringer Bedeutung ist hierbei auch das deskriptive (empirische) Wissen über den Menschen. Aber das Zusprechen der Würde besitzt letzten Endes den Charakter einer Entscheidung und nicht einer sittlich bindenden Norm, deren Grundlage die Erkenntnis einer Wahrheit über den Menschen bildet. Im Staat ist die ganze Gesellschaft das Subjekt dieser Entscheidung, und es wird gefordert, daß sie diese in Harmonie mit einer Reihe anderer ihrer Legislativentscheidungen und dann natürlich auch in Übereinstimmung mit den individuellen Prioritäten der Mehrheit seiner Bürger trifft. Eine solche Ansicht wurde im Zusammenhang mit der Diskussion über die Legalisierung der Abtreibung einige Male zum Ausdruck gebracht, und ich habe den andauernden Eindruck, daß ihr eigentlicher Sinn sowie die Konsequenzen, zu denen sie wohl führen muß, der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit entgangen sind.

Denn wenn es sich mit dem Wert (der Würde) des Menschen so verhält, wird es auch mit allen anderen von ihr abgeleiten sittlichen Werten nicht anders stehen. Daher muß z.B. das Lob der Wahrheitsliebe oder des Mutes und die Mißbilligung ihnen entgegengesetzter Haltungen und Taten wohl ebenfalls den Charakter einer Abmachung besitzen. Demjenigen gegenüber der Feigheit und Lüge schätzt, kann ich dann nur meinen Unwillen oder meine Verachtung zum Ausdruck bringen, aber nicht sinnvoll behaupten, daß ich recht habe und nicht er. Sich auf die Meinung der Mehrheit zu berufen, bringt auch nichts (denn warum eigentlich muß sich ihr jeder fügen?); außerdem würde dies das ganze zuvor besprochene – und so selbstverständliche, daß es fast banal ist – Verhältnis von Demokratie (dem Mehrheitsprinzip) und Menschenrechten umkehren. Um noch tiefer zu gehen: es würde die Bedeutung des gemeinschaftsbildenden Dialogs verändern. Seine Grundlage und Sinnbedingung ist dann nämlich nicht mehr irgendeine Wahrheit über den Menschen, denn aus keiner von ihnen (selbst aus der Anerkennung dessen, daß der Mensch ein freies Wesen ist) ergeben sich normative Schlußfolgerungen. Der Dialog bedeutet dann nur noch ein Zusammentreffen unterschiedlicher wertender Optionen, ein Kräftespiel, in dem eine der Methoden auf der Anwendung moralischer Urteile beruhen kann, diese Urteile im Grunde genommen in dieser Fassung aber – wie die gesamte Ethik – überredenden, ideologischen, außerrationalen Charakter haben. Den Platz der Macht des Rechts nimmt das „Recht der Macht" ein. Wenn das nicht direkt so gesagt wird, dann nur aus Gründen der Propaganda (der Überredung). Diesem Standpunkt zufolge spielt die Wahrheit im gemeinschaftsbildenden Dialog überhaupt keine Rolle, und die Nutzung ihrer Losungen läßt sich nur durch Naivität (hinter der sich ideologische Selbsttäuschung verbirgt) oder aber durch den Versuch eines Ausnutzens (Mißbrauchs) ihrer in der Wissenschaft gegründeten Autorität erklären.

Wir können hinzufügen: Wenn das so ist, dann haben auch solche Bezeichnunen wie „Verbrechen gegen die Menschheit" und die moralische Verurteilung Hitlers oder Stalins einen außerrationalen, im Grunde genommen konventionellen Charakter. Hitler kam zwar nicht mit ganz ehrlichen Mitteln an die Macht (schließlich nicht nur er), aber er wurde im Ergebnis legaler Wahlen Kanzler des Dritten Reiches. Solange er militärische Erfolge aufweisen konnte, hatte seine Politik – darunter auch die der Diskriminierung der Juden und Zigeuner – die starke Unterstüzung der deutschen Gesellschaft hinter sich. Soll d a s Demokratie sein?

Ich weiß, daß es nicht genügt, sich auf die unerwünschten Konsequenzen eines Standpunktes zu berufen, um diesen zu diskreditieren. Für eine ausführliche Diskussion mit ihm ist hier nicht der Platz, aber ich denke, daß das Aufzeigen seiner Konsequenzen zu erkennen hilft, welch fundamentale Erfahrungen des Menschen er im Namen seiner szientistischen Prämissen negieren muß. Ich will noch hinzufügen, daß wir meiner Meinung nach eben hier den Kern des Streits um die Legalisierung der Abtreibung berühren.

3. WAHRHEIT – RECHTE – GESETZ

Denn wenn das Menschsein in seiner Wertdeminension nur durch einen Entscheidungsakt zugesprochen werden kann, der sich auf keinerlei Erkenntnisfundament (auf keinerlei Wahrheit) berufen muß (und dazu auch gar nicht imstande wäre), hätten tatsächlich diejenigen recht, deren Ansicht nach das Menschsein des menschlichen Embryos den Charakter einer sittlichen Entscheidung hat und niemand zu einer solchen gezwungen werden kann. Wenn man diese Gedanken weiter verfolgt, müßte man das G e s e t z von 1956 auch ändern, aber in Richtung einer radikalen Liberalisierung: die Abtreibung dürfte in keinem Falle strafbar sein, selbst wenn ihre Durchführung das Leben der Frau bedroht, denn bekanntlich bestraft das Gesetz diejenigen nicht, die ihrer Gesundheit oder ihrem Leben Schaden zufügen. Eine eventuelle Entscheidung der Gesellschaft als Ganzes (mittels eines Volksentscheids oder durch ihre parlamentarischen Vertreter) über die Strafbarkeit der Abtreibung würde in einigen Fällen verdienen, als ein vom Gesichtspunkt des gesamten demokratischen Systems aus unerwünschter Akt der Einschränkung der persönlichen Freiheit durch den Staat verstanden zu werden.

Wenn man den Menschen in seiner Würde aber doch erkennen kann (auch wenn dies zweifellos eine Erkenntnis besonderer Art ist), wenn man diese Erkenntnis auf die Rechte des Menschen „übertragen" (sie in die Rechte des Menschen „übersetzen") kann und muß, dann müssen diese in dem für alle geltenden Gesetz ihren Ausdruck finden; wenn sein Recht auf Leben ein Grundrecht des Menschen ist und wenn schließlich kein Grund dafür besteht, den Ungeborenen ihr Menschsein abzusprechen, dann verstehe

ich nicht, wie man sich auf „sittliche Überzeugungen" als ein Argument gegen ein Verbot der Abtreibung berufen kann. Da wäre es schlüssiger, sich auf empirische Überzeugungen zu berufen: auf Argumente, die das Menschsein des menschlicher Embryos in Frage stellen. Solche Argumente werden manchmal vorgebracht. Ich halte sie nicht für überzeugend, aber ich beabsichtige auch nicht, sie hier im eizelnen zu besprechen, weil ich mich hier nicht direkt mit dem Gesetzschutz des gezeugten Kindes beschäftigen will, sondern mit der Bedeutung der Wahrheit im gemeinschaftsbildenden Dialog. Nur kommt dieses Problem eben gerade im Zusammenhang mit der Diskussion über die Abtreibung besonders deutlich, ja dramatisch zu Wort.

Wir merken schon, daß diese Diskussion wie auch das ganze Problem der Rolle der Wahrheit im gesellschaftlichen Dialog und der Organisation des Staates auf dem Gebiet der Rechtsphilosophie – genauer gesagt: **der Ethik des Rechts** stattfindet. Es geht darum, **ob die Wahrheit die Grundlage des Gesetzes ist.**

Ich habe versucht, die bejahende Antwort auf diese Frage zu präsentieren und ganz kurz zu begründen, d.h. aufzuzeigen, daß die Gesellschaft – und dabei insbesondere der Staat – dann vom Gesetz regiert wird, wenn sie „von der Wahrheit regiert" wird, wenn also die erkannte und anerkannte Wahrheit über den Menschen das Fundament dieses Gesetzes darstellt. Aber die Angelegenheit ist komplizierter. Die Wahrheit über den Menschen ist nicht auf solch eine Weise bekannt, daß man leicht ein Ensemble von Gesetzesnormen formulieren könnte, auf die sie übertragen (in die sie „übersetzt") werden müßte und die darüber hinaus von allen Menschen erkannt und als augenfällig richtig anerkannt werden. Eher ist das Gegenteil der Fall: Das Wissen über den Menschen und über die Menschenrechte entwickelt sich ständig. Selbst wenn man darin optimistisch einen Reifungsprozeß sehen wollte, müßte zugegeben werden, daß es sich dabei um ein langes und ungleichmäßiges Reifen handelt. Es ist noch nicht so viel Zeit verstrichen, seit die Sklaverei für menschenunwürdig erklärt wurde, und die „UNO-Konvention gegen die Folter und andere Formen unmenschlicher Behandlung" wurde erst am 10.12.1984 verkündet und von den sich für zivilisiert haltenden Staaten unterzeichnet. Wir sind stolz auf Sigismund August, der, als er vom Augsburger Prinzip „cuius regio eius religio" hörte, ausrief: „Bin ich denn ein König der menschlichen Gewissen?", und wir sind es mit Recht, denn in diesem Ausruf ist der Kern der Wahrheit über die Gewissens- und Bekenntnisfreiheit enthalten, deren reife Formel die Kirche erst auf dem 2. Vatikanischen Konzil aussprach. Man darf annehmen, daß die heute stattfindende Diskussion über die Stichhaltigkeit der Todesstrafe ein weiteres Beispiel für diesen sittlichen Reifeprozeß der Gesellschaft darstellt. Ich erlaube mir, dieser Liste auch die zeitgenössische Debatte über die Abtreibung hinzuzufügen, die nicht nur die Polen beschäftigt.

Denn es scheint, daß seit der Zeit der Französischen Revolution die Gesellschaften – insbesondere die zivilisatorisch mit dieser Revolution verbundenen – die Menschenrechte immer deutlich erkannt haben, die die Freiheit als die spezifisch menschliche Dimension des Lebens und der Erfüllung des Menschen betreffen, während gegenwärtig die Rechte zu Wort kommen, die mit dem Leben des Menschen als dem Wohl verbunden sind, ohne das überhaupt keiner der spezifisch menschlichen Werte verwirklicht werden kann. Natürlich ist die Überzeugung vom besonderen Rang des menschlichen Lebens nicht neu; ihre klassische Formel bildet ja das fünfte Gebot des Dekalogs (das erste einer Reihe von Verboten, die das Wohl des Menschen schützen). Man darf auch nicht vergessen, daß der Kampf um die Befreiung der Farbigen in Amerika u.a. einen Kampf darum bedeutete, daß man sie nicht straflos töten durfte. Dessen ungeachtet hat man den Eindruck, daß im Bewußtsein der Gesellschaften – zumindest im Bereich der sogenannten atlantischen Zivilisation – die mit der Freiheit verbundenen Menschenrechte im allgemeinen anerkannt sind (was nicht heißt, daß sie immer beachtet werden), während über den Rang des menschlichen Lebens und die sich daraus ergebenden Rechte und Gesetze gestritten wird, u.a. über die Beibehaltung oder Abschaffung der Todesstrafe sowie über die Legalisierung oder das Verbot der Abtreibung.

Aber kann man diese „Übersetzung" der Wahrheit in das Gesetz dort bewerkstelligen, wo die Wahrheit von der Gesellschaft nicht genügend anerkannt wird? Nehmen wir an, wir stimmen miteinander überein, daß die Abtreibung ein Übel ist, aber gleichzeitig sind wir uns dessen bewußt, daß viele andere die Abtreibung nicht als solches verstehen bzw. daß diese Überzeugung nicht ausreicht, den Vollzug dieses Übels aufzuhalten. Ist das Verbot der Abtreibung in dieser Situation richtig? Kann man ein Gesetz einführen, von dem man weiß, daß es nicht eingehalten wird? Wird damit nicht sein Prestige gemindert? Ist das nicht im Grunde genommen ein Versuch der Gesellschaft, sich der Realisierung einer schwierigen Aufgabe zu entziehen, die Zeit, Geduld und das Engagement vieler moralischer Autoritäten erfordert, und ein Gesetz damit zu belasten? Sind hier überhaupt gerechte Gesetze möglich, die den ganzen komplexen gesellschaftlichen Kontext berücksichtigen, in dem es gewöhnlich zu Akten der Abtreibung kommt?

Solche Fragen dürfen nicht leichtgenommen werden. Sie sind Ausdruck einer authentischen Sorge um die Gesellschaft (den Staat) und ihre Gesetze und berühren auch sachlich schwierige Probleme. Natürlich hat das Gesetz Grenzen, die respektiert werden müssen, wenn man nicht ein dem angestrebten entgegengesetztes Ziel erreichen will, und es wäre auch nicht gut, wenn ein eventuelles Gesetz gegen die Abtreibung die Gewissen derer beruhigen würde, die darin ein Allheilmittel gegen all die vielen gesellschaftlichen Plagen sehen, aus denen die Abtreibung erwächst. Aber gleichzeitig dürfen diese Fragen eine Reihe anderer, nicht weniger ernsthafter Besorgnisse nicht

verschleiern: Was wird aus dem Staat und seinem Gesetz, wenn jemand von seinem Gesetzschutz ausgeschlossen wird? Was bildet die Grundlage des Gesetzes, wenn es offen und formal darauf verzichtet, sich von der Wahrheit über den Menschen leiten zu lassen, und zwar dort, wo diese Wahrheit eine höchst elementare normative Konklusion fordert: den Schutz des Lebens der Unschuldigen und Wehrlosen?

Man kann sagen: Es kommt so, wie in den meisten Ländern im Westen. Zu dieser Antwort muß man hinzufügen: erstens wird jeder für seine eigenen Handlungen zur Verantwortung gezogen. Denn wenn die Berufung auf das Beispiel der Gesetzgebung anderer Länder bindend wäre, würde es überhaupt nicht zu einer Veränderung der früheren Gesetze kommen (u.a. würde die Legalisierung der Abtreibung nicht eingeführt). Zweitens ist in diesen Staaten das Problem der Abtreibung noch keineswegs abgeschlossen. Abgeschlossen ist es u.a. deshalb nicht, weil infolge des Fortschritts der biomedizinischen Wissenschaften sowohl im Westen wie auch in Polen kaum noch so von der Abtreibung gesprochen werden kann wie noch vor zwanzig Jahren. Wohl auch deshalb, weil allmählich die Konsequenzen der Legalisierung der Abtreibung an den Tag treten: in Holland wird schon die Euthanasie geduldet (vorläufig in beschränktem Ausmaß), und in Amerika gibt es Vorschläge, das Kind erst ein paar Monate nach der Geburt als Mensch anzuerkennen (im moralischen Sinne, was Rechte nach sich zieht). Dann könnte man die kostspieligen, unsicheren und für die Gesundheit der Mutter immer noch riskanten Untersuchungen des Embryos in ihrem Leibe vermeiden. Wenn man die Entscheidung, ab wann der Mensch im genetischen Sinne ein Mensch im moralischen Sinne ist, von einer Abmachung abhängig macht, kann man diesem Gedanken kaum seine Logik absprechen.

Das Gesetz an sich erzieht die Gesellschaft nicht, damit muß man sich abfinden. Aber seine Autorität gründet sich auf die Überzeugung, daß es nicht nur eine einfache schriftliche Fixierung der statistischen Überzeugungen in der Gesellschaft darüber darstellt, welche Taten bestraft werden sollen und wie, sondern den Grundgedanken der Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt: jedem Menschen das widerfahren zu lassen, was ihm gebührt. Selbst wenn das Gesetz nicht befolgt wird (wann hätte es schon an Dieben gefehlt?), kann man daraus nicht die Schlußfolgerung ziehen, es müsse abgeschafft werden, auch wenn ständig über seine Vervollkommnung nachgedacht wird. Es besteht aber ein prinzipieller Unterschied zwischen der Frage, wie die Wahrheit über den Menschen – über die ihn gebührende Würde und die damit verbundenen Rechte – am wirkungsvollsten durch einen Gesetzakt zum Ausdruck gebracht werden könne, und der Frage, ob sich das Gesetz überhaupt von der Wahrheit leiten lassen solle oder ob der Gesellschaftsvertrag, der keine weitere rationale Grundlage mehr besitzt, seine einzige Basis sei.

4. WAHRHEIT UND PLURALISMUS

Davon, wie die Rolle der Wahrheit im Dialog verstanden wird, hängt auch das Verständnis des P l u r a l i s m u s ab. Wenn sich dieser Dialog auf keinerlei Wahrheit beruft und die in der „Erkenntniskonvention" erhaltenen eventuellen Verlautbarungen eben nur als konventionelle interpretiert werden müssen, dann sind alle Ansichten prinzipiell gleichberechtigt, und über die Annahme einer von ihnen entscheidet, wie ich bereits erwähnte, nicht die Macht des Arguments, sondern das Argument der Macht: der Mehrheit oder anderer Trümpfe, die die entsprechende Interessengruppe in der Hand hat. Die Berufung auf das Gemeinwohl verliert ihre Kraft. Was bleibt, ist der Versuch, die Verfechter irgendwelcher partikulärer Interessen davon zu überzeugen, das sie auf längere Sicht nicht nur den anderen, sondern auch sich selbst schaden. Die Beobachtung einiger gewerkschaftlicher Streitigkeiten und der Versuche einzelner gesellschaftlicher Gruppen, ihre Forderungen zu verwirklichen, stimmt nicht gerade optimistisch. Allzu oft erweist sich die Berufung auf das eigene – und nicht einmal sehr weit gefaßte – Interesse der entsprechenden Gruppe als das einzige überzeugende Argument.

Aber es wäre ungerecht, diese Argumentation als die einzige anzuerkennen, von der sich die Menschen im Leben leiten lassen. Die Entstehung der „Solidarität" – der Bewegung, die diesen Namen trägt, und ihres Wesens – zeigt die Möglichkeit, wie der eng verstandene Gruppenegoismus im Namen des Wohls der ganzen Gesellschaft überwunden werden kann, sowie die Möglichkeit, solche Methoden des Handelns zu wählen, die die Anwendung von Lüge und Gewalt vermeiden. War es Zufall, daß die Streiklosungen der „Solidarität" an erster Stelle so oft die Würde nannten? Ja, letzten Endes ermöglicht nur das als das eigene Wohl verstandene Wohl der Gemeinschaft die Entfaltung des einzelnen Menschen in der Dimension der Teilnahme. Aber die Ernstnahme des Wohls der Gemeinschaft als des zutiefst eigenen Wohls ist nicht dasselbe wie die Kalkulation, die festzustellen versucht, was für ein gesellschaftliches Engagement sich für den Kalkulierenden am meisten lohnt. Wir kennen alle aufopferungsvolle und gesellschaftlich engagierte Menschen, deren Haltung entschieden über einen so verstandenen Utilitarismus hinausreicht.

Bezeichnend ist, daß dort, wo es um die möglichst treffende und vollständige Erfassung der Wahrheit geht, es den sie suchenden – und ihre richtigen Handlungsregeln befolgenden – Menschen nicht genügt, sich innerhalb der statistischen Mehrheit zu befinden, die zur Realisierung der eigenen Option genügt. Auf dem letzten Konzil kam es vor, daß ein Dokumentenprojekt schon die erforderliche Mehrheit besaß, aber trotzdem zur nächsten Überarbeitung geschickt wurde, um möglichst noch die Änderungsvorschläge zu berücksichtigen, die von der „überstimmten" Minderheit ange-

meldet wurden. Dies geschah einige Male, bis das Dokument die Billigung fast aller Konzilsväter erhielt. Wir erinnern uns an den Film „Zwölf zornige Menschen", ein Loblied auf das amerikanische Gerichtssystem, das die Übereinstimmung aller zwölf Geschworenen bei der Urteilsverkündung verlangt. Dieses Prinzip mag sehr unpraktisch erscheinen, aber dort, wo es um die Erkenntnis der Wahrheit geht, gerät (nicht nur in der Wissenschaft) das „Argument von der Rolle der statistischen Mehrheit" in den Hintergrund oder verschwindet überhaupt. Es gibt also einen Pluralismus der Meinungen in dem Sinne, daß nicht jeder mit jedem übereinstimmt, aber nicht der Pluralismus selbst ist das Ideal, sondern die Einheit, deren Grundlage die gemeinsam erkannte und anerkannte Wahrheit bildet.

Einem Polen mag hier das mit Recht so streng kritisierte Prinzip „liberum veto" in den Sinn kommen. Bekanntlich lag diesem eine übertriebene Apotheose der individuellen Freiheit eines jeden Adeligen zugrunde. Bekanntlich wurde es oft zum Ausspielen privater Interessen der Magnaten gebraucht, was tragische Folgen für Polen hatte. Trotzdem muß man sich fragen, ob nicht im Gedanken des „liberum veto" selbst die Überzeugung steckte, daß die Wahrheit und Richtigkeit alle einnehmen sollte, und wenn sie jemanden nicht einnimmt, dann vielleicht wegen etwas, was alle erkennen und achten sollten?

Eine naive Überzeugung, die die umfangreiche und komplexe Wirklichkeit des gesellschaftlichen Seins unberücksichtigt läßt. Auf dieser Erde, die von gebrechlichen und fehlbaren Menschen bewohnt wird, ist der Pluralismus geradezu lebensnotwendig, denn niemand ist – wie bereits erwähnt – imstande, die ganze gewichtige Wahrheit über den Menschen und die Gemeinschaft zu erfassen und in die entsprechenden Rechte zu „übersetzen". Dessen ungeachtet ist der Pluralismus jedoch kein Zustand, der im Dialog angestrebt werden muß. In ihm geht es nicht um die Vielfalt der unterschiedlichen Meinungen, sondern um die Wahrheit. Der Pluralismus kommt von selber und erweist sich gerade dann als segensreich, wenn versucht wird, ihn im Namen der Wahrheit zu überwinden. Derjenige, der mit mir nicht übereinstimmt, stellt für mich eine Warnung und Herausforderung dar, ist aber gleichzeitig mein – so wie ich sein – Bündnispartner auf der Suche nach der Wahrheit, vorausgesetzt wir „spielen" nicht nur Dialog und Pluralismus, sondern suchen beide ehrlich nach der Wahrheit – wenn nötig auch im heftigen Streit.

Anders ist es dann, wenn der Dialog sich nicht auf die Wahrheit gründet. Dann ist derjenige, der in eine andere Richtung drängt als ich, eine Gefahr für mich. Ich kann versuchen, ihn auf meine Seite herüberzuziehen oder ihn zu bekämpfen – und ich weiß, daß er dasselbe mit mir zu tun versucht. Den Platz der Gemeinschaft in der Wahrheit muß dann die Übermacht des Stärkeren einnehmen. Von einem Bündnis oder von gegenseitiger Bereicherung

kann nicht die Rede sein. Unentrinnbar öffnet sich der Weg zum Totalitarismus. Sein Gespenst geht überall da um, wo der Mensch – im allgemeinen nicht direkt, sondern hinter schönen Losungen verborgen – aufhört die Wahrheit zu suchen.

Kann nicht auch die Religion solch ein Verbergen bewirken? Ja, und das kommt leider oft vor – aber das muß nicht so sein. Wer am gesellschaftlichen Leben teilnehmen und an seiner Gestaltung als Mitglied einer bestimmten Religionsgemeinschaft mitbauen will, braucht weder das Prinzip der Treue zur Wahrheit zu verraten noch die erwähnten anderen, mit ihm verbundenen Postulate zu widerrufen. Der Gläubige kann mit den Ungläubigen eine Reihe von Überzeugungen teilen, deren Triftigkeit man erkennen kann, wenn man sich der sogenannten natürlichen Erkenntnis bedient, aber ihren definitiven, tiefsten Sinn erkennt der Gläubige in der die ganze „natürliche Zeitlichkeit" (das natürliche Diesseits) durchdringenden religiösen Perspektive. Ich meine, daß es sich so auch mit der christlichen Offenbarung und dem Standpunkt der Kirche in Sachen Abtreibung verhält (um noch einmal auf dieses klassische Beispiel zurückzukommen). Man braucht weder die Offenbarung noch die Autorität der Kirche, um die grundlegende Wahrheit zu erkennen und anzuerkennen, daß der Mensch um seiner selbst willen Respekt verdient und im Namen dieses Respekts lebens-würdig ist. Für den Christen ist der Mensch derjenige, den Gott Ihm selbst besonders ähnlich erschaffen und den der Sohn Gottes mit Seinem kostbaren Blut erlöst hat. Daher ist es nicht verwunderlich, daß die Kirche Respekt für den Menschen und sein Leben verlangt, daß sie die Augen aller möglichst weit für seine besondere Würde öffnen will, was schließlich nicht bedeutet, daß der Appell, das Leben zu achten (auch das Leben der Ungeborenen), rein konfessionellen Charakter trägt. Und wenn die Kirche sich auf ähnliche Weise gegen die Pornographie ausspricht oder zur Unterstützung der Ärmsten aufruft (obwohl sie dies vielleicht energischer tun sollte), dann formuliert sie Postulate, die in der Dimension der natürlichen Erkenntnis verständlich und begründet sind, während gleichzeitig die tiefsten Gründe dafür, daß die Kirche dies tut, in der Offenbarung wurzeln. Die Kirche verlangt also von den Gläubigen keinen Verzicht auf den Respekt vor der Wahrheit im Namen einer „konfessionellen Disziplin". Im Gegenteil: wenn Christus von Sich sagt, Er sei der Weg, die Wahrheit und das Leben, dann sucht derjenige Ihn wirklich, der die Wahrheit sucht und ihr vor allem gehorsam sein will.

Also erhält auch der Aufruf zum Dialog, so verständlich und gewichtig er schon auf der natürlichen Ebene ist, im Lichte der Offenbarung einen religiösen Sinn. Ohne diesen Dialog könnte sich unser Glaube als „schlechter Glaube" erweisen.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

Stanisław WIELGUS

GEDANKENAUSTAUSCH HEISST BESCHENKT WERDEN UND BESCHENKEN

Aus der Ansprache zur Eröffnung des neuen Studienjahres 1991/1992 an der Katholischen Universität Lublin

[...]

Der Inhalt des bisher von mir Gesagten könnte den Eindruck erwecken, daß die KUL im vergangenen Jahr ausschließlich ökonomische Probleme hatte. Dies wäre allerdings ein verzerrtes Bild der Aktivitäten und Errungenschaften unseres akademischen Milieus. Das große Engagement für die Sicherung der für das Wirken der Universität unerläßlichen finanziellen Mittel hat die prinzipiellen Ziele nicht in den Hintergrund treten lassen, für die diese Hochschule vor 74 Jahren ins Leben gerufen wurde und die ihr – wie damals, so auch heute – das eine Hauptziel stellen: „Deo et Patriae" – den Dienst an Gott und Vaterland durch die Arbeit in Lehre und Forschung.

In dem für das Leben der Universität grundlegenden Dokument, das das neuerarbeitete Statut der Katholischen Universität Lublin darstellt, haben wir noch einmal unseren Willen bestätigt, in dieser Richtung zu handeln. Die Arbeiten zum Statut dauerten fast das gesamte vergangene Jahr. Der Akademische Senat der KUL hat das Projekt im Juni bestätigt. Die in unseren Kreisen angemeldeten Verbesserungswünsche wurden auf der Senatssitzung im September diskutiert und akzepiert. Den Vorschriften gemäß wurde das Statut im Ministerium für Nationale Bildung, das seine Übereinstimmung mit dem in Polen geltenden Recht überprüft, sowie beim Heiligen Stuhl, der die Statuten der katholischen Universitäten bestätigen muß, eingereicht.

Die Jahrzehnte des Lebens in einem nach idealistischen, platonischen Vorbildern errichteten Staat, in dem die Wirklichkeit nicht zählte, sondern nur die von den Ideologen erdachten Fiktionen, und in dem Regeln einer surrealistischen Ökonomie galten – haben beklagenswerte Folgen in Form einer zerstörten Wirtschaft, einer verwüsteten natürlichen Umwelt und besonders einer sinkenden Moral des Volkes mit sich gebracht, das heute hin- und hergeworfen ist zwischen heroischer Großmütigkeit und rücksichtslosem Egoismus, zwischen der Treue zu den höchsten Idealen und einem totalen Zynismus, zwischen authentischer Heiligkeit und einem erschreckenden sittlichen Niedergang.

Unsere Universität ist sich über ihre Rolle in eben dieser Wirklichkeit im klaren. In Zusammenarbeit mit unterschiedlichen Intellektuellen und Hochschulkreisen sowohl in Polen als auch im Ausland tut sie alles in ihren Kräften Stehende, um zu einer Wiedergeburt des Landes auf intellektueller, moralischer, sozialer und ökonomischer Ebene beizutragen. Ohne dabei die alten, fundamentalen Bildungsrichtungen zu vernachlässigen, ist sie daher bemüht, den aktuellen gesellschaftlichen Bedürfnissen entgegenzukommen. Aus diesem Grunde werden die Business-Schule, die Untersuchungen zum Schutz der natürlichen Umwelt, die neuphilologischen Zweige, die Institute zur Vorbereitung der Jugendlichen auf die Arbeit in den Massenmedien u.dgl. gefördert.

Auf bestimmten Gebieten ihrer Tätigkeit wird die KUL zum Studienzentrum und zum Forum des Gedankenaustausches für die Länder Mittel- und Osteuropas. Ein beredtes Symbol solchen Wirkens bildete der von der Theologischen Fakultät der KUL zusammen mit der Episkopatskommission für die Wissenschaft organisierte Kongreß zum Thema „Das Zeugnis der katholischen Kirche im totalitären System Mittel- und Osteuropas", der Mitte August stattfand und an dem Theologen und Philosophen aus mehr als einem Dutzend Ländern teilnahmen, insbesondere aus solchen, die das Joch des Kommunismus erst abgeworfen haben oder noch abwerfen werden. Diese Tage der Beratungen in Lublin und das darauffolgende Treffen mit dem Heiligen Vater in Tschenstochau bewirkten eine starke Annäherung der Theologen aus diesen Ländern und stellten den ersten, entscheidenden Schritt ihrer herzlichen Zusammenarbeit im Europa von morgen dar.

In ähnlicher Richtung arbeiten auch die anderen Fakultäten und Institute unserer Universität, deren Vertreter sehr aktiv an zahlreichen internationalen Initiativen teilnehmen, die nicht nur intellektuellen, sondern auch gesellschaftlichen und politischen Stellenwert besitzen und sowohl der Förderung der polnischen Wissenschaft als auch der Erneuerung der Verbindungen Polens mit den westlichen Ländern dienen, Verbindungen mit jahrhundertelanger Geschichte, die durch den Eisernen Vorhang unterbrochen wurden.

Unsere akademische Gemeinschaft ist kritisch genug, um nicht nur die Mängel und die Armut unseres Volkes einschätzen zu können, sondern auch die großen Werte, die dieses immer noch besitzt und die es mit den anderen teilen könnte. Wir sind uns sowohl über den Nutzen, den uns ein naher Kontakt mit der wesentlichen Welt bringen kann, als auch über die Gefahren, die mit einem solchen Kontakt verbunden sind, voll im klaren. Wir wünschen eine möglichst enge und fruchtbare Zusammenarbeit, möchten aber nicht, daß unsere Jugend in einem geradezu götzendienerischen Kult des Geldes und des Konsumtionismus erzogen wird. Wir möchten nicht, daß unsere Jugendlichen sich eine solche Sicht der Freiheit zu eigen machen, in der der Mensch nicht der „Leser", der Empfänger der ihm von Gott gegebe-

nen sittlichen Normen ist, sondern ihr Schöpfer. Unsere akademische Gemeinschaft will eine völlige Öffnung Polens für jeglichen Fortschritt, der den Menschen reicher macht, aber keine Öffnung für das, was ihm Unglück und Hoffnungslosigkeit bringt. Wir wollen auf keinen Fall, daß unser Land zum Müllabladeplatz wird – sowohl im ökologischen als auch im moralischen Sinne.

Deshalb werden wir, wenn wir die Haltung der Öffnung und Toleranz gegenüber Andersdenkenden praktizieren, sowohl in unserer Lehr- als auch in unserer Forschungstätigkeit – wie wir das immer getan haben – auf die unveränderlichen christlichen Werte zurückgreifen. In einer Zeit, in der die europäischen Völker trotz der Wiedergeburt des Fremdenhasses und verschiedener Nationalismen von einem gemeinsamen, glücklichen und friedvollen europäischen Haus träumen, wollen wir auf die Werte verweisen, die unserer gemeinsamen Kultur zugrundeliegen und die bewirken können, daß die Geschichte Europas, die von einigen Gelehrten als eine Geschichte des Kampfes der Egoismen und der Feindschaft bezeichnet wird, zur Geschichte wohlwollender Zusammenarbeit wird. Wir wissen alle, daß dies die christlichen Werte sind, in denen das Gesetz der Liebe untrennbar mit einer voll und ganz realistischen Sicht der Wirklichkeit verbunden ist.

Zum Abschluß meiner Rede möchte ich all den Institutionen, Organisationen und Personen meinen herzlichen Dank aussprechen, die uns geholfen haben und noch helfen – sowohl moralisch als auch ökonomisch, denen die KUL den Ruhm einer guten Universität verdankt und dank derer wir unsere Aufgaben erfüllen können.

Ich danke den Exzellenzen, den polnischen Bischöfen mit dem Primas an der Spitze, sowie der Diözesan- und Ordensgeistlichkeit für ihr Wohlwollen und ihre Unterstützung unserer Universität.

Ich danke unseren Freunden von der Freundesgesellschaft der Katholischen Universität Lublin im In- und Ausland.

Ich danke all den Personen, die die KUL anonym durch ihre Arbeit und manchmal auch durchaus mit ihrem „Witwengroschen" unterstützt haben.

Ich danke den Firmen und Institutionen in Polen und im Ausland für ihre Unterstützung unserer Tätigkeit, was den Unterhalt und die technische Ausstattung der Universität betrifft.

Ganz besonders danke ich dem italienischen Episkopat mit Kardinal Camillo Ruini und Erzbischof Dioniggi Tettamanzi an der Spitze sowie der römischen Johannes-Paul-II.-Stiftung für ihre effektive Hilfe bei der Finanzierung einer über hundertköpfigen Gruppe von Studenten aus den postkommunistischen Ländern sowie für ihre Spenden für den Bau der Studentenmensa.

Daß unsere Universität die Ausbildung von Jugendlichen aus den Ländern Mittel- und Osteuropas übernimmt, ist meiner Meinung nach von großer

Bedeutung sowohl für den Prozeß der Annäherung der Völker dieser Regionen als auch für die Entfaltung der hier nach den Verfolgungen zu neuem Leben erwachten Kirche. Der Heilige Vater hat in seiner Rede vor den Mitgliedern der Johannes-Paul-II.-Stiftung vor einigen Wochen gesagt: „Besondere Freude bereitet mir, daß in Lublin eine wissenschaftliche Einrichtung geschaffen wurde, deren Ziel es ist, sich auf die Probleme Mittel- und Osteuropas sowie auf die kulturelle Hilfe in Form von Stipendien für Jugendliche aus der ehemaligen Sowjetunion, Ungarn, der Tschecho-Slowakei, Rumänien und Jugoslawien, die an der Katholischen Universität Lublin studieren möchten, zu konzentrieren. Unermeßlich wichtig ist diese Bemühung, die Grundlagen für eine künftige katholische Intelligenz dort zu schaffen, wo die Kirche nach den Jahren der Verfolgung und des erzwungenen Schweigens wieder auflebt".

Die Geschicke unserer Universität sind mit den Geschicken des ganzen Landes untrennbar verbunden. Gegenwärtig durchleben wir alle schwierige Augenblicke und starke Spannungen. Gerade jetzt haben wir die Möglichkeit zu erfahren, welch großes, zugleich aber auch welch schwieriges Geschenk die Freiheit ist.

Als Christen, also als Menschen, die von der Guten Nachricht leben, ließen wir auch in den schwierigsten Zeiten den Mut nicht sinken, sondern waren tief davon überzeugt, daß die Vorsehung uns, wenn wir uns rückhaltlos für die Erfüllung unserer Lebensaufgaben engagieren, helfen wird, alle Gefahren und Schwierigkeiten zu überwinden. Und dieses unser Vertrauen ist nie enttäuscht worden. Und auch heute gehen wir mit Vertrauen und der Überzeugung von der fundamentalen Bedeutung der wissenschaftlichen und didaktischen Arbeit für die Entwicklung unseres Vaterlandes und der Kirche ins neue Arbeitsjahr unserer Universität.

Die ganze Universitätsgemeinschaft der göttlichen Fürsorge anvertrauend, eröffne ich feierlich das neue, vierundsiebzigste Akademische Jahr in der Geschichte der Katholischen Universität Lublin.

Quod felix, faustum fortunatumque sit.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

Mieczysław BRZOZOWSKI

KIRCHE UND VATERLAND
Reflexionen aus der Jugendzeit*

Jede Nation besitzt göttliche Kräfte, die sie annehmen und entfalten soll. [...] Der Katholizismus kann durchaus ohne Polen und ohne polnische Kultur auskommen, aber die polnische Kultur verliert ohne den Katholizismus ihre Identität und wird zu etwas qualitativ anderem, sie hört ganz einfach auf, polnische Kultur zu sein.

Am Anfang war das Vaterhaus. Der St.-Hyazinth-Hügel in Lemberg, Hetman-Tarnowski-Straße 92. Vater und Mutter – so voller Freude bis zum September 1939 und so voller Sorge bis ans Ende ihrer Tage. Der herrliche Blick vom Balkon – von den schlanken Türmen der St.-Elisabeth-Kirche und der massiven griechisch-katholischen St.--Juri-Kirche im Westen bis zur Stadtgrenze im Osten, wo in den dramatischen Tagen des Schreckens die Sowjets einmarschierten. Im Garten wuchs ein riesiger Nußbaum, der bis zum dritten Stockwerk reichte. Im Schatten seiner Zweige spielten wir als Kinder miteinander. Und aus jenen Tagen tritt auch die Kirche hervor – zuerst die St.-Nikolai-Kirche nahe der alten Universität, wohin wir jeden Sonntag mit Vater und Mutter wanderten. Manchmal nur mit der Mutter. Die seltsam gebeugten Figuren, gleichsam im Flug festgehaltene Rokokoplastiken, befruchteten die kindliche Phantasie. Wohin hatten sie es so eilig? Und unten sang eine dichtgedrängte Menschenmenge das wehmütige Lied: Aus diesem armen Lande. Und der Priester mit dem Kollektenteller, auf dem geschrieben stand: „Für die Steuer". In der kindlichen Vorstellung weckte dieser Kontrast Assoziationen: diese

---

* Dieser Artikel bildet den letzten Text von Professor Mieczysław Brzozowski. Einige Tage vor seiner Herzoperation, während der er am 29. November 1991 verstarb, brachte er das Manuskript in unsere Redaktion. „Ethos" wird in einer seiner nächsten Ausgaben diesem außergewöhnlichen und unvergessenen Priester, Seelsorger und Erzieher mehr Raum widmen (Anmerkung der Redaktion).

Figuren führten mich in ein besseres Land, wo es keine Traurigkeit, keine gedrückte Menschenmenge, keine Steuern gibt...

Später, vielleicht ab dem neunten Lebensjahr, begann ich zur Kirche der Missionarpriester in der Snopkowska-Straße zu gehen. Sie war gerade erst aus der Erde herausgewachsen und erinnerte an eine große Fabrikhalle. An den nackten Wänden waren provisorische Altäre aufgestellt. Aber das war irgendwie natürlicher, stand weniger im Kontrast zur Grausamkeit des Lebens. Damals ging ich täglich zu den Missionaren. Ich war dort Ministrant, ja ich freundete mich mit ihnen an, sie wurden meine zweite Familie. Heute noch erinnere ich mich an ihre Gesichter, ihre Namen... Kałężny, Schletz, Wiśniewski, Grucel, Zabrzeziński, Zapiór... Es gab Tage, da ministrierte ich in zwei, drei Messen. Gott war mir so nahegekommen, so selbstverständlich, fast greifbar. Das Ministrieren verstand ich gut. Wenn der besorgte Priester gleichsam klagend die Worte sprach: „Quare me repulisti, et quare tristis incedo, dum affligit me inimicus?", antwortete ich ihm gleichsam persönlich: „Spera in Deo, quoniam adhuc confitebor illi...".

Vaterhaus und Kirche waren mir am nächsten, und zwischen ihnen entstand eine unsichtbare Verbindung. Wenn ich ministrierte, fühlte ich mich vollkommen sicher, wenn ich wußte, daß ein paar Bänke weiter meine Mutter kniete. Christus auf dem Altar und die mit mir zusammen betende Mutter. Ähnlich war es zu Hause. Das tägliche Paternoster, das ich mit Mutter zusammen betete. Manchmal mitten im Geheul der Sirenen, manchmal im Donner explodierender Bomben. Der Fliegeralarm unterbrach das Gebet nicht. Vater betete ebenfalls täglich, er liebte das Ostentative nicht, aber er blickte mit Wohlwollen auf uns.

Neben Zuhause und Kirche gab es noch ein Drittes, ohne das das Leben unvollständig gewesen wäre. Es gab noch Lemberg, meine geliebte Stadt. Hohes Schloß und Stryjer Park, Kaiserwald und Persenkówka, Hetmanswall und Akademiestraße, die schöne Bernardiner-, Dominikaner- und St.-Magdalenen-Kirche... Manchmal liebte ich es, stundenlang in der Stadt herumzustreunen, ziellos, ihren Atem einzusaugen, mich an ihrer Schönheit zu sättigen... Den sowjetischen oder deutschen Uniformen schenkte ich keinerlei Beachtung. Ich erfreute mich an meiner Stadt, ich liebte meine Stadt. Ich war nicht eifersüchtig auf sie, auch wenn ich wußte, daß sie auch die Stadt meiner Schulkollegin Mirka, einer Ukrainerin, und meiner ersten Liebe im Alter von zehn Jahren, der Jüdin Rysia, war. Mirka ist später für immer in Lemberg geblieben, Rysia wurde von den Hitlerfaschisten umgebracht, und mich verschlug das Schicksal bis nach Hirschberg.

Aber damals war Lemberg noch unsere Stadt. Elternhaus, Kirche und Stadt – soll man dies zusammen Heimat, Vaterland nennen? Nein, dieser Begriff wurde damals erst in mir geboren, er war viel weiter, viel komplexer, schwer faßbar.

Neben vereinzelten Worten war ein Lied der Anfang. Mutter sang mit ihrer schönen Stimme die Geschichten vergangener Jahre: Mägdelein, bleib gesund, Es fallen die Blätter vom Baume, Zur Memel, zur Memel, ach warum zur Memel. Begleitet wurden diese Lieder von Erzählungen über Dąbrowskis Legionen, über den November- und den Januaraufstand, über „Großväterchen", dem die polnischen Kinder folgten, über die Jungen Adler... Hinter diesen Worten trat ein Vaterland hervor, eine Art große Gemeinschaft von Häusern, Familien, Städten, Kirchen... Etwas, das verteidigt werden muß, dem man seine Arbeit, sein Blut, sein Leben hingeben muß. Die Mutter, die uns das Vaterunser beibrachte, lehrte uns auch, dieses große, unbekannte Gut zu lieben – das Vaterland.

Einer frühen Junimorgens 1940 sah ich durch das Fenster, wie die Leute mit Lastwagen weggebracht wurden.

– Wohin werden sie gebracht?

– Nach Sibirien.

– Ist das weit?

– Ja, fast soweit wie zur Hölle, nur daß es dort sehr kalt ist.

– Aber warum werden diese Leute weggebracht?

– Weil sie Polen sind. Sie leiden für's Vaterland.

Dieses Gespräch mit dem Vater machte mir klar, daß man für das Vaterland leiden muß.

Später erfuhr ich immer neue Dinge über das Geschick der Verhafteten, Deportierten, Erschossenen. Unter den Opfern waren oft die Namen von Priestern.

– Warum verhaften sie die Priester?

– Weil die Kirche immer zusammen mit den Polen gelitten hat.

Ich verstand nicht so recht, was diese mit den Polen leidende Kirche bedeuten sollte. Die Kirche – das war doch die St.-Nikolai-Kirche, die St.-Vinzenz-Kirche... Aber ich dachte mir, wenn das Vaterland mehr ist als Lemberg, nämlich ganz Polen, dann bilden wohl auch alle Priester in Polen die Kirche.

Mit der Zeit hörte ich immer öfter das Wort „Heimatarmee" (AK = Armia Krajowa). Das waren diejenigen, die das Vaterland liebten und ihm dienten. Ganz zufällig erfuhr ich, daß auch mein Lieblingspriester der Heimatarmee angehörte. Das bestätigte mich in der Überzeugung, daß zwischen Kirche und Vaterland eine besondere Verbindung bestehen muß.

Die Zeichen einer solchen Verbindung mehrten sich unaufhörlich. Ich kann den in den ersten Julitagen 1943 gehaltenen herrlichen Gottesdienst nicht vergessen, als wir für General W. Sikorski beteten. Den in Rot und Weiß gehüllte Katafalk, den Gesang der vereinten Chöre, die Worte des Trostes und der Hoffnung. Und all das geschah öffentlich, unter den Augen der Gestapospitzel.

Und dann, nach der Rückkehr der Sowjets, wurden die Offiziere der Heimatarmee, darunter viele Priester, hinterhältig verhaftet und in die Tiefe Rußlands deportiert. Wie ein Refrain wiederholte sich die Gemeinschaft im Leiden: die Priester teilen das Schicksal der Verteidiger des Vaterlandes.

Den entscheidenden Moment für die Gestaltung des Bewußtseins des 13-jährigen Jungen bildete das Jahr 1946. Die Polen verließen Lemberg, die Güterwagen brachten die einen gen Westen, die anderen gen Osten. Und mit der Aussiedlung der Polen wurden die römisch-katholischen Kirchen geschlossen. Würden sie nun niemandem mehr dienen? Ich hatte den Eindruck, die Kirche verläßt mit der Nation zusammen all das, was ich so sehr liebte. Aber das Vaterland existierte, dorthin fuhren wir ja.

In diesem Augenblick wurde mir noch etwas klar. In irgendeiner Form begleitet die Kirche jede Nation. Denn als den Ukrainern der letzte Funken Hoffnung auf ein freies Vaterland genommen wurde, wurden die unierten Kirchen geschlossen...

Am 7. Juli 1946 kam ich nach Hirschberg. Mich umgab eine Naturschönheit, die ich nicht vergessen werde. Saubere Straßen, gut erhaltene Häuser, Blumenkästen in den das Rathaus umgebenden Arkaden. Und dennoch – das war nicht mehr mein Lemberg. Schlimmer noch: jeder Stein hier schien Spuren der Tränen derer zu tragen, die Hirschberg so übereilt verlassen mußten. Uns wurde eine Wohnung zugeteilt, deren Bewohner Selbstmord verübt hatten, um der Aussiedlung zu entgehen. Dort sah ich zum ersten Mal Landsleute, die nach Raub und Rache gierten. Ich wunderte mich, wie schnell die Sowjetisierung den menschlichen Charakter verderben kann.

In Hirschberg übten – neben Zuhause und Kirche – Natur und Schule einen überaus starken Einfluß auf mich aus. „Schule, Schule, wenn ich an dich zurückdenke, füllen sich meine Augen mit Tränen" (J. Tuwim). Denn bislang hatte die Schule in meinem Leben nur eine Nebenrolle gespielt. Die drei Klassen der Lemberger „Volksschule" hatten mich lesen und schreiben gelehrt. Die nächsten drei Klassen der polnischen Mittelschule weckten durch das Übermaß der Lüge dort nur Ekel und Überdruß. Aber jetzt erreichte die Schule den Rang eines Sanktuariums, das wie eine Klammer alles Edle zusammenhielt.

Das Allgemeinbildende Gymnasium war nach S. Żeromski benannt, und die Lehrer stammten in der Mehrzahl aus Warschau, während die Schüler Kinder polnischer Intelligenzler waren, die von den Wellen des Ungewitters von Jalta in diesen Landstrich geworfen wurden, der unter Boleslaw Schiefmund schon einmal zu Polen gehört hatte. Niemals vergesse ich solche Persönlichkeiten wie den Direktor Maksymilian Tazbir, Prof. Zofia Karwińska, die in fernen Zeiten mit der seligen Urszula Ledóchowska befreundet war, oder Dr. Stanislaw Turkowski, einen Priester. Diese und ähnliche Menschen beeinflußten mein Denken entscheidend. Durch sie verstand ich, was das Vaterland wirklich ist und was die Kirche dem Vaterland gibt.

Ich verstand, daß das Vaterland ein Land ist – aber ein Land, das letzten Endes denen gehört, die in ihm geboren und großgeworden sind. In diesem Sinne ist und bleibt Lemberg mit seiner hervorragenden Architektur, mit seinem unverwechselbaren emotionalen und intelektuellen Klima meine Heimat. Aber Lemberg ist auch die Heimat der dort geborenen und großgewordenen Ukrainer, Armenier, Juden... Dort standen ihre Wiegen, und dort sind ihre Gräber. Letzten Endes ist auch Hirschberg die Heimat vieler Deutscher. Jan Paweł Woronicz schreibt: „Das Vaterland (die Heimat) ist ein heiliger Ort... Felder, Wälder, Flüsse...". Deshalb darf man die Menschen nie aus ihrer Heimat vertreiben. Jalta ist das Symbol eines sanktionierten Verbrechens. Zur Heimat gehört auch die Muttersprache... „Über meine Wiege beugte sich die Mutter und lehrte mich das Vaterunser auf polnisch beten". In der Sprache kommt die Seele der Nation zum Ausdruck, ihre tiefsten Gedanken und Gefühle. In der Schule berührte mich die Geschichte der Kinder von Września, der Streiks im russischen Teilungsgebiet... „Wir lassen uns die Sprache nicht rauben".

Aber mit der Zeit verstand ich auch, daß das Vaterland, die Heimat, vor allem in der Kultur lebendig ist; ein Land ist nötig, darin zu leben, die Sprache ist nötig, um sich in ihr auszudrücken – aber das Wesen der Heimat bildet die Kultur. Von dieser Heimat, diesem Vaterland, hatte die Mutter mir vorgesungen, mir die Geschichten erzählt; für dieses Vaterland wurde zu Hause und in der Kirche gebetet; für dieses Vaterland starben die Soldaten der „Heimatarmee"; ihm opferten die Märtyrer von Katyń, Auschwitz, Workuta, Kolyma oder Majdanek ihr Leben. Die Schule machte mir klar, daß ich nicht deshalb Pole bin, weil ich in Lemberg geboren wurde und alles Lembergische liebte, nicht einmal weil ich polnisch spreche, sondern weil ich von Kind an in der polnischen Kultur lebe, ihrer Geschichte, Literatur und Kunst, weil ich im Bereich der polnischen Sitten und Gebräuche lebe,

weil ich mir die polnische Mentalität zu eigen gemacht habe. Ganz einfach deshalb, weil ich polnisch denke und handle.

Zu diesem Bewußtsein gelangte ich nur langsam, aber systematisch und ausdauernd. Vor allem wollte ich die nationale Geschichte kennenlernen, angefangen von den ersten Piasten bis hin zum dramatischen Warschauer Aufstand. Allen Einzelheiten dieser Geschichte brachte ich eine besondere Pietät entgegen. Boleslaw Chrobry, Wladyslaw Lokietek, die Jagiellonen, Stefan Batory, Jan Sobieski, Fürst Józef Poniatowski, Romuald Traugutt, Pilsudski, Sikorski, General Anders – sie erschienen mir wie eine Chronik von Nationalheiligen. Bei ihnen nach irgendwelchen Fehlern zu suchen, erachtete ich als gleichbedeutend mit dem Reden über die Schwächen der eigenen Eltern. Wie dankbar bin ich der bereits erwähnten Geschichtslehrerin Z. Karwińska, die den Mut hatte uns zu warnen: „Benutzt das Geschichtslehrbuch nicht, das Lehrbuch lügt!" Wie dankbar bin ich dem Direktor M. Tazbir, der in der Schulaula öffentlich sagte: „Ich beuge die Stirn vor dem Heldentum der Mädchen und Jungen, den Soldaten der Heimatarmee". Und das zu einer Zeit, als an den Mauern Losungen über die „besabberten Zwerge der Reaktion" standen.

Neben der Geschichte wollte ich die Literatur kennenlernen, besonders die des Romantismus und des Jungen Polen. Mir schien, daß in den Worten von Mickiewicz, Słowacki, Krasiński und Wyspiański das Vaterland lebt. Daß ich es dort berühren, mich in ihm versenken kann. „Die Bücher von polnischer Nation und polnischer Pilgerschaft" konnte ich fast auswendig. Wenn die Lieder „Warszawianka" oder „Erste Brigade" erklangen, hatte ich Tränen in den Augen. Ähnlich begeisterte mich die polnische Malerei, besonders die Historienmalerei von Matejko, Grottger, Kossak und Styka. All dies war Polen, das heldenhafte, geschmähte, pilgernde.

In den italienischen Apenninen,
Auf dem Gipfel der spanischen Sierra...
In der germanischen Tiefebene
Auf allem Eis Moskaus
Auf jedem französischen Feld
(Z. Krasiński)

Geschichte, Literatur, Malerei und Musik erlaubten mir, in jugendlicher Begeisterung mit Krasiński zu sprechen: „Mein Polen, du heiliges Polen..."

Indem ich mich in die polnische Kultur hineinversetzte, verstand ich von Tag zu Tag besser, daß auch die nationalen Bräuche Polen mitkonstituieren: Roratenmessen, Weihnachtsumzüge, Oblatenteilen,

Bittere Reue, die Sonntagsvespern mit der wehmütigen Psalmenmelodie und Kochanowskis Textübersetzung... Polen – das bedeutet Gastfreundschaft, Herzlichkeit, Sensibilität für die Bedürfnisse des Nächsten, dazu ein Gefühl für Humor und Mut, manchmal geradezu wahnwitzigen Mut... Samosierra, Rokitno, das Wunder an der Weichsel, Monte Cassino...

Je mehr ich Polen liebte, desto stärker wurde mir klar, daß die polnische Kultur alles Großartige und Schöne der Kirche verdankt: der Kirche – nicht etwa konkreten Bischöfen oder Priestern, denn in der Geschichte sind ja ganz unterschiedliche Dinge vorgekommen, sondern dem Evangelium, Christi Lehre von Liebe und Brüderlichkeit. Das Stigma des Evangeliums zeigte sich mir in allem, was in der polnischen Kultur wahrhaft gut ist. Oft dachte ich über A. Mickiewiczs Worte nach: „Das historische Polen, das freie, aufgeklärte Polen beginnt mit dem Christentum" („Vom nationalen Geiste"). Ich machte mir auch Gedanken über die Gedanken des Dichters in der „Aufzählung der Prinzipien": „Der Geist Polens – des Evangeliums Leib". Das bedeutet nicht, daß ich die traurigen oder sogar düsteren Seiten der polnischen Geschichte nicht gekannt hätte, sowie die Geschichten über die vielen unwürdigen Priester. Immerhin schrieben wir die Jahre 1946-1950, und die kommunistische Propaganda sorgte ganz besonders für ein Herausheben aller negativen Erscheinungen in Vergangenheit und Gegenwart. Mir war jedoch völlig klar, daß das, was in der Geschichte Polens und der polnischen Geistlichkeit schlecht war, nichts weiter als ein Verrat an den Prinzipien des Evangeliums war. Die Kirche veredelte durch das Verkündigen der Lehre Christi die Kultur und lehrte echte Vaterlandsliebe. Dem auf diese Art entstehende Patriotismus lag jeglicher Nationalismus fern. Ich war mir völlig bewußt, daß jeder Mensch verpflichtet ist, das zu lieben, was in seiner Nationalkultur edel ist.

Die ersten Lemberger Empfindungen des Zusammenhanges von Kirche und Nation begannen sich zu exemplifizieren. In der Schule erfuhr ich, daß die Kirche die staatliche Organisation brachte, die zersprengten Stämme einte, das Roden der Wälder und die Bearbeitung des Bodens lehrte, daß die Kirche Pfarr- und Klosterschulen sowie Universitäten gründete, daß die Kirche sich als erste um die Waisen, die Verlassenen, Kranken und Sterbenden kümmerte und Kinderkrippen, Kindergärten, Spitäler und Hospize schuf... Dies tat sie überall dort, wo sie wirken konnte – daher die europäische Kulturgemeinschaft. Sie tat dies auch in Polen und schärfte unserer Nation die Sorge um den Menschen ein. Wenn ich an das Vorkriegs-Lemberg

zurückdachte, erinnerte ich mich daran, wieviel Sozialarbeit von kirchlichen Einrichtungen und Werken getan wurde.

Gleichzeitig war es so, daß zumindest seit dem 18. Jahrhundert jeder, der Polen angriff, auch die katholische Kirche bekämpfte – und umgekehrt: die Angriffe gegen die Kirche waren gegen Polen gerichtet. Schon Żeromski bemerkte, daß in diesem Lande, wenn das Polentum blutet, auch der Katholizismus blutet. Besonders deutlich wurde das am Beispiel des russischen und des preußischen Teilungsgebietes im 19. Jahrhundert, vor allem aber am Vorgehen der Hitlerfaschisten und der Sowjets im 20. Jahrhundert. Nichts konnte die Vorstellungskraft eines jungen Menschen stärker ansprechen. Die Kirche in ihrem evangeliumsgemäßen Wesen erschien mir wie ein Bollwerk, an dem alle Wellen des Bösen sich zerschlagen müssen. Viel half mir bei diesen Überlegungen das in der Mittelschule gelesene Buch von F. Kwiatkowski „Die Ewige Phlosophie im Umriß". Ich verstand, daß es ein überzeitliches Naturrecht gibt, das in das Bewußtsein aller Menschen eingeschrieben ist, und daß die Kirche unaufhörlich darüber wacht. Einzelne Personen mögen umfallen, aber das Recht bleibt unwandelbar bestehen. Ich verstand auch, daß das Naturrecht durch das offenbarte Recht vervollständigt werden mußte.

Ich will damit nicht sagen, daß ich am Ende der Mittelschule der Meinung gewesen wäre, nur ein Pole könne ein guter Katholik sein. Die Erfahrung widersprach dem. Aber ich war tief überzeugt davon, daß das Akzeptieren der höchsten Werte der polnischen Nationalkultur ein Akzeptieren des christlichen, ja durchaus des katholischen Wertesystems einschließen muß. Der Katholizismus kann durchaus auch außerhalb Polens und ohne die polnische Kultur bestehen, aber die polnische Kultur verliert ohne den Katholizismus ihre Identität, sie wird zu etwas qualitativ anderem, sie hört ganz einfach auf, polnische Kultur zu sein.

Ich liebte Polen und schätzte gleichzeitig die Kultur der europäischen Völker besonders, weil ich wußte, daß ihr das Wort des Evangeliums zugrundeliegt. Inquisition, Kreuzzüge, Religionskriege, Leibeigenschaft der Bauern, Conquista und koloniale Unterwerfung, Kommunismus, Hitlerfaschismus – all das war für mich ein augenfälliges Zeichen, wohin man kommen kann, wenn man das Wort Christi verachtet.

Unter dem Einfluß freigesinnter Lehrer und persönlicher Lektüre weckte der Nationalismus mit scheinbar katholischer Färbung meinen besonderen Abscheu. Er erschien mir viel gefährlicher als die anderen Verirrungen, weil er im Namen des Kreuzes Haß predigte. So weit meine Erinnerung reicht, kommen mir – neben bösen und tückischen

– gute Menschen der verschiedensten Nationalität in den Sinn. In meiner frühen Kindheit spielte ich mit jüdischen Kindern, dann – noch in Lemberg – freundete mich mit ukrainischen und russischen Jungen und Mädchen an. In Hirschberg knüpfte ich mit Deutschen kollegiale Bindungen an. Eines der edelsten Mädchen in meiner Klasse war Jüdin. Unterbewußt, vielleicht durch Lektüre bewirkt, liebte ich die Litauer sehr. Ich verstand nicht, wie man jemanden wegen seiner Nationalität oder Herkunft verachten konnte. Die Worte des heiligen Paulus „Nun gibt es weder Juden noch Griechen" klangen mir ständig in den Ohren, und ich selbst träumte von den Vereinigten Staaten Europas, wo aber jeder „Staat" seine kulturelle Identität bewahrt. Unter den Politikern bewunderte ich Menschen von Format wie de Gasperi, de Gaulle, Adenauer... Ich war auch besonders bezaubert vom Universalismus im Denken von Pius XII.

Hinzufügen muß ich, daß neben Schule, Kirche und Zuhause die systematische Lektüre des Wochenblattes „Tygodnik Powszechny" damals einen großen Eindruck auf mich machte. Dort erfuhr ich vom katholischen Personalismus, von der erstaunlich offenen, aus der Vorkriegszeit stammenden Anstalt in Laski, von solchen Priestern wie Jan Zieja und Hlebowicz sowie von dem neuen, jedem Nationalismus fernen und doch Polen so sehr liebenden Primas Stefan Wyszyński.

Wenn ich jemandem gegenüber Unwillen hegte, dann den sowjetisierten Kommunisten. Ich war der Meinung, daß die Kommunisten, denen ich um das Jahr 1939 und dann erneut ab 1944 begegnet war, sowie meine wenigen kommunistischen Mitschüler in der Hirschberger Schule Menschen waren, die unserer Kultur vollkommen fremd waren. Die Wurzeln ihrer Mentalität suchte ich in irgendwelchen asiatischen, mongolischen Elementen. Ich war davon überzeugt, daß ihr Hauptziel die Zerstörung des Christentums und mit ihm auch der polnischen Kultur war. Mit welch einer Verachtung sie von all unseren historischen Errungenschaften sprachen! Wie sie das historische Polen, Europa und die Kirche haßten! Ein kommunistischer Mitschüler denunzierte bei der Staatsicherheit ein Dutzend Jungen aus der ein Jahr jüngeren Klasse als meiner. Nach Folter und Prozeß wurden sie im Mai 1950 zu langjährigen Gefängnisstrafen verurteilt. Einige von ihnen starben bald, einer wurde geisteskrank, die anderen kamen 1956 frei. Besonders in Erinnerung habe ich Antoni Chyliński; er war 16 Jahre alt, sein Vater war nach Sibirien deportiert worden, sein älterer Bruder im Warschauer Aufstand umgekommen. Im Gerichtssaal war von seiner Familie nur seine wie Niobe vor Schmerz versteinerte Mutter anwesend. Und als sich alle schuldig bekannten, hatte er als einziger den Mut, in seinem letzten Wort zu rufen: „Alles, was der Herr

Staatsanwalt gesagt hat, ist gelogen!" Das war am Tage meines schriftlichen Abiturs. Dieses Drama werde ich nie vergessen, so wie Józef Mackiewicz die offenen Gräber in Katyń nicht vergessen konnte.

Aber neben Verbrechen gab es auch Tragifarcen. Zum Beispiel beschuldigten uns die kommunistischen Mitschüler, wir würden beim Singen revolutionärer Lieder nur den Mund öffnen, aber keinen Ton von uns geben. Ich dachte aber, die westeuropäischen Kommunisten müßten trotz alledem anders sein, weil sie mit der mongolischen Mentalität nicht so eng in Berührung gekommen waren und noch mehr christliche Kultur in sich trugen. Die Kommunisten bildeten die einzige Art von Menschen, gegenüber denen ich – ihnen jeden Tag begegnend – Abneigung empfand, mehr noch, vor denen ich Furcht empfand. Hiermit meine ich natürlich die Kommunisten und nicht die Karrieristen, die sich im sowjetisierten Polen bequem einrichten wollten. Diese weckten lediglich Mitleid.

Aber generell genommen lehrten mich Schule, Kirche und Elternhaus doch den für die polnische Kultur charakteristischen Geist der Toleranz gegenüber den Menschen anderer Nationalität, Rasse oder Konfession. Die Wurzeln reichten zurück bis zum Evangelium, der Lubliner Union, der Übereinkunft von Sandomierz, der Warschauer Konföderation und der Verfassung des 3. Mai. Den Menschen anderer Konfession brachte ich großen Respekt entgegen, vor allem weil sie ihre Identität zu wahren vermögen, obwohl sie in der Diaspora leben. Übrigens war der Mann meiner Cousine Lutheraner. Die Agnostiker taten mir leid: für mich waren dies Menschen, die „im finsteren Tal wanderten". Wie konnte man leben, ohne weder seinen Anfang noch sein Ende zu erkennen? Wozu leiden, wenn man den Sinn des eigenen Schmerzes nicht versteht? Aber vielleicht achtete ich sie gerade deshalb besonders. Insbesondere die polentreuen, für die Sache des Vaterlandes zu Tode gequälten Aktivisten der PPS-WRN wie K. Pużak erschienen mir als verehrungswürdige Menschen. Sie starben doch für die polnische Kultur, die in ihrem Kern eine christliche Kultur ist.

Zusammenfassend kann ich sagen, daß ich als Absolvent der Mittelschule tief davon überzeugt war, daß der Patriotismus ein göttliches Gebot darstellt. Jede Nation besitzt göttliche Kräfte, die sie annehmen und entfalten muß. Auf diese Weise wird die Kultur geboren, die das Wesen der Nation definiert. So wie ich verpflichtet bin, das zu lieben, was in der polnischen Kultur gut ist, so ist jeder Deutsche verpflichtet, das Gute in der deutschen Kultur zu lieben und zu entwickeln. Wer den anderen das Recht abspricht, ihr Vaterland zu lieben, liebt sein eigenes Vaterland nicht wirklich. Man kann in der vaterländi-

schen Kultur doch nur das lieben, was edelmütig ist, und alles Gute stammt aus derselben Quelle der Güte.

Als ich ins Priesterseminar eintrat, wollte ich den in die polnische Erde gesäten göttlichen Samen noch tiefer kennenlernen, um durch persönliche Mühen zur Entwicklung der vaterländischen Kultur beizutragen. So waren die Worte von Z. Krasiński für mich eine Selbstverständlichkeit: „Denn auf Erden Pole sein – das bedeutet heilig und edelmütig zu leben". Die polnische Kultur bildete in meinem Verständnis einen von Gott gewiesenen Weg ewiger Bestimmungen.

Heute, viele Jahre später, möchte ich meinen Eltern, Erziehern und besonders dem Żeromski-Gymnasium in Hirschberg meine Huldigung darbieten. Ihnen verdanke ich, daß ich die Bedeutung der Kirche für jede Nation und damit auch für Polen, für die polnische Kultur, verstehe. Eine besondere Huldigung gebührt meinen Professoren, die nach 1950 für ihren Mut, die Wahrheit auszusprechen, ihre Arbeit verloren, und meinen Mitschülern, deren Leben zerbrochen wurde. Und manchmal bedaure ich, daß ihr Opfer in unseren Tagen gleichsam weniger Früchte trägt. Die Bereitschaft zum Opfer, zum Verzicht, zur Solidarität und zu uneigennütziger Bemühung, diesem selbstverständlichen Früchten des evangelischen Samens, schwindet irgendwie dahin. Stattdessen breitet sich der dem Geist des Kreuzes so fremde Kampf um Macht, Geld und ein bequemes Leben immer mehr aus. Das ist eine Negation der christlichen Kultur und muß zur Degeneration des Menschseins und in der Folge auch zur Degeneration der Nation führen.

Lublin, den 19. Oktober 1991 -
am Todestag des Priesters Jerzy Popiełuszko,
der im Namen von Kirche und Vaterland der polnischen Kultur diente.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

Walter BRANDMÜLLER

THEOLOGEN UND KIRCHE – EINE NEUE KRISE?

Was in dieser Krise, [...] nottut, ist Konzentration der Kräfte, nicht innerkirchliche Kontestation. [...] Damit ist die Forderung nach einer Neubesinnung auf das Selbstverständnis der Theologen erhoben.

Daß sich die katholische Theologie im deutschen Sprachraum in einer Krise ihres wissenschaftlichen Selbstverständnisses befindet, ja, daß diese Krise ihrem Kulminationspunkt raschen Schrittes entgegeneilt, ist jedem klar, der die theologische Szene überblickt.

Die sogenannte „Kölner Erklärung" vom 25. Januar 1989, die noch im gleichen Jahr erfolgte Gründung der „Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie" und zuletzt die Reaktionen auf die Erklärung der Glaubenskongregation über das Verhältnis der Theologie zum kirchlichen Lehramt haben jeden Zweifel an der Krisenhaftigkeit der gegenwärtigen Situation der Theologie beseitigt.

Daß es sich bei all diesen Äußerungen und Initiativen um eine planvolle Aktion handelt, geht daraus hervor, daß die Initiatoren der „Kölner Erklärung" mit jenen der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie identisch sind. Auch sind die Mitglieder des am 1.und 2. Dezember 1989 zu Mainz gewählten Vorstandes dieser Gesellschaft, soweit sie deutscher Zunge sind, Unterzeichner der „Kölner Erklärung". Unter diesen Umständen liegt es mehr als nahe, anzunehmen, daß die eigentliche Raison d'être dieser Gesellschaft die Propagierung von Intentionen und Inhalt der Kölner Erklärung sein soll[1]. Es stellt sich auch die Frage, ob solche Initiativen ohne

---

[1] Die nachstehenden Ausführungen beziehen sich auf das Einladungsschreiben zum Beitritt zu der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie samt Beiträgen sowie auf zwei eng damit zusammenhängende Artikel von Norbert Greinacher und Peter Hünermann. N. Greinacher, *Strohfeuer oder Initialzündung? „Die Kölner Erklärung" und ihre Folgen. Erlebt, erläutert und kommentiert*, „Publik-Forum" Nr. 2, 26. Januar 1990,34f. Und: *Droht eine dritte Modernismus-Krise? Ein offener Brief von Peter Hünermann an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann*, „Herder-Korrespondenz" 43 (1989) 130-135. In diesem Artikel nimmt die Auseinandersetzung um die Lehre der Päpste, insbesondere Johannes Pauls II., über die Empfängnisregelung breiten Raum ein. Die hier vorgetragenen Argumente Hünermanns gegen die Lehre des Papstes bedürften der Zurückweisung durch

Ermutigung von autoritativer Seite erfolgt wären.

Es ist deshalb angebracht, zunächst die „Anregungen für die Arbeit der nächsten Jahre" im Lichte der erwähnten Tatsachen und Umstände zu lesen:

„Der Theologie in Europa stellen sich im Dienst an Kirche und Gesellschaft spezifische Aufgaben. Sie beruhen u.a auf folgenden Herausforderungen:

1. der christliche Glaube wird von einer Minderheit gelebt. In manchen Städten werden nicht einmal mehr 10% der Kinder christlich getauft. Vielen scheint er nicht mehr geeignet, die Welt für morgen entscheidend zu prägen.

2. Religion ist gefragt, aber weniger in den Großkirchen.

3. Der Konsens in grundlegenden sittlichen Kriterien ist in den Gesellschaften immer schwerer erreichbar.

4. Die ökumenische Bewegung der Christen stagniert in vielen Punkten.

5. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau wird derzeit grundlegend neu bestimmt. Von der Frauenbewegung gehen wichtige Impulse aus.

6. Die Verantwortung für die künftige Generation wird unausweichlich.

7. Das ökonomisch und politisch entwickelte Europa trägt immer mehr Verantwortung in Beziehung zur Welt der armen Länder.

8. Die europäische Integrierung verlangt Versöhnung, neue Strukturen und – aus geschichtlicher Erfahrung – Besonnenheit.

9. Das Zusammenwachsen der Länder und Kulturen verlangt ein neues Verstehen der Geschichte.

10. Auch in Europa begegnen die Christen anderen Religionen, müssen sie respektieren und ihr Verhältnis zu ihnen überdenken.

Auf der Basis einer solchen Analyse stellen sich folgende Fragen:

1. Welche Zeichen der Zeit helfen oder hindern, das Evangelium in Wort und Tat zu vermitteln?

2. Gibt es neue Bewegungen im europäischen Christentum und welche Chancen haben sie?

3. Welche ethischen Fragen und Antworten (Normen, Tugenden, Institutionen) bieten sich an?

4. Welche Erneuerungen braucht der kirchliche Dienst der Theologie?

5. Wie kann die Erneuerung der katholischen Kirche auf der Basis von Konzil und Landes-Synoden weitergeführt werden?

Diese Frage richtet sich vor allem auf die Möglichkeiten der „actuosa participatio" an der kirchlichen „communio".

Kirche und Gesellschaft werden als Räume für das freie Wort und für aufbauende Kritik aus theologischem Sachverstand wahrgenommen und ausgebaut. Offenes Gespräch, wissenschaftlicher Anspruch, Dienst an der

---

einen Moraltheologen. Als Kirchenhistoriker würde ich damit die Grenzen meiner Kompetenz überschreiten.

ganzen Kirche und an der Würde des Menschen sind Voraussetzungen für die Arbeit.

Die Gesellschaft sieht im kirchlichen Amt der Theologen und Theologinnen einen eigenständigen Dienst am Volk Gottes. Sie engagiert sich auf der Basis des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Anliegen des Lima-Dokumentes und der konziliaren Bewegung für Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Diese Anregungen wurden am 2. Dezember 1989 von der Gründungsversammlung beraten. Änderungswünsche sind aufgenommen".

Gewiß werden in diesem Text zunächst nur Beobachtungen referiert und dann aus ihnen Fragen an die Theologie von heute gestellt. Antworten werden nicht gegeben, inhaltliche Positionen nicht bezogen. Dennoch aber ist durchaus nicht weniges über die Standpunkte und Ziele der Verfasser zu entnehmen. Dem aufmerksamen Leser fällt sogleich auf, daß hier weder Fragen theologischer Grundlagenforschung gestellt noch entsprechende Forschungsprojekte formuliert werden. Es gibt doch so viele Desiderata für die wissenschaftliche Theologie und – etwa durch die Möglichkeiten der EDV – auch bedeutende Hilfen zu deren Erfüllung! Man denke hierbei nur an notwendige, modernen Anforderungen genügende Editionen theologischer Quellen und Literatur. Erforschung der kirchlichen Überlieferung scheint von den Verfassern dieses Programms überhaupt nicht als Aufgabe empfunden zu werden. Das gilt selbst von der Heiligen Schrift. Ebenso schwerwiegend, wenn nicht geradezu alarmierend ist es jedoch, wenn in diesem Themenkatalog weder von Gott dem Einen und Dreieinen, dem Schöpfer, weder von Jesus Christus, von Sünde und Erlösung, von Gnade und den Sakramenten, noch von Maria der Jungfrau und Gottesmutter die Rede ist. Auch die so bedrängenden Themen der Eschatologie fehlen vollständig.

In diesem ganzen Programm erscheint kein einziger Glaubensartikel, ja nicht einmal eines der Probleme der Glaubensbegründung als nachdenkenswert.

Und: wenn man sich schon der Aktualität verpflichtet fühlt: Warum stellt man dann nicht die einzelnen unmittelbar berührenden Fragen nach Abtreibung und Euthanasie den Moraltheologen zum Thema?

Was hingegen interessiert, sind in der Hauptsache politische, soziologische, religionswissenschaftliche Fragen – und natürlich solche aus dem Bereich des Ökumenismus. Das „Lima-Dokument" wird da genannt, und die „konziliare Bewegung für Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung". Dabei ist offenkundig, daß die Positionen des „Lima-Papiers" bejaht werden, obgleich davon bei den nichtkatholischen Gesprächspartnern zumal, aber auch bei der katholischen Kirche, keine Rede sein kann.

Mit einem solchen Vorgehen wird allerdings katholische Theologie, ja Theologie überhaupt, ihres ureigensten Gegenstands beraubt und de facto zu einem Spezialfall von Soziologie, Psychologie und Politologie ausgedünnt.

Davon, daß Theologie mit der Offenbarung Gottes als ihrem eigentlichen Gegenstand steht und fällt, ist im Programm dieser Gesellschaft wenig, wenn überhaupt etwas zu erkennen. Bleibt der die Theologie in ihrem eigensten Wesen bestimmende Offenbarungsbezug jedoch dergestalt im Dunklen, so läßt sich auch kein Bezug von Theologie auf Kirche und kirchliches Lehramt ermitteln. Beides, Kirche und Lehramt, sind ja nur dann mehr als soziologische Größen, wenn ihnen kraft göttlicher Stiftung göttliche Offenbarung zu Wahrung und Verkündigung anvertraut und die Authentizität bzw. Unverfälschheit des durch die Kirche Bewahrten und Verkündeten vom göttlichen Stifter der Kirche gewährleistet werden. Theologie, in rechtem Verstand, nimmt deshalb ihren Gegenstand, Gottes Offenbarung, aus den Händen der Kirche entgegen, um ihn sodann in der der Sache geschuldeten Ehrfurcht mit Hilfe aller dem Gegenstand adäquaten Methoden wissenschaftlich zu befragen und so tiefer eindringend zu erkennen und darzustellen.

Eine ganz andere Sprache spricht da doch unsere „Gesellschaft", wenn sie die Absicht äußert, „Kirche und Gesellschaft... als Freiräume für das freie Wort und für aufbauende Kritik aus theologischem Sachverstand" in Anspruch zu nehmen. Auch ist von einem „kirchlichen Amt der Theologen und Theologinnen" und von deren „eigenständigen (!) Dienst am Volk Gottes" die Rede. Überlieferung und Lehramt der Kirche werden hingegen nicht einmal erwähnt.

Wie auf solche Weise der ausdrücklich erhobene „wissenschaftliche Anspruch" derartiger „Theologie" begründet werden könnte, ist schwer zu sehen.

Weiteres Licht auf Motive und Ziele dieser Gesellschaft werfen nun zwei Artikel, von denen der eine der Feder des eigentlichen Initiators, Norbert Greinacher, der andere jedoch der des Präsidenten der Gesellschaft, Peter Hünermann, entflossen ist. Gemeinsam ist beiden Äußerungen der Rekurs auf die Geschichte, dessen Ergebnis die Konstatierung zweier Modernismuskrisen in der neueren Kirchengeschichte ist, worauf die Feststellung folgt, daß eine dritte Modernismuskrise sich seit einigen Jahren anbahne. Das Vorgehen ist an sich nicht nur legitim, es ist notwendig. Nur aus der Analyse der Lebenserfahrung lassen sich Hilfen für die Erkenntnis und Lösung von Gegenwartsproblemen gewinnen. Entscheidend sind hierbei jedoch Ansatz und Methode – und natürlich eine umfassende Kenntnis und Würdigung historischen Tatsachen.

Dabei macht es sich Hünermann aber zu leicht, wenn er einfach einen sachlich sehr anfechtbaren und dazu aggresiv formulierten Beitrag von Roger Aubert aus dem Handbuch der Kirchengeschichte von Jedin zitiert, und, dadurch, daß er nur den Herausgeber Jedin nennt, die Annahme suggeriert, der angeführte Passus stamme von diesem, dem Nestor der deutschen Kirchengeschichtsschreibung unseres Jahrhunderts.

Aubert und Hünermann wie auch Greinacher ignorieren bei ihrem negativen Urteil über Pius IX. allerdings, daß gerade in dessen von der Abwehr all der damals „modernen" Ismen charakterisierten Pontifikat (1846-1878) das innerkirchliche Leben auf den Gebieten der Mission, der Caritas, der Volksfrömmigkeit und der Seelsorge, wie auch der religiös-sozialen Laieninitiativen eine erstaunliche, ja bewundernswerte Blüte erlebt hat. Es mag genügen, auf die mehr als hundertfünfzig Ordens-Neugründungen zu verweisen, die dieser Papst bestätigt hat. Die katholische Laienbewegung, die 1848 auf dem Mainzer Katholikentag an die Öffentlichkeit trat, die sich im Kulturkampf eindrucksvoll bewährt hat und überdies energisch gegen Nationalismus und Militarismus aufgetreten ist, ist Frucht jener Geistigkeit, die den Pontifikat Pius IX. charakterisiert hat und die man heute so gern als „Ghettomentalität" verächtlich machen zu können glaubt.

Daß es im Verlauf dieser Auseinandersetzungen auch zu kirchlicher Maßregelung von Theologen kam, lag nicht zuerst an römischer Enge und Intransigenz. Ignaz von Döllinger – er wird hier zumeist stellvertretend für andere weniger Bedeutende genannt – forderte etwa, neben die ordentliche Gewalt der kirchlichen Hierarchie die außerordentliche Gewalt der öffentlichen Meinung zu stellen, der „zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt". Mittels dieser öffentlichen Meinung „übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht aus, welcher in der Länge nichts widersteht...". Damit war das Katheder des Professors an die Stelle der bischöflichen Cathedra gesetzt.

Daß eine solche Auffassung von der Funktion der Theologie in der Kirche dem genuinen katholischen Begriff von Kirche, Offenbarung und Überlieferung widerspricht, ist offenkundig. Das allerdings galt nicht nur zur Zeit Pius IX. und Döllingers. Dies muß zu Greinachers entsprechenden Ausführungen angemerkt werden. Der Anspruch der Theologie, als „Lehramt des Lehramtes" aufzutreten, ist und bleibt theologisch illegitim.

Als zweite große Krise bezeichnet Hünermann die kirchliche Zurückweisung des Modernismus durch Pius X. Enzyklika *Pascendi* vom Jahre 1907.

Greinacher stellt in seinem Artikel hierzu fest, diese Krise habe sich ergeben, weil sich als Reaktion auf den „Triumph des Ultramontanismus" unter Pius X. im deutschen Katholizismus eine Bewegung gebildet habe, in der sich „liberale Elemente, Gegner des zentralistischen römischen Kirchenregimes, Erben der Reformbestrebungen auf dem Gebiet der Liturgie, Gegner des Pflichtzölibats, Gegner des politischen Katholizismus" zusammengefunden hätten. Ihre Repräsentanten seien Franz Xaver Kraus, Hermann Schell und Albert Erhard gewesen. Eine ganz undifferenzierte Feststellung, für die Greinacher kaum die Zustimmung der Historiker finden wird! Darauf habe die Kurie mit „dem schrecklichen Dekret *Lamentabili* und der Enzy-

klika *Pascendi* und dem autoritären Gebot des Antimodernisteneides (1910)" geantwortet.

Demgegenüber gibt Hünermann zu, daß es in diesem Zusammenhang „selbstverständlich kritikwürdige Publikationen, Ansätze überzogener Art" gegeben habe. Doch meint auch er, Rom habe damals „aufgrund eines chimärischen Feindbildes des sog. Modernismus ... auch Dinge verurteilt, die zu einer gesunden moderenen Theologie gehören". Hier würden natürlich konkrete Beispiel sehr interessieren. Nur wenn diese genannt würden, wäre eine inhaltliche Auseinandersetzung möglich.

Es dürfte freilich schwerfallen, unter 66 Sätzen, die durch *Lamentabili* verurteilt wurden, solche zu finden, „die zu einer gesunden moderen Theologie gehören". Dabei kommt es allerdings darauf an, was unter einer solchen „gesunden modernen Theologie" verstanden wird. Und: war mit dem „Modernismus" wirklich nur ein Teufel an die Wand gemalt, ein „chimärisches Feindbild" entworfen worden? Das ist keineswegs der Fall.

Um die Tatsächlickeit einer Bedrohung der Fundamente des christlichen Glaubens zu erweisen, genügt es, folgenden Passus aus der „Frankfurter Zeitung" vom 22. Juli 1907 im Wortlaut anzuführen – der Artikel ist anonym und knappe drei Wochen nach Veröffentlichung von *Lamentabili* (3. Juli 1907) erschienen:

„Nach zwei Zielen bewegt sich der Strom des katholischen Geisteslebens, der kurzweg mit dem Namen «Modernismus» bezeichnet wird. Die Katholiken wollen von den Fortschritten der Wissenschaft profitieren; sie wollen die Kluft, die sich zwischen Glauben, Religion und Kirche einerseits und der Wissenschaft andererseits aufgetan hat, überbrücken; sie wollen, daß die Kirche in ihrem ganzen Wesen wissenschaftlicher werde, daß sie sich den Anforderungen einer gereifteren Erkenntnis anpasse. Dies gilt für die Wissenschaft im allgemeinen, also für die Natur- und Geisteswissenschaften, wie für die kirchliche Wissenschaft im besonderen, und namentlich für die Erklärung der heiligen Schriften, aus denen das ganze System, Christentum, Katholizismus und Papsttum, seinen Bestand und seine Berechtigung herleitet mit der Behauptung, daß in jenen Schriften eine übernatürliche, göttliche Offenbarung enthalten sei. Nun hat aber die Wissenschaft auf fast keinem Gebiete so gründlich aufgeräumt, wie gerade auf diesem. Wir wissen jetzt, daß das Alte Testament keine übernatürliche Offenbarung enthält, sondern seine religiösen Ideen aus rein menschlichen Quellen, aus Ägypten und vornehmlich aus Babylon bezogen hat. Wir wissen, daß die Evangelien keine Geschichte, sondern nur Erbauung geben wollen, daß sie also vieles enthalten, was einer kritischen Betrachtung nicht standhält, und namentlich vieles, was spätere Zutat ist, also keine zuverlässige Kunde gibt vom Ursprung des Christentums, sondern nur Meinungen und Stimmungen von den Zuständen und Verhältnissen der bereits entwickelten christlichen Gemeinde.

Man braucht nicht so weit zu gehen wie Kalthoff, der behauptet hat, Jesus habe nie gelebt; aber das wird jetzt von der biblischen Wissenschaft allgemein als erwiesen angesehen, daß die Sprüche eines gewissen Jesus in Verbindung mit der Sage über seine Persönlichkeit nur den Kern geliefert haben, um den sich in Rom unter Mitwirkung messianischer, griechisch-philosophischer, römisch-proletarischer und römisch-universaler Ideen die neue Religion kristallisiert und gebildet hat". Eben das hat Pius X. als unkatholisch verworfen.

Ein Theologe, der sich mit solchen Tendenzen identifizieren bzw. deren Zurückweisung durch das kirchliche Lehramt kritisieren würde, könnte sich nicht mehr katholisch nennen. Wenn Hünermann sodann sagt, er sei von der „Unhaltbarkeit einzelner Sätze" des Antimodernisteneides überzeugt, so müßte er wiederum präzise sagen, welche Sätze er meint. Nun, allerdings, wenn seine Aussage so wirklich zutrifft, stellt Hünermann seine Leser vor kaum zu beantwortende Fragen. Hören wir ihn: „Ich empfinde heute noch Scham, daß ich diesen Eid als junger Kleriker achtmal – auf Zureden meines Spirituals – abgelegt habe. Diese ein halbes Jahrhundert andauernde Praxis war keine formatio, sondern eine deformatio conscientiae durch die kirchliche Autorität". Gewiß ist es kaum verständlich, daß eine solche Eidesleistung so oft gefordert wurde. Das war längst nicht allgemeine Praxis.

Diese Sätze sind dennoch von kaum abzuschätzendem Gewicht für das Bild mehrerer Theologengenerationen. Sie fordern ernste Fragen heraus: Kann man achtmal (!) – und das in größeren Zeitabständen – gegen sein Gewissen einen Eid leisten? Was ist das für ein Spiritual, der einem dazu raten kann? Was muß, notgedrungen, sich als Folge einer solchen „deformatio conscientiae" einstellen? Sind solche Traumata jemals heilbar? Was Hünermann hier schreibt, gilt, wie gesagt, offenbar für viele Kleriker und Theologen. Nicht wenige von ihnen, die den gleichen Werdegang bzw. den gleichen Spiritual hatten, hielten und halten theologische Lehrstühle besetzt. Wie viele von ihnen haben den Antimodernisteneid gegen ihre Überzeugung geschworen? Wieviele haben ihn aus Gewissensgründen abgelehnt? Wieviele haben ihn aus Überzeugung geleistet?

Im Grunde stellte sich doch die Frage für den, der den Antimodernisteneid inhaltlich ablehnen zu müssen glaubte, doch so: wenn die Kirche von mir die Preisgabe meiner Überzeugung verlangt – kann ich dann überhaupt in den Dienst einer solchen Institution treten?

Man muß wirklich fragen, ob man mit einem derartig doppelbödigen Gewissen überhaupt Priester werden durfte.

Sei dem, wie es sei: aus einer solchen Handhabung des Antimodernisteneides, der offenbar von nicht wenigen in Widerspruch zu ihrer Überzeugung geleistet wurde, erklärt sich verhältnismäßig plausibel das gespaltene und immer noch doppelbödige und darum unwahrhaftige Verhältnis gewisser

Theologen gegenüber der Kirche und ihrem Lehramt und ihr in vielen literarischen Äußerungen und Verhaltensweisen greifbarer Wille, eine „andere Kirche" zu schaffen. Eine Kirche, in der „modernistische" Überzeugungen Heimatrecht haben können. Das, freilich, wäre dann nicht mehr die von Jesus Christus auf Petrus gebaute und vom Heiligen Geist beseelte katholische Kirche.

Sodann geht es um Primat und Lehrautorität des Papstes. Anlaß zu einem direkten Angriff auf „Rom" bietet Hünermann die Apostolische Konstitution *Ecclesia Dei* Johannes Paul II. vom Jahre 1988 und damit auch die nach deren Eingangsworten benannte Päpstliche Kommission unter Kardinal Mayer, deren Aufgabe die kirchliche Integration ehemaliger Anhänger Lefèbvres und anderer „Traditionalisten" ist.

Diesen unterstellt Hünermann, daß sie die Dokumente des 2.Vatikanums über „die Religions- und Gewissenfreiheit, die Kollegialität der Bischöfe etc." ablehnen – was in der Tat kaum beweisbar sein dürfte! Immerhin haben die Betroffenen sich der Leitung des Papstes in anderwärts nicht sehr oft anzutreffendem Gehorsam unterstellt. In diesem Zusammenhang wirft Hünermann dem Papst die „Suspension von Beschlüssen eines rechtmäßigen Konzils" – des 2.Vatikanums – durch *Ecclesia Dei* vor. Davon kann allerdings keine Rede sein – obwohl Konzilsdekrete, die keine Glaubensdefinitionen enthalten, oder solche disziplinärer oder praktisch-pastoraler Art selbstverständlich veränderlich, widerruflich sind – wofür der Konzilienhistoriker zahllose Beispiele kennt.

Indes wird durch *Ecclesia Dei* kein einziges Dekret, ja nicht einmal die bloße „Erklärung" über die Religionsfreiheit „außer Kraft" gesetzt oder desavouiert.

Wenn da nun schon ständig vom 2.Vatikanum die Rede ist, dann muß auch mit Nachdruck gesagt werden, daß es Hünermanns und Greinachers Auffassung vom Amt des Papstes und insbesondere von seinem Lehramt ist, die einen eklatanten Widerspruch zu *Lumen Gentium Christus Dominus* und *Dei Verbum*, also zu dem oft beschworenen 2. Vatikanum, darstellt. Und, um darauf noch einmal zurückzukommen: Welcher von *Lamentabili* und *Pascendi* verurteilte und im Antimodernisteneid abgelehnte Satz ließe sich mit dem 2. Vatikanum, insbesondere mit den oben genannten Dekreten, vereinbaren?

Was außerdem – und hier treffen sich Greinacher und Hünermann erneut – auffällt, ist die Übertragung von Begriffen aus dem semantischen Bereich der Politik auf die Kirche und kirchliches Leben. Hünermann konstatiert die modernen Gesellschaften eigenen Bestrebungen, sich vor Machtmißbrauch zu schützen, und plädiert dafür, die daraus erwachsenen Formen dieses Schutzes, nämlich Gewaltenteilung, Kompetenzabgrenzung, Macht-Balancen, Kontrollinstanzen und Transparenz durch öffentliche Medien in analoger

Weise auch in der Kirche einzuführen. Wenn er dann fortfährt, dies solle keine Demokratisierung bedeuten, so mutet das allerdings merkwürdig an. Und: wenn Hünermann seine Forderung durch die „Betonung der Kollegialität, die Eigenständigkeit (!) und Eigenart der Orts- und Regionalkirchen, der Bischofskonferenzen usw." ansatzweise erfüllt sieht, da hier das 2.Vatikanum „Perspektiven für eine Differenzierung und Gliederung des Machtgebrauchs" aufgewiesen habe – hat er dann nicht die Begriffe von Kollegialität und Teilkirche (nicht: Ortskirche – dieser Begriff ist dem 2.Vatikanum fremd!) mißverstanden?

Im Grunde hat es doch den Anschein, man erstrebe eine Kirche, deren Strukturen den Vorstellungen, den Erfahrungen und dem Lebensgefühl einer pluralistisch-demokratischen Gesellschaft entsprechen. Demgegenüber wirkt der Hinweis auf die Überlieferung und das „innere Lebensgeheimnis" der Kirche merkwürdig blaß – eher als theologische Pflichtübung. Greinacher ist da deutlicher, wenn er fragt: „Wird die katholische Kirche in Europa die einzige Fluchtburg für feudale und autoritäre Herrschaftsstrukturen bleiben?"

Auch die „Hoffnung, daß Perestroika und Glasnost sich auch in der katholischen Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes einmal durchsetzen werden", läßt erkennen, welch ein, fast möchte man sagen, rein politischer Kirchenbegriff hier vorausgesetzt wird.

Hünermann und Greinacher haben recht: Wir stehen mitten in einer Modernismuskrise, die, weil sie sich vor dem Forum der breitesten Öffentlichkeit äußert, um vieles gefährlicher ist, als dies früher der Fall war. Von einer „neuen" Krise zu sprechen, dürfte richtig sein, da es sich wohl um ein und dieselbe Krise handelt, in die der Glaube an übernatürliche Offenbarung und Kirche seit der Aufklärung geraten ist. Dabei geht es darum, ob Glaube und Kirche dem Verständnis und Erlebnishorizont des modernen Menschen angepaßt werden sollen, oder ob nicht dem modernen Menschen die Fähigkeit und Bereitschaft abverlangt – und so gut es geht erleichtert – werden muß, sich auf das Ganz-anders-sein Gottes, seiner Offenbarung und seiner Kirche einzulassen. Das für den irdisch-natürlich denkenden Menschen damit verbundene Ärgernis läßt sich nicht beseitigen: „Selig, wer sich an mir nicht ärgert". Wenn da dann auch der Felsen Petri zum Stein des Anstoßes wird, wird der Papst es zu ertragen wissen. Eine Kirche, die kein Ärgernis mehr für die Welt darstellen würde, wäre nicht mehr die Kirche dessen, der „bestimmt ist zum Fall und zur Auferstehung vieler in Israel und zu einem Zeichen, dem widersprochen wird".

Was in dieser Krise, die natürlich dann auch eine Krise der missionarischen Verkündigung an die Welt von heute ist, nottut, ist Konzentration der Kräfte, nicht innerkirchliche Kontestation. In dieser Perspektive erweisen sich Professio fidei und Juramentum fidelitatis, wie kürzlich von der Glaubenskongregation neu formuliert, als unabdingbar. Der Standort eines Theo-

logen ist nicht der hohe Olymp, sondern die Gemeinschaft der Kirche. Diese, wie die breiteste Öffentlichkeit haben ein Recht darauf, sicher zu sein, daß Prediger, Religionslehrer und Theologen nicht ihre Privatmeinung vortragen, sondern den authentischen Glauben der Kirche. Damit ist die Forderung nach einer Neubesinnung auf das Selbstverständnis der Theologen erhoben. Die Aktualität der jüngsten römischen Instruktion über Lehramt und Theologen wird durch eben jene bewiesen, die sie bekämpfen.

Leo SCHEFFCZYK

DIE KIRCHLICHE EHEMORAL IN DEN FÄNGEN DES THEOLOGISCHEN JOURNALISMUS

Hier stehen nicht „Denkschwäche" und „Denkschärfe" gegenüber, sondern zwei verschiedene Denkweisen oder Denkebenen: Metaphysik (der Person) und Positivismus, Theonomie und Autonomie, Offenbarungstranszendenz und Weltimmanenz, Pistis und Gnosis, Geist und Trieb.

In dem offenen Brief „Droht eine dritte Modernismuskrise?", in dem offensichtlich die Kirche wegen der Verurteilung des Modernismus angeklagt und der Modernismus damit indirekt verteidigt wird, äußert sich der Verfasser kritisch auch zum „Problem der Empfängnisregelung"[1]. Daß es kein Moraltheologe ist, wird man nicht beanstanden, wenn er als Systematiker den Regeln der wissenschaftlichen Theologie und den Prinzipien der katholischen Glaubenswisssenschaft folgen würde. Das gerade aber muß nach der Lektüre dieses Briefes in Frage gestellt werden. Zunächst schon im Hinblick auf die Aufnahme und Bearbeitung der Fakten.

1. DIE VERDRÄNGTEN TATSACHEN

Schon die erste Einlassung auf die Stellungnahme des Konzils ist nicht zutreffend, wenn behauptet wird, daß „die Konzilsväter die Frage nach den Wegen (der Geburtenregelung) nicht (haben) klären können". Diese Formulierung legt nämlich die Annahme nahe, daß die Konzilsväter und damit die Kirche in bezug auf diese für das gesamte christliche Ethos wesentliche Frage sich in einer hoffnungslosen Aporie befunden hätten, so daß die Frage auch heute nicht entschieden sei und dem Gewissen der einzelnen überlassen werden müsse. Eine solche Ausweglosigkeit bestand tatsächlich für das Konzil nicht. Es erklärte in der „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" (*Gaudium et Spes*) verhältnismäßig ausführlich, daß beim

---

[1] P. H ü n e r m a n n, *Droht eine dritte Modernismuskrise? Ein offener Brief von P. H. an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann*, „Herder-Korrespondenz" 43(1989) S. 130-133.

„Ausgleich zwischen ehelicher Liebe und verantworteter Weitergabe des Lebens" (die offensichtlich hier schon als innerlich zusammengehörig betrachtet werden) „die sittliche Qualität der Handlungsweise nicht allein von der guten Absicht und Bewertung der Motive abhängt, sondern auch von objektiven Kriterien".

Diese stehen aber nicht im Belieben des Menschen, sondern „ergeben sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte", die „sowohl den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe wahren" (GS, Nr. 51). Hier ist offensichtlich die Zusammengehörigkeit von ehelicher Liebe und der Weitergabe des Lebens vorausgesetzt. Daß die Verpflichtung auf diese Zusammengehörigkeit an christliche Eheleute eine hohe sittliche Anforderung stellt, zeigt das Konzil mit dem Hinweis auf die „Tugend der ehelichen Keuschheit" an, ein Inhalt und ein Begriff, welcher der heute im Rahmen der Theologie betriebenen Ethik (die vielfach keine „Glaubensethik" mehr sein will) weithin abhanden gekommen ist.

Aus diesen prinzipiellen Überlegungen zieht das Konzil mit großer Entschiedenheit den Schluß: „Von diesen Prinzipien her ist es den Kindern der Kirche nicht erlaubt, in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft". Im Verein mit den dazu angeführten Zeugnissen der kirchlichen Lehrverkündigung empfängt dieser Satz eine Bedeutung, die material schon die Lehre der Enzyklika *Humanae Vitae* in nuce in sich trägt. Dabei ist auch der Umstand zu beachten, daß das Konzil hier seine Lehre in den Anmerkungen zum Text mit den eindeutigen Lehraussagen zu diesem Fragepunkt von seiten der Päpste Pius XI., und Pius XII. und Paul VI. stützt. Deshalb ist der Schluß erlaubt, daß die Ablehnung der Enzyklika HV eine Ablehnung der betreffenden Konzilslehre darstellt. Ein Artikel, der die kirchliche Lehre neu interpretieren will und diese Zusammenhänge verschweigt, muß sich auf seine wissenschaftliche Gründlichkeit hin befragen lassen.

– Eine gravierende wissenschaftliche Unkorrektheit läßt sich im Bereich der Tatsachen auch bezüglich der „Königsteiner Erklärung" (vom 30.8.1968) feststellen, von der gesagt wird, daß sie „die Respektierung verantwortungsbewußter Gewissensentscheidungen zusicherte". Nun soll an dieser Stelle die „Königsteiner Erklärung", die in ihren Konsequenzen viel zur Anarchie in der heutigen Gewissensauffassung beigetragen und ungewollt den sexuellen Libertinismus gefördert hat, nicht gerechtfertigt werden. Aber es darf doch gesagt werden, daß sie die Ablehnung der kirchlichen Lehre als eine „Ausnahmefall" (Nr. 12) ansah, der bei dem einen oder anderen Katholiken eintreten kann, „der glaubt, so (d.h. entgegen der kirchlichen Lehre) denken zu müssen" (Nr. 12). Die Bischöfe setzten wohl nicht voraus und beabsichtigten nicht, den Ausnahmefall zur Regel zu erheben und eine millionenfa-

che „Orthodoxie der Empfängnisverhütung" ins Leben zu rufen (obgleich sie solches eigentlich hätten voraussehen können). Auch bezeichneten sie mit dem Papst das „künstliche Eingreifen" als einen Widerspruch zum „Gesetz Gottes" (Nr. 2), was natürlich das Problem heraufführt, wie gegen das Gesetz Gottes ein legitimer Gewissensentscheid zustande kommen kann. Das zeigt, daß der offene Brief auch auf Inhalt und Problematik der „Königsteiner Erklärung" nicht eingeht und sie nur als Rammbock gegen HV benutzt.

– Bei der Berufung auf die ähnlich lautende „Erklärung" der österreichischen Bischöfe nimmt er nicht zur Kenntnis, daß das Unangemessene dieser Erklärung den Bischöfen von Johannes Paul II. in dezenter Weise vorgehalten und ihnen gesagt wurde: „Wenn im ersten Augenblick der Veröffentlichung der Enzyklika noch eine gewisse Ratlosigkeit verständlich war, die sich auch in manchen bischöflichen Erklärungen niedergeschlagen hat, so hat der Fortgang der Entwicklung die prophetische Kühnheit der aus der Weisheit des Glaubens geschöpften Weisung Pauls VI. immer eindringlicher bestätigt"[2].

An diesem Punkt wird in dem offenen Brief eine weitere Verdrängung und Unterdrückung wissenschaftlich relevanter Tatsachen sichtbar, die einer Theologie, die sich (wie in diesem Umkreis häufig gesagt wird) vor allem „induktiv" versteht, nicht nachgesehen werden kann: das Verschweigen der Zustimmung zum Grundgedanken der Enzyklika seitens einer tiefer blickenden Humanwissenschaft. Es ist nur die halbe Wahrheit, wenn die Kritik die Reaktion auf HV rein quantitativ mißt und behauptet, daß die Lehre der Enzyklika von der „weit überwiegenden Mehrzahl der Mediziner, Philosophen und den Moraltheologen nicht rezipiert wurde". Entsprechend wird auch der Widerspruch der „breiten Menge der katholischen Bevölkerung Deutschlands bzw. Europas" mit Beweiskraft ausgestattet. Aber in Wesensfragen entscheidet nicht die Masse, die von sich aus meistens gegen die Wahrheit ist, sondern die Kraft des Argumentes und des authentischen Zeugnisses, das in Glaubensdingen nicht zuerst den Medizinern und Philosophen, ja nicht einmal den Moraltheologen zukommt, zumal wenn sie sich als Gegner einer Glaubensethik aus der Theologie herausphilosophiert haben. Darum dürfte in diesem Zusammenhang auch nicht verschwiegen werden, daß eine große Zahl von Bischofskonferenzen[3], von Kongressen[4] und Wissenschaft-

---

[2] Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die österreichischen Bischöfe vom 19.Juni 1987, Kleinzell 1987, S. 5.

[3] Vgl. M. Z a l b a, *Unabänderliche unfehlbare Lehre. Die theologische Bewertung der in der Enzyklika „Humanae Vitae" zum Ausdruck gebrachte Lehre: Nicht unfehlbar?* Hrsg. von J.Böckmann, Abensberg 1981, S. 18 f.

[4] So u.a. der Familienkongreß in Wien im Oktober 1988.

lern[5] jeder Provenienz der Enzyklika ihre Zustimmung gegeben und sie verteidigt hat. Daraufhin konnte Johannes Paul II. sich zu Recht in der zitierten Ansprache an die österreichischen Bischöfe darauf berufen, daß „der Fortgang der Entwicklung die prophetische Kühnheit der aus der Weisheit des Glaubens geschöpften Weisung Pauls VI. immer eindringlicher bestätigt"[6]. Zu dieser Entwicklung gehört auch (freilich in negativem Sinn) die wachsende Abtreibungsmentalität, die man mancherorts durch die Empfehlung der Kontrazeption überwinden wollte, damit aber das Gegenteil erreichte[7].

– Noch an einer anderen Stelle ist die Lage der Fakten in bezug auf HV unzutreffend wiedergegeben. Der Brief behauptet, daß Paul VI. „die unlösliche Verknüpfung der beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes ethisch rational begründen müsse", was er offenbar gar nicht oder nur unter Zugrundelegung eines „überholten Naturrechtsbegriffes" getan habe. Aber beide diese Vorwürfe gehen ins Leere, weil die Enzyklika durchaus natürlich-ethische Begründungen enthält, so daß der Papst sogar seine Überzeugung zum Ausdruck bringen konnte, daß „die Menschen unserer Tage in der Lage sind, den zutiefst vernunftgemäßen Charakter dieser Lehre zu erfassen"(HV, Nr. 12).

Zum anderen liegt der entscheidende Akzent der päpstlichen Weisung nicht auf einer verselbständigt gedachten Natur, sondern in der von Gott begründeten Schöpfungsordnung, die vom Menschen als gottunmittelbarer Person bejaht oder abgelehnt werden kann. Die Beweisführung hat durchaus auch einen personalen Charakter, der in der Folgezeit von Johannes Paul II. im Sinne einer christlichen Personologie vertieft wurde. Freilich war den Gegnern der Kirchenlehre auch diese personale Erklärung der Glaubenswahrheit nicht recht. Hier mußte dann der Vorwurf eines „persönlichen Personalismus" herhalten[8], um die festgefahrene Position nicht aufgeben zu müssen.

An einer letzten Stelle tritt der Mangel an Tatsachensinn noch besonders drastisch hervor, welche das wissenschaftlich kaum zu rechtfertigende Niveau der Gegnerschaft zu HV demonstriert. Es ist der Umgang mit einer Aussage C. Caffarras über das Sündhafte der bewußten und gewollten Empfängnisverhütung, die er in ihrer Schwere mit einer Formel aus dem früheren kanonischen Gesetzeswerk der Kirche illustrierte, in der es hieß: „tamquam

---

[5] So im Sammelband von E.Wenisch (Hrsg.), *Elternschaft und Menschenwürde. Zur Problematik der Empfängnisregelung*, Vallendar 1984.

[6] A.a.O., 5.

[7] Vgl. dazu W. B. S k r z y d l e w s k i, *Soziale Elemente und moraltheologische Ergebnisse der Kontroversen über die Empfängnisregelung*, E.Wenisch, S. 174 f.

[8] Vgl. L. S c h e f f c z y k, *Persönlicher Personalismus? Zur Kritik päpstlicher Lehräußerungen*, „Münchener theologische Zeitschrift" 25(1984) S. 60-68.

homicida habeatur". Der römische Moraltheologe bezeichnet diese Formel sofort bei ihrer Ausführung als „recht starken Ausdruck", um anzudeuten, daß er nicht absolut genommen werden dürfe, sondern erklärt werden müsse. Die Erklärung wird sofort auch geliefert mit dem Hinweis auf die „Analogie", d.h. auf den analogen Charakter des Ausdruckes „homicida". Das Vergleichsglied wird ausdrücklich nur auf die innere Intention zurückgeführt, die da lautet: „Es ist nicht gut, daß eine neue Person existiert"[9]. Wenn diese Analogie als unzutreffend abgelehnt wird, müßte erwiesen werden, daß die Empfängnisverhütung mit der Intention nach der Entstehung einer neuen Person zusammengeht, ein offensichtlicher Widerspruch, der aber hier dem naiven Leser zugemutet wird.

Aber es ist nicht Sache einer journalistischen Theologie, sich in der Form eines kultivierten Streitgespräches argumentativ mit dem Gegner auseinanderzusetzen. Der Massenmentalität genügt die Empörung: „Msgr. Caffarra... wagt gar die empörende Aussage, Christen, die künstliche Mittel zur Empfängnisregelung gebrauchten, seien potentielle Mörder". Hier wird das Abgehen von sachlicher Diskussion besonders deutlich, an deren Stelle die plakative Grobzeichnung, die Propaganda und die journalistische Rhetorik getreten sind.

2. DIE PREISGABE DER THEOLOGISCHEN METHODE

Was aber bei einem Theologen noch schwerer wiegt als der selektive und willkürliche Umgang mit den Fakten, das ist der weitgehende Verzicht auf die theologische Methode. Diese ist nicht schon eingehalten, wenn man – wie es in dem offenen Brief geschieht – einige Passagen aus HV, aus der Bischofssynode von 1980 und aus der Enzyklika *Familiaris Consortio* von 1981 zitiert, um schließlich die theologischen Argumente des Papstes wesentlich auf das Genre der Kulturkritik zurückzuführen, die der Papst natürlich nicht überzeugend leisten kann, da ihm (wie neuerlich in den Fragen der In-vitro-Fertilisation) wiederum „ein breiter Widerspruch von Medizinern, Ethikern und Moraltheologen" entgegensteht. Zuvor schon ist im Ausschuß an eine Verteidigung von HV durch Kardinal Ratzinger, der ebenfalls beiläufig ein kulturkritisches Argument anführte (den Einsatz medizinisch-technischer Mittel in die Intimität und Personalität des Menschen), die Gegenposition „eines angesehenen Kommentators" ins Feld geführt, der fordert, daß vor einer Verurteilung technischer Mittel und Eingriffe „erst das Pro-

---

[9] C. Caffarra, *„Humanae Vitae": venti anni dopo: Atti del II Congresso Internationale di Teologia Morale* (Roma, 9-12 novembre 1988). Milano 1989, S. 192; vgl. neuerdings die Erklärung „National Catholic Register" vom 29. Juli 1990.

blem der «technischen Welt» insgesamt kirchlich werde bewältigt werden müssen".

– Was der Kirche hier zugemutet wird, ist nichts Geringeres, als das sittliche Urteil über Gut und Böse zu suspendieren und der verhängnisvollen Entwicklung zur Entpersonalisierung des menschlichen Lebens durch die Mechanisierung und die Apparate, über welche selbst die Medizin nachzudenken beginnt, weiter freien Lauf zu lassen[10]. Dabei bedarf es keiner Prophetengabe, um vorauszusehen, wie diese Kritiker, deren bevorzugte Strategie die Anpassung an den Ungeist der moderenen Welt ist, im Falle eines späteren kritischen Urteils der Kirche über die Technisierung von Personalität und Intimität des menschlichen Lebens reagieren würden: Sie würden die Kritik vermutlich im Namen des wissenschaftlichen Fortschritts ablehnen. Sie vermögen in ihrem Wissenschaftsglauben nicht einzusehen, was inzwischen vielen modernen Menschen klar zu werden beginnt, daß nämlich die Wissenschaft keine absoluten Wahrheiten zu vermitteln und auch kein verbindliches Ethos zu erstellen vermag. Das aber gerade ist die Aufgabe der dazu vom Geist Gottes ausgestatteten Kirche.

Die theologische Gedankenführung von HV und FC, die das Schöpfungsmysterium im Mitwirken der Eltern an der Entstehung des neuen Menschen hervorhebt, wird in dem offenen Brief so wenig gewürdigt, daß man den Eindruck gewinnen könnte, es sei die theologische Dimension des Problems gar nicht erkannt (was auch durch die immer wieder erfolgende Berufung auf die Medizin bestätigt wird). In dem Abschnitt über „das Problem der Empfängnisregelung" ist bezeichnenderweise (abgesehen von den Zitaten der kritisierten kirchlichen Lehre) niemals von Gott, von der Schöpfung, von Christus, von Gottesebenbildlichkeit und Personalität des Menschen die Rede. D.h.: Es wird hier keine Theologie im eigentlichen Sinn getrieben. Wo der Brief sich dem Thema theologisch nähert, geschieht es unter Heranziehung rein formaler Gründe in der Form der Ablehnung und Negation der Lehre der Päpste, des Konzils, der Bischofssynoden und insgesamt der Kirche. Die Ablehnung erfolgt näherhin in drei Stoßrichtungen: gegen die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehre, gegen die Existenz eines Traditionsbeweises und gegen das Bestehen eines consensus fidelium (der im Gegenteil ein Konsens der Ablehnung sei).

– Mit besonderer Energie verficht der offene Brief die Auffassung, daß die in HV und den anderen Lehrdokumenten vertretene Lehre von der Unsittlichkeit und Sündhaftigkeit der Empfängnisverhütung nicht unfehlbar sei, als ob mit dieser Behauptung auch schon die Unverbindlichkeit dieser Lehre

---

[10] Im übrigen müßte nicht betont werden, daß hier nicht Technik als solche kritisiert werden soll, sondern ihre zerstörende Einführung in die Intimität personalen Lebens; vgl. dazu A. L a u n, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, S. 87 f.

festgestellt und ihre Geltung widerlegt wäre. Die Frage nach dem Verbindlichkeitscharakter einer vom kirchlichen Lehramt authentisch vertretenen Lehre erwägt der Brief gar nicht, obgleich er mit seiner Behauptung, daß HV und alle der Enzyklika folgenden Lehräußerungen einen „Denkfehler" enthalten, sich in Richtung der heute weitverbreiteten Auffassung bewegt, wonach eine authentisch vorgetragene Lehre auch schon der Vermutung des Irrtums ausgesetzt sei und daher schon abgelehnt werden könne. So wird nahegelegt, daß solche authentisch vorgetragenen Lehren von sich aus dem Irrtum ausgesetzt seien, der in HV tatsächlich vorliege (womit sich der Brief aber im Gegensatz zu der von ihm zuvor so hoch qualifizierten „Königsteiner Erklärung" setzt).

Hier darf man der Kritik wiederum die Konzilslehre entgegenhalten, nach der die „authentische Lehre" der Bischöfe eine „mit der Autorität Christi ausgestattete Lehre ist" (LG, Nr. 25). Daraus ergibt sich, daß eine vom ordentlichen Lehramt des Papstes oder der Bischöfe vorgetragene Lehre kraft des Amtscharismas den Beistand des Heiligen Geistes bei sich hat, d.h. mit dem Anspruch der Echtheit des Zeugnisses, damit der Glaubwürdigkeit und der Maßgeblichkeit nach innen wie nach außen auftreten kann.

– Auf seiten der Gläubigen bedingt diese Authentizität die vom Konzil geforderte Haltung, nach der sie mit den Lehrern „in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen" und (ihnen) „mit religiös begründeten Gehorsam anhängen" (LG, Nr. 25). Dieser Gehorsam ist kein förmlicher (sich auf die Offenbarung stützender) Glaubensgehorsam, aber er ist selbstverständlich nicht ohne Bezug zum übernatürlichen Glauben. Der Unterschied besteht darin, daß das „religiosum voluntatis et intellectus obsequium" sich direkt auf die Kirche bezieht, die aber als Geheimnis Christi und des Heiligen Geistes anzunehmen und ihrer Lehre insofern mit einer „fides ecclesiastica" zu glauben ist. Die nicht unfehlbaren Lehrurteile des ordentlichen Lehramtes können damit nicht generell als fehlbar ausgegeben werden, auch wenn ihnen im Unterschied zu den infalliblen Sätzen nicht die gleiche Gewißheit zukommt und akzidentell die Möglichkeit eines Irrtums nicht absolut ausgeschlossen werden kann.

Da der Verfasser aber so angelegentlich die Nicht-Unfehlbarkeit (und damit zugleich auch die Irrigkeit) von HV vertritt, also damit das Problem der Unfehlbarkeit selbst zur Diskussion stellt, verlangt die Frage nach einer entsprechenden Antwort. Dabei weist der Brief von vornherein in eine falsche Richtung, wenn er (wiederum mit den deutschen Bischöfen) feststellt, daß Enzykliken keine unfehlbaren Lehrentscheidungen darstellen. Es verdient vermerkt zu werden, daß kaum ein Theologe die Enzyklika HV oder FC als solche als unfehlbare Lehrentscheidung oder gar als feierliche Definition ausgegeben hat. Aber zunächst wurde innerhalb der theologischen Prinzipienlehre nicht bestritten, daß auch in Enzykliken unfehlbare Lehrentschei-

dungen enthalten sein können, was dann nach den allgemein gültigen Kriterien für infallible Lehrentscheidungen zu beurteilen wäre.

– Bezüglich HV haben diejenigen Theologen, welche die Überzeugung von der Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung als für das christliche Leben wesentliche Glaubens- und Sittenlehre verteidigen, sogar eine weitere Restriktion vorgenommen und gesagt: Die Lehre von der Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung ist nicht unfehlbar aufgrund dieses einen in der Enzyklika vorgenommenen Lehraktes; denn dann müßte es sich hier um einen Akt des außerordentlichen päpstlichen Lehramtes handeln, das so definitorischen Charakter annehmen müßte, der in diesem Fall nicht zu erkennen ist. Die Frage wurde aber mit Recht differenzierter gestellt und dahingehend formuliert, ob nicht aufgrund anderer Momente und Zusammenhänge der in der Enzyklika vertretenen Lehre eine irreformable Qualität zuerkannt werden dürfe, näherhin aufgrund der allgemeinen, ordentlichen, kontinuierlichen Verkündigung des Lehramtes durch die (moralische) Gesamtheit der Bischöfe und ihres Hauptes (ohne daß man, wie einige tun, an einen formellen actus stricte collegialis denken müßte, der die Bedingungen der allgemeinen, kontinuierlichen und ordentlichen bischöflichen Lehrverkündigung überschreiten würde).

Untersucht man hierauf die von *Lumen Gentium*, Nr. 25 neuerlich herausgestellten Prinzipien über die auf unfehlbare Weise wirkende Verkündigung der Bischöfe, dann kann kein Zweifel daran sein, daß sie auf die Lehre über die Empfängnisverhütung zutreffen. Daraufhin konnte Paul VI. im Hinblick auf diese Lehre „von der Ehemoral" sprechen, wie sie vom kirchlichen Lehramt bestimmt und beständig vorgelegt wurde (HV, Nr. 6). Johannes Paul II. bestätigte diesen Grundsatz im Anschluß an die Bischofssynode von 1980, wenn er von der „Kontinuität mit der lebendigen Tradition der kirchlichen Gemeinschaft durch die Geschichte hin" sprach, „welche die stets alte und zugleich neue Lehre und Norm der Kirche über Ehe und die Weitergabe menschlichen Lebens deutlich bekräftigt und erneuert" (FC, Nr. 29; vgl. auch Nr. 31 und 32).

– Er vertiefte den Gedanken fortlaufend, so in der Ansprache an den Moraltheologenkongreß vom 12.11.1988: „Es geht nämlich nicht um eine von Menschen erfundene Lehre: sie ist vielmehr von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person eingeschrieben und von ihm in der Offenbarung bekräftigt worden. Sie zur Diskussion zu stellen, bedeutet daher, Gott selbst den Gehorsam unseres Verstandes verweigern"[11]. Hier ist sogar auf das Enthaltensein dieser Wahrheit in der Offenbarung hingewiesen, wobei an die Aussage des ersten Schöpfungsberichtes über die mit einem eigenen göttlichen Segen ausgestattete Befähigung der Menschen zur Fort-

[11] *„Humanae Vitae" venti anni dopo*, S. 8.

pflanzung und Vermehrung (Gen 1, 27) gedacht werden darf, aber auch an die Forderung nach der ehelichen Ehrbarkeit (Hebr 13,4) wie insgesamt an die hohe natürlich-übernatürliche Auffassung der Heiligen Schrift von der Ehe (vgl. Eph 5,21-33), ohne daß daraus ein formeller Schriftbeweis erhoben werden könnte, so daß es sich auch nicht um ein formelles und explizites Geoffenbartsein handeln kann. Aber das Enthaltensein einer Wahrheit in der Offenbarung und in den biblischen Offenbarungszeugnissen muß kein explizites sein, um von der Kirche zur Glaubenswahrheit erhoben zu werden. Es genügt ein implizites (oder auch virtuelles) Enthaltensein, das gerade durch die kirchliche Tradition zur Explikation gebracht wird. Auch das II.Vatikanum hat betont, „daß die Kirche ihre Gewißheit über das Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft" (*Dei Verbum*, Nr. 9). So empfängt dann auch umgekehrt eine von der aktiven Tradition des Lehramtes kontinuierlich und verbindlich vorgetragene Lehre die Kraft, einen indirekten Beweis für die Offenbarungsgemäßheit der betreffenden Lehre zu liefern.

Der offene Brief, der diese theologischen Prinzipienfragen gar nicht zu kennen scheint, begnügt sich mit dem den Gegner von HV leicht eingängigen, weil ihnen schmeichelnden Urteil: „Es handelt sich um eine Lehre, die formal und nach ihren Einzelheiten in Schrift und Tradition nicht vorkommt". Dem entspricht die weitere Behauptung, daß diese Lehre „von Pius XI. erstmals vorgelegt wurde". Der Briefschreiber geht in durch nichts zu entschuldigender unwissenschaftlicher Weise über die Arbeiten und Ergebnisse der Forschung hinweg, die den Traditionsbeweis für die Lehre der Kirche über das Verbot der Empfängnisverhütung zur unanfechtbaren Gewißheit erhoben haben. Neben der Arbeit von Ford-Grisez[12] ist hier vor allem das Standardwerk von John T.Nooman jr. zu nennen, dessen Ergebnis umso bedeutsamer ist, als der Verfasser keine unveränderlichen Wahrheiten anerkennt und annimmt, daß die Kirche diese Lehre auch wieder ändern könnte. Von dieser dogmatischen Fehlinterpretation abgesehen, ist das Ergebnis eindeutig:

– „Die Lehrsätze, die eine Verurteilung der Kontrazeption enthalten, kehren, wie wir sehen, regelmäßig wieder. Seit der ersten klaren Erwähnung der Empfängnisverhütung im 3. Jahrhundert, als ein unsanfter Moralist den Papst beschuldigte, sie zu fördern, ist die artikulierte Verurteilung dieselbe geblieben. In der Welt des ausgehenden Römischen Weltreiches bei Hieronymus und Augustinus, im ostgotischen Arles bei Bischof Cäsarius, im suebischen Braga bei Bischof Martin, in Paris bei St. Albert und bei St. Thomas, im Renaissance-Rom des Papstes Sixtus V. und im Renaissance-Mailand des

---

[12] J.C. F o r d – G. G r i s e z (deutsch von Rhaban Haacke OSB), *Das unfehlbare ordentliche Lehramt der Kirche zur Empfängnisregelung*, Siegburg 1980.

hl. Karl Borromäus, in Neapel beim hl. Alphons von Liguori, in Lüttich bei Charles Billuart, in Philadelphia bei Bischof Kenrick, in Bombay bei Kardinal Gracias – ohne Zögern oder Abstriche haben die Lehrer der Kirche gelehrt, daß gewisse Handlungen, die die Zeugung verhindern, schwer sündhaft sind. Kein katholischer Theologe hat jemals gelehrt, daß die Empfängnisverhütung eine gute Tat sei. Die Lehre zur Kontrazeption ist klar und apparently unabänderlich für immer"[13].

Man hat dieses unwiderlegbare historische Urteil zwar mit dem Einwand zu entkräften versucht, daß die genannten Zeugen (Bischöfe und Theologen) die betreffende Doktrin nicht sicher im Sinne einer verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre tradieren und insofern für den Beweis einer Offenbarungsgemäßheit dieser Wahrheit ausfielen. Aber das Argument trifft deshalb nicht zu, weil es sich dabei stets um Verurteilung einer Sünde und eines gottwidrigen Verhaltens handelte, eben um den Gegensatz zu jenem „göttlichen Gesetz" (GS, Nr. 51) oder zum „göttlichen Plan" (HV, Nr. 13), von dem das Konzil und die Päpste (FC, nr.32) sprachen. Die Verkündigung eines solchen „Gesetzes" oder „Planes" kann keine unverbindliche theologische Meinung sein.

– Darum ist auch die Ansicht der offenen Briefes als völlig unbegründet abzulehen, daß „weder die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils" noch die Bischöfe auf der Bischofssynode (1980) als „Zeugen des Glaubens" gesprochen hätten. Was aber die relativ späte Aufnahme dieser Lehre in einer Enzyklika betrifft (Pius XI.), so weiß jeder Kundige, daß dies aus einem besonders aktuellen Anlaß erfolgte, nämlich als Erwiderung auf die moralische Abirrung der anglikanischen Lambeth-Konferenz von 1930, die P. Chaunu als „Apostasie von Lambeth" bezeichnete[14]. Damit gewann die Lehre an Aktualität, aber es war die Aktualität einer ursprünglichen Glaubens- und Sittenwahrheit. Das von dem offenen Brief dagegen genährte Mißtrauen kann nur als unvernünftiger Zweifel beurteilt werden.

In dem offenen Brief wird noch ein letztes dogmatisches Gegenargument gegen die sichere Glaubens- und Sittenlehre der Kirche zu erheben versucht, das auf den angeblich mangelnden „sensus fidelium" in bezug auf diese Lehre eingeht. Im Gegenteil: ihre massenhafte Ablehnung „dürfte... wohl ein Zeichen des sensus fidelium, des untrüglichen Glaubenssinnes des Volkes Gottes und nicht einfach ein Symptom einer Anpassung an den Zeitgeist und eines umfassenden Glaubensabfalls sein". In diesem Satz wird mit der Heranziehung eines dogmatischen Argumentes zugleich einer möglichen Diskreditierung der betreffenden Kirchenglieder entgegengewirkt. Nun hütet sich

---

[13] J.T. N o o n a n Jr., *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians und Canonists*, Cambrigde (Mass.) 1965, S. 6.

[14] P. C h a u n u, *Die verhütete Zukunft*, Stuttgart 1981, S. 263.

die Kirche tatsächlich mit Bedacht vor jeder solchen Diskreditierung. Sie hat im Gegenteil mit dem Hinweis auf das „Gesetz der Gradualität" für die Schwierigkeiten mancher Eheleute Verständnis gezeigt, sie aber zugleich auch zum sittlichen Streben nach der Erfüllung des göttlichen Gesetzes aufgefordert[15]. Sie verschweigt auch nicht, daß das tätige Bekenntnis zu der Kirchenlehre ein besonderer Ausdruck der ehelichen Keuschheit, des Opfers und sogar des Heroismus sein kann, der auch sonst in jedem natürlichen Eheleben seine Stellung hat.

– Wenn man deshalb – wie es in dem offenen Brief geschieht – die Frage nach den Motiven der offenbar grundverschiedenen Haltungen im Volke Gottes stellt und die sich der Kirchenlehre Verweigernden verteidigt, müßte man auch die bei ihnen tragenden sittlichen Motive und Werte benennen und deren Überlegenheit im Vergleich mit den nach der Norm der Kirche lebenden Eheleute aufzeigen. Einem realistischen Denken und Urteilen dürfte es aber schwerfallen, eine solche Höherwertigkeit zu ermitteln. Mit Recht warnt A. Laun davor, den Dissens vieler Katholiken zur Kirchenlehre als Folge eines Gewissensentscheides auszugeben. „Es ist schwer vorstellbar, daß ein Ehepaar zur Überzeugung kommt, es begehe eine Sünde, wenn es sich an die Lehre des Papstes hält, so daß es dem Papst tatsächlich nicht mehr gehorchen dürfte"[16].

Trotzdem versucht der offene Brief den Gegnern von HV eine solche Höherwertigkeit ihres Anspruches zu bestätigen, indem er sie zu Repräsentanten des sensus fidelium des Gottesvolkes erhebt. Er sieht nicht, in welches Dilemma er sich damit hineinbegibt; denn da an der unvordenklichen Glaubenstradition dieser Lehre nicht zu zweifeln ist, kann ihren Widersachern nicht einfach der wahre Glaube zugesprochen und dieser zugleich auch den Befürwortern von HV abgesprochen werden. Das Argument holt seine Kraft in Wahrheit nicht aus dem Glauben, sondern wiederum nur aus der (angenommenen) größeren Zahl.

– Hinter der Berufung auf den Glaubenssinn steckt aber wiederum ein gravierendes Mißverständnis eines katholischen Prinzips; denn so bedeutsam der Konsens der Gläubigen für das lebendige Zeugnis und die Bekräftigung des Glaubens in der Kirche ist, so sehr er auch als Kriterium und Regel des Glaubens Geltung beanspruchen kann, so wenig kann er verselbständigt, vom Lehramt getrennt oder gar gegen das Lehramt gewendet werden. Das liegt daran, daß er, trotz seiner Geistesbeseeltheit, nur eine relative Selbständigkeit besitzt und von der lebendigen, aktiven Tradition der Kirche

---

[15] Vgl. A. G ü n t h ö r, *Das Gesetz der Gradualität oder das Wachsen und Reifen im christlichen Leben*: J. Bökmann (Hrsg). *Befreiung vom objektiv Guten?*, Vallendar 1982, S. 139-155.

[16] A. L a u n, *Aktuelle Probleme*, S. 85.

abhebt, so daß er von ihr seinen Inhalt, seine Bestimmtheit und Festigkeit gewinnt. So kann er der authentischen Verkündigung der Kirche zur Ergänzung, zur Bekräftigung und zum klareren Ausdruck dienen, niemals aber als Entscheidungsinstanz an der Stelle des Lehramtes treten und gar gegen dieses auftreten. Zudem weiß die wissenschaftliche Theologie seit Augustinus, daß dieser schlichte Sinn der Gläubigen vornehmlich bezüglich der fundamentalen, substantiellen Wahrheiten heranzuziehen ist, nicht aber bezüglich schwieriger, subtiler Zusammenhänge[17]. Den Glaubenssinn dem Lehramt entgegenzusetzen, bedeutet schlicht die Auflösung des katholischen Lehr- und Kirchenprinzips.

3. DER „DENKFEHLER" DES PAPSTES UND DIE „DENKSCHÄRFE" DES THEOLOGEN

Trotz dieser schwankenden theologischen Grundlagen und trotz der Versicherung des „schuldigen Respekts vor dem Lehramt der Kirche" (der aber nicht in der Anerkennung seiner Lehre besteht), versucht der Brief, dem authentisch verkündigenden Lehramt zwei Denkfehler nachzuweisen: einmal den angeblichen Widerspruch zwischen der allgemeinen Norm der Ausrichtung jedes ehelichen Aktes auf die Zeugung (HV, Nr. 11) und der Erlaubnis zur Berücksichtigung der empfängnisfreien Tage (HV, Nr. 16); zum anderen die Unkenntnis darüber, daß „der eheliche Akt als personaler Akt wesentlich offen für menschliche Gestaltung" bleiben müsse, was die „temporäre Dissoziierung der beiden Sinngehalte (Liebe und Zeugung)" erlaube, die „in der Natur des Menschen gründet".

Bezüglich des ersten „Denkfehlers" fällt auf, daß wiederum weder auf die Argumente von HV und FC eingegangen wird noch die zahlreiche Literatur herangezogen wird, geschweige denn aufgearbeitet wird, die den Unterschied zwischen gewollter (mit technischen Mitteln betriebener) Empfängnisverhütung und natürlicher Zeitwahl zur Evidenz gebracht hat. Es läßt sich (mit der hier notwendigen Verkürzung und darum unvollständig) auf einen theologischen Kerngedanken zurückführen: Die künstliche Empfängnisverhütung zerstört den vom Schöpfer gesetzten Plan, durch den ganzheitlichen Akt ehelicher Liebe (bestehend in den Momenten personaler Hingabe und Ausrichtung auf das Leben) einen neuen Menschen zu schaffen, woran die Eltern mitwirken dürfen; die in der Zeitwahl bekundete Offenheit für die göttliche Schöpfertätigkeit zerstört nichts an göttlicher Ordnung, sondern schließt sich einer weisheitsvollen göttlichen Verfügung an, deren Nutzung auf das Ganze eines christlichen Ehelebens bezogen, einen hohen ethischen

[17] *Contra Jul.* I.1, Nr. 31; 32.

Einsatz fordert, aber diesem entsprechend auch eine eigene personal-sakramentale Spiritualität fördern kann[18].

– Was die Forderung nach „Offenheit" der Sexualität „für menschliche Gestaltung" angeht, so ist diese Gestaltung für den Christen nur im Rahmen der zuvor gläubig anerkannten Schöpfungsordnung als legitim anzuerkennen. Ohne Einfügung in die Schöpfungsordnung (welche durch die Erlösung eine Überhöhung erfährt) ist das unter dieser Formel Gemeinte nicht einmal vor der Einbeziehung des vorehelichen Verkehrs und der Homosexualität gefeit (deren Ablehnung heute ja auch unter Christen keine Selbstverständlichkeit mehr ist). Der Hinweis auf die in der Natur gegebene Dissoziierung von Sexualität und Zeugung entstammt einem biologischen Denken, das die Ebene des Personal-Ethischen gar nicht erreicht.

Obgleich es sich bei diesen Unterscheidungen um Evidenzen handelt, wird doch (abgesehen von der Erfahrung, daß Evidenztäuschungen schwer aufzuklären sind) eine Harmonisierung der Unterschiede nicht leicht zu erreichen sein. Diese realistische Annahme hat darin ihren Grund, daß sich hier nicht „Denkschwäche" und „Denkschärfe" gegenüberstehen, sondern zwei verschiedene Denkweisen oder Denkebenen: Metaphysik (der Person) und Positivismus, Theonomie und Autonomie, Offenbarungstranszendenz und Weltimmanenz, Pistis und Gnosis, Geist und Trieb.

Bezüglich des zuletzt angeführten Unterschiedes dürfte man heutige Christen auch auf das Wort des Nichtchristen Mahatma Gandhi bezüglich der Geburtenkontrolle hinweisen: Diese ist zu erreichen „nicht durch unsittliche und künstliche Kontrolle, sondern durch diszipliniertes Leben und Selbstkontrolle"[19].

---

[18] A. L a u n, a.a.O., S. 93f.

[19] J o h a n n e s P a u l II., Predigt in Bombay 9. Februar 1986: Apost. Stuhl, Köln 1986, S. 43 f.

Andreas LAUN OSFS

GEWISSEN KONTRA LEHRAMT?
Anmerkungen zu F. Böckle
„Humanae Vitae" als Prüfstein des wahren Glaubens

> ***Gegenüber der kirchlichen Lehrautorität ist der mündig Gehorchende nicht ängstlich auf seine Autonomie bedacht. [...] Daher erlebt er das Lehramt auch existentiell als einen Dienst der Kirche an seiner Wahrheitssuche - ein Dienst also, der hilft, die ersehnte Wahrheit schneller, genauer und mit größerer Sicherheit zu erkennen.***

Eines der zentralen Probleme der heutigen, innerkirchlichen Auseinandersetzungen ist die Frage, wie sich das Gewissen zur lehrenden Autorität der Kirche verhält, wobei ich voraussetze, daß eine lehrende Autorität, die „Glauben" und „Für-wahr-halten" fordert, anderer Natur ist als eine Autorität, die auf „Tun" bzw. „Unterlassen" gerichtet ist[1]. Die Frage nach dem Verhältnis von Lehramt und Gewissen soll hier vor allem in Hinblick auf F. Böckles Thesen besprochen werden, wie sie dieser in seinem oben genannten Aufsatz dargelegt hat.

1. ZUR LEHRE F. BÖCKLES VON NORMEN UND GEWISSEN

1.1. DER ANSATZ

Nach Böckle ist der Mensch auf seine „Identität" verpflichtet. Diese realisiert er, wenn er auf den Anspruch des unbedingt Guten eingeht. Dabei begegnet er Gott. In logischer Konsequenz ist auch das Wesen der der Sünde als Nein zur eigenen Identität zu bestimmen, und vom Gewissen gilt: Es verpflichtet den Menschen auf die eigene Identität, wobei es geltende Normen beachtet und in die Überlegung einbezieht, aber dennoch nicht nur die Normen einfordert. Es gibt ein Element in jeder sittlichen Entscheidung, das von den Normen nicht abgedeckt ist. Dafür beruft er sich auf den Satz von W. Kaspar: „Die konkrete Situation beinhaltet immer auch ein Mehr und

---

[1] Vgl. zu diesen Unterschieden Laun, *Freiheit*, S. 71 ff.

einen Überschuß gegenüber der allgemeinen Regel"[2]. Worin dieses „Mehr" besteht, erklärt er ebensowenig wie Kaspar.

Um Böckles Lehre zu verstehen oder, kritisch formuliert, zu verstehen, daß man sie nicht verstehen kann, ist es wichtig, auf seinen merkwürdigen Normen-Begriff hinzuweisen. Denn Böckle verwendet den Begriff durchaus unterschiedlich: einmal meint er juristische Normen, dann wieder Normen, denen zu bestimmter Zeit in einer bestimmten Gesellschaft eine ganz bestimmte, soziologisch nachweisbare Geltung zukommt, und wieder an anderer Stelle redet er von Normen, die man, traditionell gesprochen, als Gebote Gottes bezeichnen könnte. Aber indem er diese verschiedenen Begriffe nirgends klar gegeneinander abhebt, bleiben all seine Aussagen über Normen unklar, verschwommen oder sind offenkundig falsch.

1.2. BEZIEHT SICH DAS GEWISSEN AUF DIE EIGENE „IDENTITÄT" ODER DAS GEBOT GOTTES? KRITISCHE ANMERKUNG

Das Gewissen, so meint Böckle, frage immer nur nach der „Bedeutung, die ein Tun für die Person selbst in ihrer Entschlossenheit zur Realisierung ihrer selbst hat"[3].

Es bedarf keiner besonders scharfsinnigen Analyse der menschlich-sittlichen oder auch unsittlichen Motivation, um zu wissen, daß diese Beschreibung die Wirklichkeit verfehlt. Oft ist es gerade umgekehrt: Die Versuchung besteht darin, daß jemand etwas, was unmoralisch ist, als bedeutend für die Realisierung seiner Lebensvorstellungen hält und darum sündigt. Und umgekehrt: Wendet sich der „barmherzige Samariter" dem Verwundeten zu, weil er denkt, diese Tat habe „Bedeutung" für die „Realisierung seiner selbst"? Ganz im Gegenteil, wenn jemand primär oder gar ausschließlich nach seinem sittlichen Verdienst (also der eigentlichen „Realisierung seiner selbst") schielt, der zerstört den sittlichen Wert seiner Handlung.

Wenn Böckle sagt: Im sittlichen Tun verwirklicht der Mensch zugleich sein tiefstes Wesen, hat er recht. Wenn er aber behauptet, es gehe dem Menschen im sittlichen Tun nur um die eigene Realisierung und Selbstverwirklichung, vertritt er eigentlich einen eudaimonistischen Egozentrismus der Ethik, der die Ausrichtung des menschlichen Subjekts auf Transzendenz völlig übersieht.

Weiter: Die Art und Weisen wie Böckle über den Bezug des Gewissens zur „Identität" spricht, erinnert an eine bestimmte Argumentation, die sich auf die „Natur" des Menschen berief und von daher das sittlich Gute bestim-

---

[2] B ö c k l e, *Humanae Vitae*, S. 13.

[3] B ö c k l e, *Humanae Vitae*, S. 11.

men zu können glaubt. Aber damit hat Böckle auch alle Einwände gegen sich, die diese Form des Naturrechts trafen[4]!

Ja mehr noch: Man weiß um die Schwierigkeit, „Natur" im normativen Sinn zu definieren. Wie immer man dazu stehen mag, der Begriff „Identität" ist auf jeden Fall so unklar, daß er zu einer Begründung der Ethik völlig ungeeignet ist.

Im Gegensatz dazu muß man sagen: Das Gewissen verpflichtet den Menschen auf das göttliche Gebot und nicht auf eine undefinierbare eigene Identität! Das Gebot Gottes aber gründet primär in den sittlich bedeutsamen Werten der Wirklichkeit.

Daraus ergibt sich außerdem: Auch in seinen sittlichen Akten ist der Mensch nicht „incurvatus in identitate sua", er ist nicht dauernd nur mit sich selbst beschäftigt, sondern er ist ein Wesen, das sich selbst überschreiten kann! Seine Natur ist die Berufung zur Liebe und damit zur Transzendenz!

1.3. DIE PRIMÄRE FORDERUNG DES GEWISSENS: ERKENNTNIS DER WAHRHEIT

Wenn Böckle vage von der „Geltung der sittlichen Gesetze" spricht, sollte man präzisieren: Was meint Böckle mit „Geltung"? Den Umstand, daß bestimmte Menschen irgendeine Norm für objektiv gültig halten? Oder meint er die objektive Geltung einer Norm, die auch dann besteht, wenn sie vorläufig von niemand erkannt wird?

Für den Zusammenhang Gewissen und Norm ist selbstredend nur die zuletztgenannte „Geltung" von Bedeutung, wobei natürlich nur das eigentliche, richtig durchdachte und beschriebene sittliche Gesetz und nicht irgendeine halbverstandene, schlecht-formulierte Abart desselben gemeint sein kann.

Dann aber gilt: Nur von einem ungenau beschriebenen sittlichen „Gebot", das nur „normativ allgemein als richtig gilt", aber eben nicht richtig i s t, kann man sagen: Das Gewissen muß mit dieser „Norm" nicht „in voller Übereinstimmung" entscheiden und darf es gar nicht!

Es ist ja eine Selbstverständlichkeit: Das Gewissen soll die „Geltung" einer Norm prüfen und nur jenen „Normen" folgen, die zu Recht, das heißt objektiv gelten! Dabei kann es natürlich auch geschehen, daß eine neue Situation zu einem vertieften Verstehen des göttlichen Gebotes und infolge dessen auch zu einer genaueren Formulierung führt.

Ein schönes anschauliches Beispiel dafür hat einmal M. Rhonheimer geliefert in Hinblick auf eine gerne und oft agressiv gestellte Frage der

---

[4] Vgl. L a u n, *Begründung*, S. 67 ff.

Sexualmoral: Dürfen Frauen, die in einer bestimmten Situation eine Vergewaltigung fürchten müssen, ein nicht-abortives Verhütungsmittel nehmen, obwohl dies, so scheint es, doch in der Enzyklika *Humanae Vitae* als ausnahmslos verboten bezeichnet wird? Rhonheimer antwortet überzeugend: Selbstverständlich, denn die Vergewaltigung ist ein Akt roher Gewalt, vor dessen biologischen Folgen sich die Frau schützen darf, und nicht ein ehelicher Akt, der allein das Thema der Enzyklika bildet. Mit anderen Worten: Die Norm von *Humanae Vitae* wird nicht durch Bedingungen „relativiert", sondern ihr Thema wird gegenüber einem Mißverständnis deutlicher herausgearbeitet und damit abgegrenzt.

Eigenartigerweise thematisiert Böckle an keiner Stelle die Gebote Gottes. Worin bestehen diese? Diese sind nichts anderes als eine sorgfältige Beschreibung der Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt ihrer sittlichen Relevanz. Ihre Summe ist eben das „Gesetz", das die Schöpferhand Gottes in der Wirklichkeit hinterlassen hat.

Wenn man aber die „Normen" Gottes im Auge hat, ist es völlig unangemessen, ja geradezu frevelhaft zu sagen, die Gewissensentscheidung müsse sie in die Überlegung „miteinbeziehen" – als ob es „daneben" noch andere Gesichtspunkte geben könnte! Selbstverständlich besteht der Gewissensentscheid eben darin, den Menschen auf das richtig und möglichst genau begriffene Gebot Gottes zu verpflichten – und sonst nichts!

Von den „Normen Gottes" kann man auch nicht gut in wohlwollendem Ton sagen, sie gäben unseren Entscheidungen eine „Orientierung". Zwischen einem verpflichtenden Gebot und einer „Orientierung", die man zum Beispiel einem Ortsunkundigen gibt, liegen Welten!

Anders ausgedrückt: Dem Gesetz Gottes gegenüber gibt es nur eine einzige Form der „Auseinandersetzung": nämlich das Bemühen, sie möglichst genau und ohne Beimischung von Irrtum zu erkennen, und dann zu gehorchen!

1.4. GEWISSEN ALS „ABLESEORGAN" ODER „KREATIVES GEWISSEN"

Der Gewissensentscheid besteht darin, das Gebot Gottes in der konkreten Situation zu erkennen und danach zu handeln. Von einem mechanischen „Ablesen" des göttlichen Gesetzes durch das Gewissen kann dabei keine Rede sein. Dies betont Böckle ganz zu Recht an vielen Stellen seiner Werke! Wichtig ist es allerdings zu sehen, warum das Gewissen kein „bloßes Ableseorgan" des Sittlichen ist: deswegen nicht, weil sittlich relevante Werte immer nur von einer Person, nie von einem „Ablese-Automaten" erfaßt werden können.

Daraus ergibt sich allerdings eine Einsicht, die wiederum in einer kritischen Beziehung zu Böckles Lehre steht: Der Gegensatz zum „Ablese-Auto-

maten" ist nicht ein irgendwie kreativ gedachtes Gewissen[5], sondern der Mensch, der sich um die Erkenntnis des Willens Gottes mit all seinen Kräften bemüht.

Böckle distanziert sich zwar einerseits von der Idee eines „kreativen Gewissens", der Sache nach aber redet er dennoch in eben dieser Richtung:

Die Selbstbestimmung, sagt Böckle, verpflichtet den Menschen, sich sorgfältig Rechenschaft zu geben über das, was er tut. Und jetzt folgt ein besonders folgenschwerer Satz, den es wohl zu erwägen gilt: Es wäre nicht sittlich gehandelt, sagt Böckle, „wenn der einzelne in die Rechenschaft vor sich selbst nicht objektive Kriterien und geltende Normen miteinbeziehen würde." Ein solches „selbstkritisches Urteil" ist besonders nötig, wenn der einzelne „von einer von der Allgemeinheit getragenen rechtlichen Pflicht abweicht". Aber Böckle bleibt dabei: Der Gewissensspruch bzgl. einer konkreten Situation steht „nicht notwendig in voller Übereinstimmung mit dem, was normativ allgemein als richtig gilt." Dabei greift Böckle auf eine von ihm schon seit Jahren gerne benützte Formulierung zurück, indem er sagt: „Im Gewissensspruch erweist sich das Gewissen nicht nur als Ausführungsorgan vorgegebener Normen, sondern ebenso als «suchendes» und urteilendes Gewissen." Entsprechend dem Ansatz lautet die Frage ja nicht, was das Gebot Gottes in der konkreten Situation bedeutet, sondern der Mensch fragt in diesem Gewissens-Prozeß nach der „Bedeutung, die ein Tun für die Person selbst in ihrer Entschlossenheit zur Realisierung ihrer selbst hat"[6].

Böckle hält an dieser Stelle inne und erinnert sich an den Vorwurf des Papstes, daß das Gewissen nach der Lehre mancher Theologen „die Wahrheit über Gut und Böse kreativ herbringe". Das ist, wehrt Böckle ab, „eine arge Mißdeutung" und setzt sich daher zur Wehr: Natürlich kenne auch er Ziele, die von Gott in den Menschen hineingelegt sind. Die Streitfrage aber sei es, „inwieweit die Verwirklichung dieser Ziele dem Handeln konkret vorgegeben" ist[7].

---

[5] B ö c k l e , *Humanae Vitae* S. 11 f. wehrt sich gegen die Idee, er hätte jemals eine Kreativität des Gewissens gelehrt. Man kann ihm aber den Vorwurf nicht ersparen, sich an vielen Stellen seiner Werke zumindest mißverständlich ausgedrückt zu haben. Außerdem hätte er sich in diesem Fall gegen die von anderen Moraltheologen verwendeten Formulierungen schon immer deutlich abgrenzen müssen. Vgl. L a u n, *Gewissen* S. 37 ff. und die dort angeführten Belege!

[6] B ö c k l e, *Humanae Vitae* S. 11.

[7] B ö c k l e, *Humanae Vitae* S. 11.

2. WIE VERHÄLT SICH DAS GEWISSEN ZUR AUTORITÄT?

Die Frage ist hier eingeschränkt auf den Anspruch einer theoretischen Autorität, einer Autorität also, die lehrt und nicht befiehlt, und lautet also: Wie verhält sich das Gewissen zur „theoretischen Autorität?"

2.1. PRÜFUNG DER AUTORITÄT

Zunächst: Wie bei jeder anderen Autorität verpflichtet das Gewissen den Menschen, die Wahrheit über die Art der Autorität, ihre Zuständigkeit, ihre Reichweite und durch all dies über ihre Legitimität zu erforschen. Denn nur so ist sie, was sie ist, Autorität nämlich, und nur so erhebt sie den Anspruch, „von Gott" zu sein, und verpflichtet sie zum entsprechenden Gehorsam.

2.2. DAS LEHRAMT

Hören wir zunächst Böckle: Normen, erklärt er nämlich, erhalten durch die lehramtliche Bestätigung „keinen Absolutheitscharakter": Aus nur relativ gültigen Normen werden niemals absolute Normen[8].

Vor dieser Erklärung Böckles stehe ich ratlos: Wieso hält er es für nötig, diese Selbstverständlichkeit auszusprechen? Nie und nimmer kann das Lehramt etwas anderes im Sinne haben, als die Wahrheit bezüglich des Gebotes Gottes darzulegen!

Nur „quoad hominem" kann man sagen: wenn einem bestimmten Menschen der Anspruch und die Tragweite eines bestimmten Gebotes bisher zweifelhaft vorkam, kann die Autorität des Lehramtes die Sache klären und dann kann es sein: Der Mensch, der bisher an eine nur „relative" Gültigkeit eines bestimmten Gebotes glaubte, weiß nun, daß es absolut gilt. Aber natürlich, das Lehramt fügt auch in diesem Fall nicht eine „absolute Geltung" hinzu, sondern stellt nur fest, daß diese besteht! Der Gültigkeit als solcher kann sie nicht das kleinste „Jota" hinzufügen! Außerdem berührt die kirchliche Autorität natürlich nur jene, die im Glauben erkannt haben: diese Autorität ist von Gott!

So nützlich solche Erläuterungen in einem Anfänger-Kurs sein mögen, bei Böckle wirken sie in ihrer verkürzten Form tendenziös, weil dem Leser damit suggeriert wird, dies habe das Lehramt – wenigstens im Fall von *Humanae Vitae* – beansprucht zu tun: Der natürlichen Ethik gemäß gäbe es

---

[8] B ö c k l e, *Humanae Vitae* S. 14.

Ausnahmen, jetzt aber verbiete das Lehramt jedweden Sonderfall und füge damit der Geltung der eigentlichen Norm etwas hinzu. Denn Böckle behauptet ja ausdrücklich, der Papst hätte die Lehre von *Humanae Vitae* zu einem „ohne jede denkbare Ausnahme gültigen Verbot" zugespitzt[9] – also einen sittlichen Anspruch behauptet, den es von der Sache her, also vom Gebot Gottes her, gar nicht gibt! Damit hat er, genau besehen, einen äußerst schwerwiegenden Vorwurf gegen den Papst erhoben!

2.3. GEWISSEN, AUTORITÄT UND EIGENE EINSICHT

Unter Berufung auf L. Honnefelder betont Böckle die Notwendigkeit einer wirklichen Einsicht in die sittlich relevanten Gründe des jeweiligen Tuns. Dabei übergeht er allerdings mit Schweigen den Fall einer „indirekten Einsicht":

Es kann im Leben vorkommen, daß jemand zwar die Legitimität der kirchlichen Autorität einsieht und entsprechend handelt, nicht aber das, was diese ihm als sittlich richtig vorlegt. Wie ist eine solche Situation, ethisch betrachtet, zu werten?

- Ein solches teilweise blindes Gehorchen kann man tatsächlich nicht als Ideal bezeichnen. Überall dort, wo der sittliche Anspruch in hohen Werten gründet, wäre ein solch „blinder Gehorsam" höchstens als Entwicklungsphase zu akzeptieren. Um den Gedanken an einem Beispiel zu veranschaulichen: Wenn ein Priester die Jungfräulichkeit nur deswegen nicht aufgibt, weil die Kirche sie vom Priester verlangt, ist er zwar formal treu, aber seine Ehelosigkeit ist zu einem guten Teil ihres Wertes und ihres eigentlichen Sinnes beraubt. Wirklich gelebt kann die Ehelosigkeit nur werden, wenn der Betreffende „erfaßt" hat, worum es geht: Wer es fassen kann, der fasse es!

- Dennoch kann ein solcher, teilblinder Gehorsam sittlich gut sein, und zwar erstens dann, wenn es beim Inhalt des Befohlenen um gar keine sittlich relevante Materie geht, und zweitens, wie schon erwähnt, als Übergangsphase, die dem Menschen Zeit einräumt, den inneren Wert der Anordnung zu begreifen. Außerdem ist ein solches Gehorchen ja nicht in jeder Hinsicht „blind", weil der Gehorchende ja die gottgewollte Autorität erkennt und ihr die Antwort des Gehorsams entgegenbringt, einschließlich des damit verbundenen Opfers.

In diesem Sinn kann man sogar sagen: Der blinde Gehorsam enthält ein besonders stark ausgeprägtes Element des Vertrauens und des Glaubens und ist unter diesem Gesichtspunkt von besonderem Wert. Noch einmal gesagt: In der Regel soll man sich zwar um das eigene Verstehen und damit die

---

[9] B ö c k l e, *Humanae Vitae* S. 16.

Überwindung des blinden Elementes bemühen, aber wenn das Nicht-sehen einmal gegeben ist, dann kann in dem Dennoch-Gehorchen ein besonderer Wert begründet sein. Man denke etwa an Abraham und seinen Glauben wider alle Einsicht!

3. WAS IST EIN MÜNDIGER GEHORSAM DES GEWISSENS?

Ein mündiger Gehorsam des Gewissens besteht nach dem bisher ausgeführten nun in folgendem:

3.1. MÜNDIGER GEHORSAM

Mündig ist der Mensch, der weiß, was er tut und warum er es tut. Derjenige, der das Gebot Gottes als von Gott kommend erkennt, weiß ipso facto, daß diesem Gebot Gehorsam gebührt und daß eben in diesem Gehorsam seine eigene Würde besteht.

3.2. AUTONOMIE DES SUBJEKTS UND LEHRAMT

Gegenüber der kirchlichen Lehrautorität ist der mündig Gehorchende nicht ängstlich auf seine Autonomie bedacht. Denn diese wird vom Lehramt ja gar nicht angetastet. Im Gegenteil, er will ja die Wahrheit erkennen und zwar mit größtmöglicher Sicherheit. Daher erlebt er das Lehramt auch existentiell als einen Dienst der Kirche an seiner Wahrheitssuche – ein Dienst also, der hilft, die ersehnte Wahrheit schneller, genauer und mit größerer Sicherheit zu erkennen.

Es ist vielleicht doch wichtig hinzuzufügen: Dabei ersetzt der Dienst der kirchlichen Lehrautorität keineswegs das eigene Denken! Im Gegenteil, die Kirche fordert es in jeder Hinsicht heraus. Oft ist es, erstens, nicht leicht, die wahre, authentische Lehre der Kirche im innerkirchlichen Stimmengewirr klar zu erfassen. Und außerdem ist es ähnlich wie in der Wissenschaft: Eine Tür öffnet sich, der Wissenschaftler steht aber nicht in der letzten Klarheit, sondern vor zehn anderen, die noch verschlossen sind! Im Bereich des Glaubens ist es nicht wesentlich anders!

3.3. LEHRAMT, GLAUBE UND GEHORSAM

Wer einerseits glaubt, daß der Hl. Geist Gottes dem Lehramt beisteht, andererseits aber behauptet, er wolle nur seinem Gewissen und der Wahrheit gehorchen, nicht aber dem Lehramt der Kirche, widerspricht sich selbst.

Wahr bleibt freilich, daß der einzelne Katholik im Zweifel über den genauen Sinn und die Tragweite der kirchlichen Lehre sein kann. Aber dann besteht der Konflikt ja genau besehen nicht hinsichtlich des Lehramtes selbst, sondern „nur" bezüglich der Frage, was alles in die vom Geist Gottes garantierte Kompetenz dieses Lehramtes fällt und was nicht.

Wieder ein ganz anderer Fall liegt vor, wenn jemand in einer konkreten Frage seines Lebens Schwierigkeiten hat, nach dem Gebot Gottes und damit nach der kirchlichen Lehre zu leben. Dann wird er zwar in Versuchung sein, die Lehre in Zweifel zu ziehen, aber grundsätzlich handelt es sich dann um eine ganz andere Frage – eine Frage der Pastoral und der Askese, nicht aber der Lehre als solcher.

SCHLUSSBEMERKUNG

Die Ausführungen von Böckle enden mit einer doppelten Frage:

1. Steht derjenige, der die Lehre von *Humanae Vitae* in Frage stellt, „im Dunkel des Irrtums"? Böckle antwortet mit einem klaren Nein!

2. Gilt die „Königsteiner Erklärung", die eine abweichende Auffassung gegenüber der päpstlichen Lehre für katholisch möglich hält, immer noch? Böckle antwortet mit Ja.

Zu dieser Schlußbemerkung Böckles ist mehreres zu sagen:

Erstens hat Böckle *Humanae Vitae* in dem vorliegenden Aufsatz überhaupt nicht diskutiert. Es kann sich daher nur um eine Antwort handeln, die nicht spezifisch auf *Humanae Vitae* abzielt, sondern die sich aus jenen Grundsätzen ergibt, die Böckle entworfen hat. Böckle will offenbar sagen: Da keine einzige moralische „Norm" absolut gilt, sondern immer noch einer konkreten Anwendung bedarf, die, vom Gewissen durchgeführt, möglicherweise von der „Norm" abweicht, gilt dies auch von der Frage der Empfängnisverhütung. Wer sich der These des Papstes von einer ausnahmslosen Gültigkeit der Norm von *Humanae Vitae* anschließt, befindet sich notwendig im Widerspruch zu einer Grundlage der Moral überhaupt, da es diese „ausnahmslose Gültigkeit" überhaupt nicht gibt, weder in der Sexualmoral noch sonst in irgendeinem Bereich menschlichen Handelns. Wer in diesem

Sinn also von *Humanae Vitae* abweicht, kann sich unmöglich im „Dunkel des Irrtums" befinden[10].

Zweitens schreibt Böckle dem Gewissen eine über die „Norm" („kreativ") hinausgehende Rolle zu. In diesem Sinn bejaht er die bleibende Gültigkeit der „Königsteiner Erklärung". In Wirklichkeit aber ist das Gewissen eben nicht schöpferisch, sondern rezeptiv[11] im strengen Sinn des Wortes. Dann aber könnte nur über die Frage diskutiert werden: Was bedeutet es für einen gläubigen Katholiken, in einem Gewissensirrtum befangen zu sein? Aber Böckle und viele seiner Anhänger würden sich wohl vehement zur Wehr setzen, wollte man den Widerspruch zu *Humanae Vitae* dem Traktat vom „irrenden Gewissen" zuordnen. Aber darüber müßte letztlich eben doch gesprochen werden. Denn zwischen seiner These und der des kirchlichen Lehramtes kann es kein Mittelding und keine gegenseitige Duldung geben: Entweder hat er recht, dann irrt der Papst. Oder er ist objektiv im Irrtum und im Widerspruch zum Gebot Gottes, dann ist die Lehre der Kirche wahr und die Menschen sollten sie annehmen. In diesem Aut-Aut eine Mißachtung des Gewissens zu sehen, geht an der eigentlichen Fragestellung, die eine Frage der Wahrheit ist, völlig vorbei.

LITERATUR:

Böckle F., *„Humanae Vitae" als Prüfstein des wahren Glaubens?* „Stimmen der Zeit" 1990, S. 3-16.

Laun A., *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie*, Wien 1973.

Laun A., *Freiheit und Gehorsam im Salesianischen Verständnis*, „Jahrbuch für Salesianische Studien" Bd. 21 (1989), S. 71-106.

Laun A., *Das Gewissen – oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*, Innsbruck 1984.

Seifert J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit*, (2.Auflage) Salzburg 1976.

[10] An einer Stelle heißt es bei Böckle (*Humanae Vitae* S. 12): „Das praktische Urteil" – gemeint ist das, was konkret zu tun oder zu lassen ist – „ist als menschliches Urteil fehlbar. Es kann daher aus sich keine unfehlbare Geltung haben." Aber diese Bemerkung ist sinnlos und hat mit dem Problem der Ethik, das hier diskutiert wird, eigentlich nichts zu tun. Denn eine Frage ist es, ob ein Gebot zu Recht absolute Gültigkeit beansprucht, eine ganz andere hingegen, ob dieser Anspruch von einzelnen Menschen erkannt wird!

[11] Zur Frage der Rezeptivität vergleiche vor allem J. S e i f e r t, *Erkenntnis* S. 88 ff: Was Seifert vom Erkennen im allgemeinen sagt, gilt natürlich auch für die sittliche Erkenntnis im besonderen – also den Bereich, wo jemand „in seinem Gewissen" glaubt, meint, für wahr hält!

Jarosław MERECKI SDS

NATUR UND NATURGESETZ NACH JOSEF FUCHS

Wenn der Mensch trotz aller Veränderlichkeit seine Identität behält (er bleibt Mensch), dann ist es nicht unbegründet anzunehmen, daß es doch einige inhaltlich bestimmbare Elemente seines Daseins gibt, die seine Identität ausmachen und deshalb unabänderlich sind. In diesem Sinne könnten zumindest einige Elemente der „natura humana" conditio sine qua non der Identität der „persona humana" ausmachen, da die menschliche Person in dieser Welt nur in der menschlichen Natur existiert.

Das heute viel diskutierte Thema der sittlichen Bedeutung der menschlichen Natur bzw. des Verhältnisses zwischen Natur und Person findet im moraltheologischen Denken von Josef Fuchs einen wichtigen Platz. Dies hat natürlich seine Gründe in der inneren Logik seines Ansatzes. Seiner Meinung nach gibt es nämlich keine unterscheidend christliche Moral. Anders gesagt, die Moral ist gegenüber dem Glauben autonom. Für einen Moraltheologen haben deshalb sittliche Normen, die sich in der Bibel finden oder die vom Lehramt verkündet werden, denselben methodologischen Rang wie alle anderen Normen, die in der ethischen oder moraltheologischen Reflexion formuliert werden, d.h. sie müssen rational begründet werden[1]. Da es also kein Proprium christianum der Sittlichkeit gibt, gewinnt das Problem des Naturgesetzes, auch für einen Theologen, eine ausschlaggebende Rolle. Hier, in der naturrechtlichen Reflexion, entscheidet sich die Frage der Moral, weil es nur auf diese Weise möglich ist, sittliche Normen zu rechtfertigen. Was ist also das Naturgesetz? Wie ist das Verhältnis zwischen der vorgegebenen Natur und dem freien Subjekt zu verstehen?

Im folgenden beabsichtige ich zwei unterschiedliche Auffassungen des Naturgesetzes, die laut Fuchs die katholische Moraltheologie bisher verwendete, vorzustellen. Danach will ich das Problem der Absolutheit sittlicher

---

[1] „Hinzu kommt, daß die Handlungsnormen der Christen hinsichtlich ihres materiellen Inhalts nicht unterscheidend christliche Normen sind, die also nur für Christen Geltung hätten, sondern menschliche Normen, die der echten Menschlichkeit des Menschen entsprechen – was man traditionell Normen des natürlichen Naturgesetzes oder des sittlichen Naturgesetzes zu nennen pflegt", J. F u c h s, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, in: J. Fuchs, *Für eine menschliche Moral*, Bd.1, Freiburg-Wien, 1988 S. 236.

Normen, so wie es Fuchs sieht und löst, besprechen, und schließlich möchte ich meinen Beitrag mit einigen kritischen Bemerkungen abschließen.

1. NATURGESETZ ODER NATURALISTISCHER FEHLSCHLUSS?

Nach Hume und besonders Moore ist die These von der Unmöglichkeit des Übergangs von „is" zu „ought" zum Gemeingut der Metaethik geworden. Aus der Beschreibung einer Tatsache kann man also unmittelbar keine normativen Folgerungen ziehen. Doch gerade diesen Fehler habe – laut Fuchs – mehrmals die traditionelle Moraltheologie begangen, indem sie „Naturgesetz als Summe von Geboten, die in der gegebenen und unveränderlichen Natur des Menschen als solchen grundgelegt sind und aus ihr deduziert werden können"[2], betrachtet hat. Dies sei besonders in der Art der Betrachtung einiger Lebensbereiche erkennbar. So wurden z.B. aus der Natur der Sexualität sittliche Normen erschlossen, die sich dazu dadurch charakterisierten, daß sie für ausnahmslos erklärt wurden. Dieses Vorgehen sei aber ein offensichtlicher Fehlschluß, da man aus der Beschreibung der Art und Weise, wie die Natur der menschlichen Sexualität beschaffen ist, unmittelbar sittliche Normen deduzierte[3]. Dabei sei die traditionelle Moraltheologie an der Eigenartigkeit der metaphysischen Beschaffenheit des Menschen vorbeigegangen. Es blieb nämlich unbeachtet, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, d.h. daß er sich im Laufe der Geschichte ändert, wobei er selbst sowohl das Objekt als auch das Subjekt der Geschichte ist.

Fuchs weist auch darauf hin, daß uns die Wirklichkeit nie in ihrem reinen, vom Menschen uninterpretierten Zustand zugänglich ist. Auch die menschliche Natur, so wie sie uns gegeben ist, ist immer eine schon interpretierte, durch im Laufe der Geschichte vollzogene Wertungen geprägte Natur. Ein Moraltheologe muß also auch die Tatsache berücksichtigen, daß sich diese Wertungen und damit die durch sie bedingten Normen ändern können. „Diese Wertungen können in verschiedenen Gruppen, Gesellschaften und Zeitabschnitten oder auch in einzelnen Personen z.T. mehr oder weniger verschieden sein und sich teilweise auch ändern, tun es auch offensichtlich: unsere Wertungen liegen aber notwendig unseren sittlichen Urteilen über richtiges Verhalten zugrunde"[4]. Da in der traditionellen Moraltheologie gerade diese Tatsache nicht genügend berücksichtigt würde, einige Akte

---

[2] Ibidem, S.231.

[3] Es sei darauf hingewiesen, daß Fuchs den Begriff „Natur" nicht in seinem aristotelischen Sinn versteht. Die Bedeutung, die er ihm zuschreibt, rührt vielmehr vom Bereich der Naturwissenschaften her.

[4] J. F u c h s, *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß?*, in: op.cit. S. 239.

dagegen als isolierte, abstrakt aufgefaßte Wirklichkeiten betrachtet würden (d.h. ohne Bezug auf den Gesamtkontext des menschlichen Daseins samt jeweiligen Selbstverständnis), hat man manchmal behauptet, zu einem ausnahmslosen Ja oder Nein zu kommen.

Einem solchen Verständnis des Naturgesetzes liege ein bestimmtes Menschenbild zugrunde, das den Menschen als „geschaffene, statische und somit endgültig festgelegte zeitliche Gegebenheit"[5] begreift. Die Rolle der menschlichen Vernunft sei dann nur darauf begrenzt, die in den statischen Strukturen des Menschseins eingeschriebenen Normen abzulesen und in jedem einzelnen konkreten Fall zu befolgen. Dabei begehe man oft eine andere Art desselben Fehlschlusses – man könnte ihn als einen metaphysischen oder theologischen Fehlschluß bezeichnen – indem man danach trachtet, in den gegebenen Strukturen des Menschseins den Willen Gottes abzulesen, als ob er dort eingeschrieben wäre.

Das echte Naturgesetz muß also ein anderes Menschenbild als ausschlaggebend für sich nehmen. Wie sich herausstellen wird, wird gerade dieses Menschenbild der Möglichkeit des Vorwurfs des naturalistischen Fehlschlusses vorbeugen. Dem statischen Menschenbild wird somit das geschichtliche Bild des Menschen gegenübergestellt. „Nun ist der Mensch ein geschichtliches Wesen; nicht nur im Sinne des verschiedenartigen Nacheinander von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern vor allem in dem Sinne, daß er die Weise der Verwirklichung seiner gegebenen Existenz und ihrer Fortentwicklung in die Zukunft hinein selbst entwirft und realisiert"[6]. Man könne zwar einige unveränderliche Strukturen des Menschseins aufweisen (beispielsweise listet Fuchs Leib-Seele-Einheit und Personalität auf), „aber selbst jene apriorisch und unabänderlich zum Menschsein gehörenden Elemente existieren in veränderlichen Weisen, was entsprechend für das sittliche Handeln von Bedeutung sein kann"[7]. Die Weisen der Existenz dieser Elemente sind deshalb veränderlich, weil sich das Selbstverständnis des Menschen und die davon abhängigen Wertungen ändern.

Die vorgefundene Natur ist also für die Formulierung sittlicher Normen relevant, aber nicht entscheidend. Der Subjektcharakter des Menschen besteht gerade darin, daß er imstande ist, die Teleologie der Natur seiner eigenen Teleologie unterzuordnen. „Das geschichtliche Selbstverständnis des Menschen (...) sieht den Menschen darin, sich in gottgegebener Autonomie, also auf dem Wege menschlicher Vernunft und Einsicht, in der Gegenwart auf die Zukunft hin zu entwerfen und sich entsprechend zu verwirklichen"[8].

---

[5] Ibidem, S. 301.

[6] J. F u c h s, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, in: op.cit. S. 232.

[7] Ibidem.

[8] J. F u c h s, *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß?*, in: op.cit. S. 301.

Dementsprechend sind wir nicht mehr vom naturalistischen Fehlschluß bedroht, denn es sind letzten Endes wir selbst, die das Normative in die Natur hineinlesen.

2. ABSOLUTHEIT ODER OBJEKTIVITÄT?

Wie schon erwähnt, wurde die These der traditionellen Moraltheologie vom Absolutheitscharakter mancher sittlicher Normen von Fuchs in Abrede gestellt. Doch um seine Auffassung des Problems der Absolutheit richtig zu verstehen, müssen wir zuerst verschiedene Arten sittlicher Normen unterscheiden; denn je nach Art der Norm wird die Frage ihrer Geltung anders aufgefaßt. So gibt es z.B. in der Bibel solche Normen, die eine bestimmte Einstellung gegenüber Gott und dem Nächsten fordern (z.B. Gehorsam, Liebe, Treue), sich aber auf keine partikuläre Handlungen beziehen, die diese Einstellungen ausdrücken. Weiter gibt es auch solche Normen, die zwar partikuläre Handlungen betreffen, aber nur im allgemeinen (z.B. Normen, die Gerechtigkeit oder Keuschheit fordern). Sie sagen uns noch nichts darüber, welche konkreten Handlungen gerecht oder keusch sind. Dies wird uns erst in den sog. operativen (materiellen) Normen gesagt, die sich dadurch charakterisieren, daß sie die sittliche Beurteilung konkreter Handlungen angeben (z.B. Tötung). Es ist wichtig zu unterstreichen, daß Fuchs diese letztere Art sittlicher Normen meint, wenn er den Absolutheitscharakter sittlicher Normen beanstandet.

Die Absolutheit einer operativen sittlichen Norm kann dabei zweifach verstanden werden. Sie kann als Ausnahmslosigkeit gedeutet werden (im Sinne: „Tötung eines Menschen ist immer sittlich schlecht"). Fuchs schlägt aber eine andere Interpretation vor: Absolutheit soll danach als Objektivität im Sinne des Ausgerichtetseins auf die konkrete, sich ändernde Wirklichkeit verstanden werden. In diesem Sinne wird sie der Willkür, der Beliebigkeit entgegengesetzt, indem sie die Berücksichtigung aller objektiv gegebenen Bedingungen der Handlung verlangt. Sie wird aber auch der Ausnahmslosigkeit entgegengesetzt, weil zu den objektiven Vorbedingungen der Handlung vor allem das je eigene Selbstverständnis gehört. Gerade deshalb ist es fehl am Platz, von irgendeiner operativen Norm zu behaupten, sie sei ausnahmslos. Denn „man könnte sich denken, daß nicht nur in bestimmten Kulturen, sondern vielleicht auch innerhalb einer generellen Kultur Überzeugungen und Welt-Mensch-Verständnisse sich entwickeln, die – so lange sie bestehen – konsequenterweise und objektiv Normen sittlicher Richtigkeit begründen, die als solche respektiert werden müssen – wenn sie auch für andere nicht

akzeptabel sein können"[9]. Auf den Anspruch, ausnahmslose operative Normen aufstellen zu können, muß also die Moraltheologie um der Objektivität willen verzichten. Es gehört vielmehr zu den Pflichten des verantwortlich handelnden Menschen, solche Normen zu formulieren, die seinem Selbstverständnis entspringen und die er deshalb als seine eigenen akzeptieren kann. In Anbetracht dessen scheint es, daß Fuchs' Vorschlag, es sei besser, statt von der Natur von der Person als Norm des Sittlichen zu sprechen[10], in diesem Sinne interpretiert werden muß, daß die Rolle der Norm des Sittlichen jede einzelne Person für sich selbst übernimmt, weil nur auf diese Weise das Subjektsein jedes einzelnen gesichert wird.

Die Methode, die bei der Formulierung sittlicher Urteile verwendet werden soll, ist die des Abwägens der einschlägigen Werte, also die Methode, die man in der Moraltheologie der letzten Jahrzehnte Proportionalismus zu nennen pflegt, um sie vom schlichten Utilitarismus zu unterscheiden. Fuchs schlägt sogar vor, den Namen Proportionalismus als einen neuen Namen für Naturrecht zu verwenden. Die gewünschte Objektivität des sittlichen Handelns wird uns danach auf diese Weise gewährleistet, indem im Prozeß des Abwägens alle einschlägigen Werte mit einbezogen werden, um die richtige Norm für einen konkreten Fall zu formulieren. Der Prozeß des Abwägens ist natürlich nur dann möglich, wenn wir ein Kriterium besitzen, wonach verschiedene und sich oft ausschließende Werte abgewogen werden können. Welches Kriterium schlägt also Fuchs vor? In Anbetracht dessen, was wir über seine Auffassung der Norm der Sittlichkeit gesagt haben, soll es nicht überraschen, daß es nach ihm kein allgemeines Kriterium des Abwägens gibt. „Die so sehr gewünschte Methode (Kriterium) richtigen Abwägens und Wertens läßt sich vermutlich nicht finden, und zwar eben wegen der qualitativen Vielfalt von Werten. Werten ist ja wohl ein origineller menschlicher Vollzug, nicht auf andere schon vollzogene Vollzüge rückführbar. Allerdings kann man ein bestimmtes Werten mit einem anderen schon vollzogenen Werten oder mit dem Werten anderer Personen oder Gruppen vergleichen und sich so inspirieren"[11]. Diese letztere Behauptung soll noch betont werden. Mehrmals wird von Autor wiederholt, daß menschliches Werten weder in Leerluft geschieht noch der Willkür der einzelnen Menschen überlassen

---

[9] J. F u c h s, *Geschichtlichkeit und sittliche Norm*, in: op.cit. S. 275-276. An einer anderen Stelle schreibt Fuchs: „Anders beim Naturrecht, das keinen naturalistischen Fehlschluß zuläßt; solches Naturrecht erlaubt Aussagen, die noch nicht alle Möglichkeiten menschlicher Selbstverwirklichung berücksichtigt haben – also 'prima facie duties', die bei eventueller andersartiger – als bislang betrachteter – Selbstverwirklichung ein anderes sittliches Urteil – als bislang formuliert – erfordern". J. F u c h s, *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß*, in: op.cit. S. 311.

[10] J. F u c h s, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, in: op.cit. S. 233.

[11] J. F u c h s, *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluß*, in: op.cit. S. 304-305.

ist. Der Mensch befindet sich ja immer in einem bestimmten Kulturkreis, und innerhalb dieses Kulturkreises gehört er wiederum zu einer bestimmten Gruppe usw. Dies bedeutet nicht nur, daß ihm ein bestimmtes Vorverständnis der Wirklichkeit überliefert wird. Er soll auch die seiner Kultur eigenen Wertungen berücksichtigen, um in seinem Handeln objektiv zu sein. Auf diese Weise entsteht eine Spannung zwischen individuellen Wertungen und solchen, die in der konkreten Kultur allgemein angenommen sind. Wie ist diese Spannung aufzulösen? Fuchs erkennt den Wertungen des individuellen Menschen den Vorrang zu. „Dennoch bleibt es sein personaler Auftrag, im Lichte der geschichtlichen Kontinuität sittlicher Normen seine Norm und sein konkretes Urteil zu suchen und zu finden"[12]. Was in diesem Kontext Ausdrücke wie „seine Norm" und „sein Urteil" näher bedeuten, werden wir im folgenden herauszufinden versuchen.

3. OBJEKTIVITÄT ODER RELATIVISMUS?

Ist es überhaupt möglich – fragt Fuchs -, daß operative Moralnormen ungeschichtlich seien obwohl der Mensch ein geschichtliches Wesen ist? Dürfen wir ohne weiteres diese Moralnormen übernehmen, die durch frühere Generationen aufgrund ihres Selbstverständnisses formuliert wurden? Es scheint, daß dies zumindest theoretisch nicht auszuschließen ist. Denn es ist durchaus möglich, daß sich der Mensch im Laufe der Geschichte nicht völlig ändert. Wenn der Mensch trotz aller Veränderlichkeit seine Identität behält (er bleibt Mensch), dann ist es nicht unbegründet anzunehmen, daß es doch einige inhaltlich bestimmbare Elemente seines Daseins gibt, die seine Identität ausmachen und deshalb unabänderlich sind. In diesem Sinne könnten zumindest einige Elemente der „natura humana" conditio sine qua non der Identität der „persona humana" ausmachen, da die menschliche Person in dieser Welt nur in der menschlichen Natur existiert. Wäre dem so, dann würden operative Normen, die sich auf diese Elemente beziehen, ausnahmslos sein. Der bedingungslose Respekt, der jeder Person aufgrund seiner Würde gebührt, würde eine Ausnahmslosigkeit der operativen Normen nach sich ziehen, die es untersagen, die die menschliche Identität ausmachenden Güter zugunsten irgendwelcher anderer Güter aufzuopfern. Diese Normen würden also negative Form haben (man darf nie...), die durch solche Normen geschützten Güter würden hingegen das Kriterium für das Abwägen anderer Güter liefern.

Sollte unsere Hypothese richtig sein, würde dies auch nicht ausschließen, daß solche Normen bereits durch diese und vorhergehende Generationen

---

[12] J. F u c h s, *Geschichtlichkeit und sittliche Norm*, in: op.cit. S. 267.

entdeckt wurden. Entscheidend ist hier die Frage, ob eine überlieferte Norm der Wahrheit über den Menschen entspricht, und nicht, wann oder durch wen sie entdeckt worden ist.

Dies gilt auch im Falle, wenn wir – dato non concesso – den Proportionalismus als die richtige Argumentationsweise in der Ethik annehmen. Es ist nämlich logisch nicht ausgeschlossen, daß sich proportionalistisch Handlungsweisen erkennen lassen, die immer solche Folgen für den Menschen haben, daß sie sich im Abwägen nie als sittlich gerechtfertigt herausstellen können. Dies ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, daß das Abwägen an der objektiv gegebenen Identität des Menschen Maßstab nimmt, die in seiner axiologischen Struktur dem Abwägen vorangeht. Das aber will Fuchs mit aller Entschiedenheit bestreiten[13]. Dem proportionalistischen Abwägen geht nach Fuchs das Selbstverständnis voraus. Geht aber diesem Selbstverständnis nicht noch etwas – etwa die menschliche Natur – voraus, was für es bestimmend ist? Nein, zumindest nicht in diesem Sinne, daß die Natur einen solchen Maßstab liefern könnte, der ein wahres Selbstverständnis von einem falschen abheben würde. Dies gliche eben für Fuchs einem naturalistischen Fehlschluß.

Wenn dem so ist, dann kann man fragen, ob überhaupt ein Irrtum im Bereich des Selbstverständisses denkbar ist? Anders gesagt: Worin könnte ein falsches Selbstverständnis bestehen? Diese Frage wurde auch von Fuchs aufgeworfen, und es lohnt sich, seine Antwort zu zitieren. „Was bedeutet die Aussage, daß bestimmte, in einer Gesellschaft angenommene oder verkündete Normen (z.B. in der Kirche) oder bestimmte Überzeugungen von Gruppen oder Personen oder auch bestimmte Gewissensurteile in einer konkreten Situation möglicherweise objektiv «irrig» sein könnten? Könnte man, in einer anderen Perspektive, nicht mit gutem Grund sagen, solche Normen, Überzeugungen und Urteile seien eigentlich die objektive sittliche Wahrheit der konkreten Objekt-Subjekt-Wirklichkeit? Der übliche Brauch, von irrigen Urteilen und irrigem Gewissen zu sprechen, beziehe sich dagegen auf eine andere Wirklichkeit, nämlich auf die Konformität oder Difformität solcher Urteile in bezug auf das, was gemeinhin in der Gesellschaft als sittliches Urteil angenommen und darum für wahr gehalten wird"[14]. Es scheint, daß man in der von Fuchs vorgeschlagenen Perspektive nicht nur so sprechen könnte, sondern daß man durch ihre innere Logik gleichsam dazu gezwungen ist. In dieser Perspektive kann man nämlich nicht von der Wahrheit des wertenden Urteils als von seiner Übereinstimmung mit der von ihm unabhängigen Wirklichkeit sprechen, da erst das Urteil selbst der Wirklichkeit

---

[13] In diesem Punkt unterscheidet sich übrigens seine Theorie auch vom klassischen Utilitarismus Benthams, der über ein einheitliches Kriterium des Abwägens verfügte.

[14] Ibidem, S. 273-274.

die normative Dimension zuschreibt. Infolgedessen sind das wahre Urteil und das für wahr gehaltene Urteil nicht unterscheidbar. Objektiv (wahr) im Bereich des Sittlichen ist das, was für objektiv (wahr) gehalten wird. Fuchs schlägt vor, die Übereinstimmung mit den in der Gesellschaft angenommenen Urteilen als Kriterium der Wahrheit anzunehmen. Irrig seien also diejenigen individuellen Urteile, die von gesellschaftlich akzeptierten Urteilen abweichen. Es taucht aber sofort die Frage auf, was als Kriterium der in der Gesellschaft für wahr gehaltenen Urteile dienen könnte. Ist es dann nicht ihr bloßes Vorhandensein? Man kann kaum davon ausgehen, daß in einer Gesellschaft (und besonders in der modernen) Einstimmigkeit hinsichtlich der für wahr gehaltenen Urteile herrscht. Woher kann der einzelne das Kriterium haben, um zu unterscheiden, mit welchen Überzeugungen sein Urteil übereinzustimmen ist? Muß das nicht letzten Endes seine eigene Entscheidung sein? Zum zweiten, man kann nicht einfach sittliche Urteile der eigenen Gesellschaft übernehmen, denn das würde den naturalistischen Fehlschluß in seiner anderen, und zwar soziologischen Form bedeuten (übrigens scheint Fuchs gerade diesen Fehlschluß zu begehen, indem er seine Theorie gegen den Vorwurf des Relativismus verteidigt). Letzten Endes muß also jeder einzelne entscheiden, was für ihn als objektiv gilt, und diese Entscheidung ist, wie es scheint, nicht weiter hinterfragbar, sie gilt kraft ihres Vollzuges.

Ist das Subjektsein des Menschen im Bereich des Sittlichen auf diese Weise gedeutet, dann ist die Möglichkeit der Existenz ausnahmsloser operativer Normen offensichtlich ausgeschlossen, weil sie ihrem Wesen nach diese Auffassung aufsprengen würden. Wenn also unser Autor mit K. Demmer sagt: „Die sittliche Richtigkeit gibt es nicht"[15], so ist dies nicht nur die Feststellung der Tatsache, daß es de facto verschiedene Meinungen in bezug auf das, was sittlich richtig ist, gibt. In dieser Perspektive kann es die sittliche Richtigkeit de iure nicht geben. Somit ist niemand (auch das Lehramt nicht) berechtigt, ein bestimmtes Verständnis der sittlichen Richtigkeit für allgemein gültig auszugeben.

In Anbetracht des Gesagten scheint es, daß es gute Gründe gibt zu fragen, ob diese Auffassung des Naturgesetzes nicht dem Relativismus gleicht (obwohl sich Fuchs entschieden gegen diesen Vorwurf verteidigt). Zugleich aber lohnt es sich auch zu fragen, ob die von Fuchs gestellte Alternative – naturalistischer Fehlschluß oder Naturrecht in seiner Interpretation – die einzig mögliche ist. Vielleicht gibt es doch auch in diesem Falle ein tertium datur. Auf die Möglichkeit eines solchen tertium habe ich schon am Anfang dieses Paragraphen hingedeutet. Meines Erachtens hat Fuchs übereilt ausgeschlossen, daß einige der Güter der menschlichen Natur eine solche Bedeutung für die menschliche Person haben können, daß das Abwägen von vorn-

[15] Ibidem, S. 266.

herein entschieden ist. Ist es z.B. möglich, eine menschliche Person zu bejahen, ohne zugleich ihre naturale Neigung zur Erhaltung der Existenz zu bejahen? Die These, daß die Person immer zu bejahen ist (negativ: man darf nie die Person als Gegenstand betrachten oder behandeln), verbietet es, das menschliche Leben dem Gesetz der Konkurrenz der Werte (dem proportionalistischen Abwägen) zu unterstellen.

Es läßt sich auch in bezug auf die menschliche Sexualität aufweisen, daß sie ihre eigene, dem Selbstverständnis vorgegebene Bedeutung besitzt, die man respektieren muß, wenn man die menschliche Person respektieren will[16].

Es scheint also, daß der sittliche Relativismus nicht der einzige Ausweg ist, der die Theorie des Naturgesetzes vor der Falle des naturalistischen Fehlschlusses bewahren kann.

[16] Siehe den Beitrag von R. Buttiglione in diesem Band.

Jerzy BAJDA

MORAL OHNE SÜNDE IM VERSTÄNDNIS VON DIETMAR MIETH[1]

Wenn das Schöpfertum Sache des Menschen wird, fällt der Schöpfergott auf das Niveau eines Mythos herab. Aber auch aus der menschlichen Natur wird alles ausgemerzt, was ihre Transzendenz gegenüber der Sachenwelt zum Ausdruck bringt, und vor allem wird die – aus dem schöpferischen Akt stammende – Existenzweise als Geschenk verworfen.

Der vorliegende Text soll keine Diskussion mit Mieths Thesen im engeren Sinne darstellen. Ich verstehe den Artikel dieses Theologen als Symptom eines breiteren Phänomens, nämlich der Deformation der moraltheologischer Kultur in der Welt von heute. Mieth sammelt und systematisiert bestimmte im emotionalen und irrationalen Klima der Formierung einer Opposition gegen die Lehre der Kirche von der Ehe- und Familienmoral erhärtete Denkschemata. Diese „Theologie des Widerspruchs" enthüllt – durch die Tatsache der Negation – die Wahrheit, daß bestimmte Moralprinzipien des Christentums nur zusammen mit dem Glauben der Kirche angenommen oder verworfen werden können.

I. Mieth geht in seinen Betrachtungen von der leicht bemerkbaren Tatsache aus, daß es zwischen dem Leben der Christen und der Sittenlehre der Kirche keine vollkommene Übereinstimmung gibt. Dadurch entstehen Fragen, die Antworten auf der Basis verschiedener theologischer Disziplinen, u.a. auch der Moraltheologie, verlangen.

Welche Kompetenz besitzt und welche Rolle spielt der Theologe in dem Augenblick, wo er mit einer solchen Tatsache in Berührung kommt? Der Theologe weiß, daß die Zugehörigkeit zur Kirche kein Patent für Sündlosigkeit liefert. Deshalb sind die Christen, „die Auserwählten Gottes, die Heiligen und Geliebten" (Kol. 3, 12), zu einem unaufhörlichen Prozeß der Um-

---

[1] D. M i e t h, *Moraldoktrin auf Kosten der Moral? – Die römischen Dokumente der letzten Jahrzehnte und die christlich gelebten Überzeugungen*, in: *Katholische Kirche – wohin? – Wider den Verrat am Konzil* (Hrsg. Norbert Greinacher und Hans Küng), München – Zürich 1986, S. 162-183 (Achtung: die Ziffern in Klammern bedeuten die Seitenzahl in dieser Ausgabe).

kehr berufen und verpflichtet. Wer sagt, er habe keine Sünde, ist ein Lügner und macht auch Gott zum Lügner (vgl. 1. Joh. 1, 8-10). Dagegen stellt Mieth einen der heute zahlreichen Fälle einer „neuen Methode" des Herangehens an die Tatsache der massierten Übertretung der göttlichen Gebote dar. Er schließt von Anfang an eine Erörterung dieses Phänomens im Lichte der bekannten Wahrheit aus, daß der menschliche Wille, der in der vollkommenen Liebe noch nicht verankert ist, unablässig vor dem Risiko des Abweichens von der Norm steht und daß deshalb auch Christen Sünder sein können (162).

Jede Theorie ist korrekt, wenn sie sich auf unumstößliche Prinzipien oder auf für sicher geltende Angaben beruft, um das zu erklären, was unklar oder zweifelhaft ist. Auch bei der Analyse der besprochenen Tatsache muß man davon ausgehen, was sicher ist: d.h. davon, daß die von der Kirche verkündeten Moralprinzipien für alle gelten, und erst im Lichte dessen kann dann die Frage nach den Ursachen der massierten Abtrünnigkeit der Gläubigen gestellt werden. Das setzt die Möglichkeit einer moralischen Interpretation des Phänomens voraus, und eine solche Hypothese ist statistisch und psychologisch gesehen am wahrscheinlichsten. Es besteht kein Grund zur Annahme, daß der von Mieth behandelte Fall völlig neu und den bisherigen Interpretationsregeln nicht unterworfen ist, solange dies nicht bewiesen wird. Aber Mieth bedient sich der umgekehrten Methode: er nimmt als Prämisse an, was erst begründet werden müßte (die Sündlosigkeit der Gläubigen), und stellt konsequent in Zweifel, was die Grundlage für die Urteile und Schlußfolgerungen bilden müßte: die Gültigkeit der von der Kirche verkündeten sittlichen Normen.

Daß Mieth sich nicht auf die Debatte über das Verhältnis des Gewissens zur sittlichen Norm einlassen will, ist das Ergebnis seiner weiteren Prämissen. Denn er hat (auch a priori) beschlossen, schon im Ausgangspunkt eine andere Hypothese auszuschließen: daß das Bewußtsein der Gläubigen hinter dem Fortschritt im Verständnis der sittlichen Wahrheit im Lehramt der Kirche zurückbleiben kann. Auch die Hypothese, die sich auf die Unwissenheit darüber beruft, was richtig und gesollt ist, d.h. die Möglichkeit eines infolge des Mangels an nötigem Wissen irrenden Gewissens, wird von ihm ausgeschlossen (162).

Dieses Ausschließen a priori einer moralischen Interpretation des besprochenen Phänomens enthält nicht nur einen ernstlichen logischen Fehler (petitio principii), sondern auch ernstliche sachliche und methodologische Implikationen. In der die Form eines Dilemmas besitzenden Frage stellt sich Mieth nicht so sehr zwei Ansichten zum Thema Moral als zwei zur Entscheidung über die moralische Qualität der Taten berechtigten Autoritäten entgegen. Es handelt sich um einen Streit, den Mieth als „innerkirchlich" bezeichnet, aber gewisse Züge dieses Streits zeugen davon, daß es eher ein

Streit zwischen zwei „Kirchen" ist: der Kirche „von oben" und der Kirche „von unten". Mieth zufolge hat die „Kirche von unten" völlig recht. Dies aber nicht aus irgendwelchen Gründen, sondern a priori, als Prämisse. Mieth wußte, das er das nicht begründen konnte. Eine Debatte auf moralischer Ebene hatte er ja ausgeschlossen, womit er von den Voraussetzungen und Kriterien abrückte, auf deren Grundlage man überhaupt erst den Gewissenszustand der „Gläubigen" beurteilen kann.

Dies ist eine der Fallen, in die der Autor gegangen ist, indem er den objektiven Charakter der sittlichen Normen negierte. Denn wie soll man das Verhältnis der Taten (und Gewissen) zum geltenden Guten anders bestimmen als durch den objektiven Charakter der sittlichen Wahrheit, der das Gewissen unterliegt? Wenn der Theologe eine Debatte auf dieser Ebene vermeiden will, aufgrund wessen will er sich dann wissenschaftlich und autoritativ darüber äußern, was in der Tiefe der menschlichen Gewissen geschieht? – von Gewissen, die von ihm mit dem Schlüssel der absoluten Subjektivität verschlossen wurden? – Es sei denn, er verallgemeinert seine eigenen, privaten moralischen Erfahrungen.

II. So oder anders führt Mieth, indem er die Sündlosigkeit der Gläubigen voraussetzt, eine Reihe von Operationen aus, die aufzeigen sollen, daß sich die Sünde auf der anderen Seite befindet: auf der Seite der Moraldoktrin der Kirche. In dieser Denkweise spielt zweifellos das rechtspositivistische Modell der Gesellschaft eine gewisse Rolle, dem entsprechend angenommen wird, daß – wenn ein beträchtlicher Teil der Untergebenen das Gesetz nicht beachtet – das Gesetz selbst daran schuld sei und demzufolge geändert werden müsse. Dies führt jedoch zu einem falschen Verständnis der Kirche und des moralischen Gesetzes selbst. Vor allem kommt es zu einer naturalistischen Reduktion des Begriffes der Kirche und ihrer Mission. Das Bewußtsein der Worte Christi schwindet: „Machet zu Jüngern alle Völker ... und lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe" (Matth. 28, 19-20). Die religiöse und übernatürliche Autorität der Kirche schwindet dahin; und wenn überhaupt eine Autorität übriggeblieben ist, dann diejenige, die die Theologen für sich in Anspruch nehmen. Schließlich fühlen sie sich dazu berechtigt, die Kirche zu belehren und zu ermahnen, etwa in dem Stil: „Die Kirche muß verstehen, daß die Zeit ... zu Ende ist" etc. (181).

Im Lichte dieser naturalistischen Reduktion wird die Kirche nach dem Muster anderer irdischer Gemeinschaften verstanden, die den Gesetzen der historischen Evolution und einer dialektisch verstandenen Entwicklung des gesellschaftlichen Bewußtseins unterliegen. Angesichts dessen kann sich der Zustand des moralischen Bewußtseins in der Kirche kraft der statistischen Aussagefähigkeit der Tatsachen, d.h. durch die massenhafte Abtrünnigkeit von der offiziell verkündeten Sittenlehre, durchaus verändern. Da das „Volk" die Normen nicht anerkennt und mit ihrer normativen Anwendung „nicht

einverstanden ist" (162), ihm der „rigoristische" Charakter der „Pflichtenethik" nicht zusagt (164), da es gegen die Ansprüche der Kirche, „Macht über die Seelen" auszuüben, rebelliert (165), die „doktrinäre Instruktion" ablehnt (172), da die Autorität der Kirche niemanden mehr anspricht (175), so muß das bedeuten, daß die Evolution der Kirche in Richtung einer demokratisch-statistischen Bestimmung der Wahrheit verläuft. Das bedeutet, daß das kirchliche Lehramt hinter dem neuen Bewußtsein des „Volkes" zurückgeblieben ist, in dem es zu einem historischen „Paradigmenwechsel" gekommen ist. Also ist die Kirche gegenwärtig selbst in Opposition zu den „tatsächlich gelebten Überzeugungen" geraten, in denen sich die Grundbegriffe von Religion und Moral prinzipiell verändert haben (172, 175).

Alles in allem ist das Volk unschuldig, weil sich das Ethos verändert hat. Die Kirche ist schuld, weil sie sich nicht ändern will. Die Kirche ist rückständig, sie ist ein „Monolith" (178) mit einem „eindimensionalen Bewußtsein" (ebd.), sie betreibt eine „normative Kasuistik" (180) und beharrt darauf, die Menschen für Lebensentscheidungen zu bestrafen, die „aus tiefer Überzeugung stammen" (ebd.); sie erkennt die Ethik einer „Affirmation des lebendigen historischen Prozesses" nicht an und hält die Doktrin von „einer institutionellen Ordnung" aufrecht (ebd.).

Damit hat die Kirche – ihm zufolge – das Recht verloren, sich auf die Autorität Christi zu berufen, der die Herzensverhärtung der Mose-Anhänger verurteilte (Matth. 19, 8). Mieth verurteilt hier (indem er sich hinter den Worten Christi versteckt) die Herzensverhärtung der Kirche, die keine Scheidungen anerkennt. Wahrlich ein hervorragendes Beispiel für die Anwendung der Dialektik auf ein theologisches Problem (180).

III. Wie stellen sich im Lichte dieser evolutionär-dialektischen Konzeption die Normen selbst dar? Mieth zieht es vor, sie im Prinzip nicht direkt anzugreifen, aber er tut es indirekt trotzdem, wenn er die scheinbaren Deformationen angreift, denen die Sittenlehre „in den Händen des kirchlichen Lehramtes" unterlag. Das wird ersichtlich in der Art, wie Mieth die – seiner Meinung nach – strittigen moralischen Themen präsentiert (165-167), und insbesondere, wenn er die Methode der Begründung der Normen in der Lehre der Kirche auf eigene Art referiert (168-171). So wird das Prinzip der verantwortlichen Elternschaft, das mit dem außerethischen Begriff „Geburtenregelung" bezeichnet wird, auf die technisch-pragmatische „Zeitwahl" reduziert, um es dann – der Empfängnisverhütung gleichzustellen. Das Prinzip des Schutzes des ungeborenen Lebens wird auf die Formel eines Gesetzesverbotes reduziert, das mögliche Ausnahmen nicht ausschließt (166). Der Versuch einer Rechtfertigung der Tötung Ungeborener mittels des Prinzips des „notwendigen Selbstschutzes" (der Notwehr) bedeutet, daß hier das Verbrechen hinter dem Anschein der Gerechtigkeit verborgen wird.

Die Grundnorm der Sexualethik (die notwendige Verbindung von Geschlechtsverkehr und Ehe) wird als von der Tatsache der Eheschließung abhängig dargestellt und nicht vom Willen Gottes, der der Entscheidung des Menschen vorausgeht (167). Die Norm des Verbots der Wiederverheiratung Geschiedener wird hauptsächlich als Ergebnis der kirchlichen Praxis erklärt und eigentlich als „Verbot" verstanden, das an den „allgemeinen Sinn des Geschlechts" scheinbar gar nicht anknüpft (167-168). Hier ist mehr Legalismus und Positivismus als Ethik zu erkennen; von der authentischen christlichen Sittenlehre ist hier fast nichts mehr zu finden.

Außer der legalistisch-positivistischen und kulturell-ethnologischen Reduktion der Moral sind in der Methode des Autors Elemente des Relativismus und Subjektivismus feststellbar, was das Verständnis der sittlichen Prinzipien und Begriffe betrifft. Eines der Charakteristika des erwähnten „Paradigmenwechsels" besteht darin, daß der Mensch keine Lehre von der Kirche annimmt, sondern im Prozeß der „Selbstvergewisserung des Glaubens" unmittelbar erleuchtet wird (172). Daher gibt es keine „ein für allemal definierte" Wahrheit (ebd.), und es existieren keine unveränderlichen und festen Prinzipien. Mieth beruft sich auch auf das 2. Vatikanische Konzil, aber er versteht dieses nicht als feierlich bestätigte Unterweisung, sondern als Rohmaterial für seinen eigenen Prozeß der „Wahrheitsfindung" auf eigene Verantwortung. Auf dieselbe Weise versteht er die biblische und patristische Tradition, ja jegliche „Tradition" in der Kirche. Daraus soll sich der Schluß ergeben, die Moral besitze keine festen Prinzipien, sondern sei eine „Lebensgestaltung der praktischen Option des Glaubens in der Konfrontation mit den zeitgenössischen ethischen Begriffen" (173).

Die Theologie sowie die Philosophie haben die Unveränderlichkeit der sittlichen Normen u.a. auf die metaphysische Konzeption der Natur gegründet, die die Grundlage der Normen selbst darstellt. Mieth verwirft den metaphysischen Begriff der Natur und spricht sich für ihr fortschrittliches und „wissenschaftliches" Verständnis aus. Das hat auch einen analogen Begriff der Person zur Folge. Letzterer gründet sich auf die Theorie der Identität und distanziert sich von einem „substantialen" Verständnis des Menschseins (173). Das ist natürlich ein logischer Trick, der jegliche Normen relativistisch zu verstehen erlaubt. Die „Natur" wird in diesem Kontext zu einem sittlich neutralen Rohmaterial. Der Mensch definiert als „Person" seine Natur selbst schöpferisch, d.h. er konstituiert den Sinn des Menschseins. Die Natur ist also solcherart, wie der Mensch sie interpretiert.

Daraus ergeben sich jedoch ernstliche Konsequenzen. Wenn das Schöpfertum Sache des Menschen wird, fällt der Schöpfergott auf das Niveau eines Mythos herab. Aber auch aus der menschlichen Natur wird alles ausgemerzt, was ihre Transzendenz gegenüber der Sachenwelt zum Ausdruck bringt, und vor allem wird die – aus dem schöpferischen Akt stammende – Existenzwei-

se als Geschenk verworfen. Wenn der Mensch seine Natur nicht als Geschenk des Schöpfers und Vaters erhält, verliert diese Natur ihre theologische Bedeutung als „Wort" und „Bild" Gottes. Die Naturerkenntnis führt dann nicht mehr zur Gotteserkenntnis, und die Ablehnung des Menschseins als Gabe macht es unmöglich, die eigene Existenz als Hin-Gabe an Gott zu leben. Die Natur wird auf Elemente reduziert, die ausschließlich „dieser Welt" entstammen. Die dialektische Spaltung von „Natur" und „Person" führt zu einer paradoxen Verbindung zweier Bedeutungen (und zweier Situationen): des Satrapen und des Sklaven des „Schöpfers" und des Produkts (des Erzeugnisses) der Materie.

Wenn es so um die menschliche Natur steht, ist es tatsächlich kaum verständlich, wie aus ihr feste und unveränderliche Normen entstehen können, die die unantastbare Würde des Menschen bewachen. Und wenn dies so ist, dann kann das Handeln des Menschen sehr leicht als sündlos anerkannt werden, so wie das Wirken einer jeden Maschine an sich „sündlos" ist, die sich durch einen Programmierfehler vorstellt, für sich selbst „Gott" zu sein.

IV. Wie verläuft der Prozeß der Entzauberung der Sünde auf der Ebene des Gewissens? Mieth verschiebt das Problem von der Ebene der Wahrheitserkenntnis (der Erkenntnis der Echtheit des Guten) auf die Ebene der „normativen Anwendung". In der christlichen Tradition nahm man an, daß die „Anwendbarkeit" der Norm aus der Selbstverständlichkeit ihrer Erkenntnis als Norm erfolgt, d.h. aus dem erkannten Guten, das das Gewissen durch das eingeprägte Prinzip „bonum faciendum – malum vitandum" bildet. In Mieths Verständnis hat die Wahrheit des Guten keinen Zugang zum Gewissen und besitzt daher nicht das Recht, dem Gewissen Befehle zu erteilen. Es wurde in sich selbst eingeschlossen und vom Guten an sich isoliert (162).

Es gibt also keine Diskussion auf dem Gebiet des sittlich Guten, aber es gibt sie auch nicht auf dem Gebiet der objektiven Wahrheitstheorie (172). Daher stellt sich die Frage, ob das Gewissen, das die moralische Dimension der menschlichen Person schafft, sich nicht selbst außerhalb der Ebene der Moral im eigentlichen Sinne wiederfindet?

Was stellt Mieth also in die von ihm erzeugte und in sich selbst verschlossene Leere hinein? Da das Gewissen nicht auf dem Akt der objektiven Erkenntnis der normativen Wahrheit beruht, müssen solche Realitäten wie „Wahrheit", „Verständnis" und „Wissen" durch den Prozeß der „Selbst-Öffnung", „Selbst-Vergewisserung", Selbst-Entscheidung u.dgl. ersetzt werden (172). Dieser Prozeß erinnert recht genau an das gnostische Schema der von der objektiven Wirklichkeit losgelösten „Selbst-Erkenntnis".

Das dem Zugang zur Wahrheit beraubte Gewissen funktioniert wie eine Mühle, in die kein Getreide mehr hineingeschüttet wird: sie mahlt sich

selbst. In diesem Prozeß der „Selbstaufreibung des Gewissens" ist das Gesollte keine im Willen Gottes enthaltene Forderung; das Gewissen will vor allem autonom sein, deshalb ist es lediglich zur „Selbst-Bindung" seiner Freiheit fähig (173). Der Mensch akzeptiert eine Norm unter der Bedingung, daß sie mit seiner Vernunft übereinstimmt (174). Hierbei handelt es sich jedoch nicht um die Vernunft und Vernünftigkeit im Sinne der Philosophie – darunter auch der christlichen Philosophie – als geistige Fähigkeit der Wahrheitserkenntnis, sondern um eine subjektive, autonome Instanz, die mit der Autorität ausgestattet ist, darüber zu entscheiden, was für mich gilt. Gut gibt das die Formel wieder: la raison c'est moi. Die Vernunft in ihrer traditionellen Bedeutung sieht auch die Vernünftigkeit der Autorität ein und erkennt diese an. In Mieths Verständnis entfällt dagegen jegliche Autorität. In der christlichen Moral indessen stellt die Annahme der Norm im Geiste des Glaubensgehorsams eine wesentliche Form ihres Verständnisses dar. Das befreit nicht von der Pflicht, die innere Wahrheit und Bedeutung der Norm auch der menschlichen Vernunft entsprechend zu verstehen, sondern setzt sie voraus. Der Glaube als Gehorsam ist die wesentliche Grundlage für das Evangelium und geradezu ein Medikament gegen die Krankheit des Hochmutes und des engen Rationalismus.

Mieth zufolge nimmt das Gewissen keine Normen an, sondern formuliert sie. Die ethische Argumentation führt zur Festlegung der konkreten Gültigkeit = des Gesollten (174). Im Lichte der zuvor aufgezeigten Prämissen haben wir es hier nicht mit einer ethischen Begründung im eigentlichen Sinne zu tun, sondern mit einem analogen psychologischen Prozeß, der die Befreiung des Erlebens des autonomen Gesollten zum Ziel hat. Hier wird der Begriff der Begründung gleichsam mit dem Begriff der im Kontext der Sinnpsychologie definierten Motivation vermischt. Der Mensch hat zweifellos das Recht, ja sogar die Pflicht, eine solche Motivation zu erwerben, die ein der menschlichen Natur entsprechendes Handeln ermöglicht, welches ein Ausdruck der psychologischen Reife der Person ist. Aber die Motivation als psychologische Kategorie ist nicht mit der Begründung deckungsgleich, obwohl sie diese voraussetzt und postuliert. Bei Mieth wird alles auf den psychologischen Prozeß zurückgeführt, der am Ende das ethische Wesen des Gesollten nicht erklärt. Das letztendliche „moralische Urteil" ist ja sowieso ausschließlich ein Werk des Menschen und hängt von seiner subjektiven Autorität und „gelebten Überzeugung" ab. Der Mensch ist sich selbst also der letztendliche Maßstab für Gut und Böse.

V. Auf dem Hintergrund obiger Bemerkungen stellt sich die nächste ernsthafte Frage: Führt dieser ganze Prozeß der Entzauberung der Sünde nicht am Ende zu einer Auflösung des Gewissens selbst? Denn von dem Augenblick an, wo das Gewissen von der Wurzel der Wahrheit abgeschnitten wird, hört es auf, eine Stimme Gottes zu sein, und verwandelt sich in

einen Apparat, der sich leicht programmieren, steuern und von den die moderne öffentliche Meinung formierenden Faktoren allseitig manipulieren läßt. Es ist kein Geheimnis, daß die öffentliche Meinung gerade heute bemüht ist, die Moralbegriffe zu definieren, daß sie die moralischen Haltungen und Überzeugungen diktiert und eine moderne Form der Diktatur darstellt, die versucht, sich die Freiheit der Person zu unterwerfen. In dieser Situation droht der menschlichen Person der Verlust der ihr eigenen Autonomie. Denn wenn sich der Mensch in seinem Gewissen nicht der Macht der befreienden Wahrheit beugen will, muß er sich dem Prinzip der knechtenden Macht unterwerfen. Der einer solchen Entfremdung des Gewissens zustimmende Mensch wird von der Furcht beherrscht, nur nicht als losgelöst von denen zu erscheinen, die die Gesetze und Losungen des Fortschritts diktieren. Die sorgfältig organisierte und gesteuerte öffentliche Meinung wird so etwas wie ein kollektives Gewissen, das die Stelle des personalen Gewissens einnimmt. Dieses neue „Gewissen", das die Merkmale einer totalitären Diktatur besitzt, suggeriert jedem die geltenden Verhaltensmodelle und zwingt sie ihm auf, und zwar so, daß jeder „überzeugt" ist, dies sei seine eigene Wahl.

Ein derartiges Schema der Entfremdung des Gewissens durch die umgänglich funktionierenden sogenannten Lebensüberzeugungen, die von den Experten definiert und von den Massenmedien sorgfältig popularisiert werden (wobei es zu einer Art Rückkopplung kommt), wird in Mieths Artikel deutlich erkennbar. Dieser Artikel ist charakteristisch für die „Protesttheologie". Kein authentisches Gewissen wird hier zu Wort kommen gelassen: Mieth spricht für sich selbst und im Namen des Gewissens anderer; mit seiner eigenen Autorität entscheidet und beurteilt er, was eine sog. „gelebte Überzeugung" ist und was nicht. Auf diese Weise vervielfältigt er die Schemata einer spezifischen polemischen Literatur, indem er dem Bewußtsein der Gläubigen „Überzeugungen" einträufelt, die weder der Würde des Menschen noch dem Wesen der christlichen Berufung entsprechen. Unter dem Einfluß eines massierten Drucks der Propaganda beginnen viele zu glauben, daß die Experten recht haben (nach dem Prinzip, daß die Summe des publizistischen Lärms das Kriterium der Wahrheit darstellt), und fühlen sich sogar selbst „verpflichtet", ihren Ansichten treu zu bleiben. Auf diese Weise wird das menschliche Bewußtsein von der statistischen „Magie der Mehrheit" verdunkelt.

Ein hervorragendes Werk, das das Phänomen der Manipulierung der öffentlichen Meinung mit dem Ziel der Deformierung der Gewissen beleuchtet, ist William Brennans Arbeit „Die Vernichtung der Ungeborenen – die heutige Endlösung"[2]. Brennan bespricht dieses Phänomen in bezug auf ei-

---

[2] W. B r e n n a n, *The Abortion Holocaust, To-day's Final Solution*, St. Louis 1983 (Zitate nach der polnischen Übersetzung, die in Maschinenschrift vorliegt).

nen der doktrinären Punkte, mit denen sich auch Mieth beschäftigt. Die Anführung einiger Details aus Brennans Buch ist gewiß sehr lehrreich – hier das erste Beispiel: „Wenn es den Ärzten gelingt, die öffentliche Meinung davon zu überzeugen, es sei ein Verbrechen, kranke Kinder in die Welt zu setzen, werden die eugenischen Anordnungen und Gesetze, die heute als abstoßene Eingriffe in die Freiheit des einzelnen angesehen werden, für selbstverständlich gehalten werden". Dies sagte Dr. H. Poll im Jahre 1921 auf der Tagung der Berliner Gesellschaft für Allgemeine Gesundheitskultur[3]. Und Dr. T. Ferguson Rodger sagte 1968: „Die meisten Leute sind heute geneigt, es für eine große Ungerechtigkeit zu halten, ein körperlich oder geistig behindertes Kind in die Welt zu setzen oder so etwas auch nur zu riskieren"[4].

Besonders aufschlußreich ist es, hier an die Praktiken in Hitlerdeutschlands zu erinnern. „Die Tötung der Ungeborenen wurde als ausgezeichnete Methode verstanden, den Völkermord in großem Maßstab durchzuführen. Neben der Vergasung, Erschießung, dem Hungertod und der Sterilisierung bildeten die künstlichen Fehlgeburten eine mächtige Waffe zur Verringerung der sogenannten Überzahl einer als genetisch oder sozial für nutzlos erklärten Bevölkerung". Es war die Propaganda, die sich des demagogischen Argumentes der „drohenden Übervölkerung" bediente, welche die öffentliche Meinung auf den Schwangerschaftsabbruch als „Methode zur Kontrolle des Bevölkerungswachstums"[5] vorbereitete. In diesem Zusammenhang muß man die Reihe von Dokumenten zu diesem Thema sehen, die von den Führern Hitlerdeutschlands erlassen wurden, besonders das vom 27. Mai 1941 und das vom 1. August 1943[6]. Die Hitlerzeit stellte die erste Etappe eines im großen Maßstab organisierten Drucks der Propaganda auf die öffentliche Meinung dar, um die Gesellschaft von der Notwendigkeit der euphemis-

---

[3] W. Brennan, a.a.O, S. 33.

[4] Ebd. Der zitierte Text stammt aus Rodgers Artikel in „American Journal of Psychiatry".

[5] W. Brennan, a.a.O., S. 38-40.

[6] Es handelt sich um die Dokumente vom 27. Mai 1941 (Reichsinnenministerium), 19. Oktober 1941 (Dekret der Reichskanzlei?), 27. April 1942 (sog. „Plan Ost", vorbereitet von Prof. Alfred Wetzel), 23. Juli 1942 (Martin Bormann – Alfred Rosenberg), 11. März 1943 (Leonardo Conti), 9. Juni und 1. August 1943 (Ernst Kaltenbrunner). Prof. A. Wetzel äußerte sich auch am 23. April 1943 in einem „Memorandum" zum „Plan Ost", in dem er die Kulissen der antinatalistischen Kampagne aufdeckte; Brennan, a.a.O., S. 210.

mistisch „Geburtenregelung" genannten Aktion zu überzeugen.

Der Hitlerfaschismus wurde zwar militärisch besiegt und in Nürnberg gedemütigt, vergiftete das moralische Klima der Welt aber weiterhin. Nach dem 2. Weltkrieg begann eine Reihe von Staaten – sowohl im Osten als auch im Westen – dieselben Methoden der „Gestaltung der öffentlichen Meinung" zu praktizieren, um die Gesellschaft von der „Notwendigkeit" der Einführung des Völkermords an den Ungeborenen unter den fortschrittlichen (?) Losungen der „bewußten Mutterschaft", „Planned Parenthood", „Birthcontrol", „Regulation des Naissances" und „Geburtenregelung" zu überzeugen. Brennan, den wir hier zitieren, zeigt die in den Vereinigten Staaten herrschende Situation deutlich auf, wo die Spezialisten für die Gestaltung der öffentlichen Meinung u.a. Argumente benutzten, die in der Schule der hitlerdeutschen Propaganda erfunden worden waren. Lediglich der Stil wurde vervollkommnet, indem man mehr dramatische und hysterisch-apokalyptische Aspekte ins Spiel brachte. Man spricht heute von einer „Bevölkerungsexplosion" und einer „demographischen Bombe". Es gibt Zeugnisse dafür, daß dieser Psychose der Bedrohung sogar die Schuljugend unterliegt, wenn sie die Ansicht äußert: „Man muß töten, wenn wir überleben wollen"[7].

In diesem Propagandadruck ging es darum, das Gewissen bei jeglichen Entscheidungen von gesellschaftspolitischem Charakter nicht zu befragen, besonders was den Bereich der Demographie betrifft. Das im kriegerisch-apokalyptischen Kontext systematisch wiederholte Argument der „Notwendigkeit" hat die öffentliche Meinung tatsächlich für das moralische Ausmaß der Vernichtung der Ungeborenen unempfindlich gemacht. Man ist der Ansicht, wenn etwas „notwendig" ist, dann sei dies nur eine Frage der Technik und nicht der Ethik. Was „legal" ist, wird als moralisch verstanden[8]. Derartige Ansichten sind auch von Ethikern übernommen worden. J. Fletcher sah weder im Schwangerschaftsabbruch noch in der Kindestötung etwas Abwegiges[9]. Der Philosoph Dr. Michael Tooley meinte, das Recht auf Leben ge-

---

[7] W Brennan, a.a.O., S. 41. – Die Zeitschrift „Obstetrics and Gynecology" z.B. stellte in ihrer Ausgabe vom März 1970 fest: „Der Menschheit droht die Selbstzerstörung infolge des übermäßigen Bevölkerungswachstums", und „bei der gegenwärtigen natürlichen Wachstumsrate wird der Mensch sich entweder selbst zum Hungertod verurteilen oder seine Mitmenschen töten". Dr. Paul Ehrlich, der den Begriff der „demographischen Bombe" populär machte, bezeichnete den Schwangerschaftsabbruch als „hochwirksame Waffe im Arsenal der Kontrolle des Bevölkerungswachstums" – nach Brennan, a.a.O., S. 42.

[8] W. Brennan, a.a.O., S. 57 ff.

[9] Ich zitiere nach Brennan, a.a.O., S. 116.

bühre nur einem solchen Subjekt, das „einen Begriff von sich selbst hat und von der eigenen Identität überzeugt ist"[10].

Am deutlichsten spricht jedoch Malcolm Watt's Äußerung: „Die traditionelle Ethik des Westens ... bildete das Fundament unserer Gesetze und unserer Sozialpolitik. Die Achtung eines jeden Menschen und allen menschlichen Lebens bildete auch den Schlußstein der westlichen Medizin ... Diese traditionelle Ethik dominiert weiterhin deutlich, aber vieles verweist darauf, daß sie allmählich einer inneren Aushöhlung unterliegt und bald ganz aufgegeben werden kann ... Kaum jemand ist sich darüber im klaren, daß – um es dazu kommen zu lassen – schwierige Entscheidungen (darüber) getroffen werden müssen, was erhalten und gestärkt werden muß und was nicht, und daß dies notwendigerweise die Verletzung und schließlich Zerstörung der traditionellen westlichen Ethik mit ihrem ganzen Ballast bedeutet. Man wird akzeptieren und sich damit abfinden müssen, daß solche Dinge wie das menschliche Leben eher als relative statt als absolute Werte verstanden werden ... Der Prozeß der Erosion der alten Ethik und ihrer Ersetzung durch eine neue hat bereits begonnen. Am deutlichsten wird dies ersichtlich in den sich ändernden Ansichten über die künstliche Unterbrechung der menschlichen Schwangerschaft ... die künstlichen Fehlgeburten sind von der amerikanischen Gesellschaft als moralisch richtig, ja als notwendig anerkannt worden ... Da die alte Ethik noch nicht vollständig beseitigt wurde, hat es sich als notwendig erwiesen, die künstlichen Fehlgeburten von der Tötung zu unterscheiden, die in der öffentlichen Meinung weiterhin Abscheu erregt. Im Resultat wird die wissenschaftliche Tatsache vermieden, von der in der Tiefe der Seele jeder weiß, daß das menschliche Leben im Augenblick der Empfängnis beginnt... Diese halsbrecherische semantische Gymnastik zur Rechtfertigung der künstlichen Fehlgeburt, die ganz einfach eine Tötung menschlicher Wesen darstellt, wäre lächerlich, wenn sie nicht aus gesellschaftlich einwandfreien Motiven stammte. Dieser schizophrene Kniff ist notwendig, weil – während die neue Ethik schon akzeptiert wurde – die alte noch nicht völlig beseitigt ist"[11].

Es ist leicht, zwischen den Zeilen das hegelianisch-marxistische Verständnis der Entwicklung der Geschichte und des gesellschaftlichen Bewußtseins zu erkennen. Kein anderer Ethiker hat die ideologischen Kulissen und Denkmethoden der neuen Moral und leider auch der neuen „Moraltheologie", die das durch einfache Summierung der Zahl der Sünden bis zur Überschreitung der Grenze der moralischen Sensibilität und des einfachen Wirklichkeitsgefühls entstandene neue sittliche Bewußtsein formulieren will, so offen

---

[10] S.o., S. 117.

[11] M. W a t t s, *A New Ethic for Medicine and Society*, „California Medicine" 113, Sept. 1970, S. 67-68. Ich zitiere nach Brennan, a.a.O., S. 150-151.

dargelegt. Wir sind gleichsam Zeugen der Schaffung eines Mythos anstelle der auf die Achtung der Wahrheit gegründeten Kultur.

Im Prozeß der Entstehung der „neuen Ethik" wird die dialektisch-revolutionäre Interpretation der Prinzipien ersichtlich, wodurch die moralische Interpretation der Tatsachen, d.h. der menschlichen Taten, ersetzt werden soll. Das menschliche Verhalten wird hier jeder moralischen Beurteilung entzogen und dann durch die historische Notwendigkeit und den gesellschaftlichen Nutzen gerechtfertigt. Die gleiche Methode wird auch in den anderen Texten im Buch von Küng und Greinacher ersichtlich[12]. In diesen Artikeln geht es nicht darum, die Tatsachen in ihrer Wahrheit zu sehen, sondern um die Konstituierung einer neuen Form der „Wahrheit" mittels der statistischen Tatsachenrechnung. Mit Hilfe derartiger Methoden kann man zwar eine neue Ideologie schaffen, die den Begriff der Sünde beseitigt, aber nicht den Menschen von der Sünde befreien. Man kann so etwas wie eine Psycho-Soziologie der Moral schaffen, was aber keine Ethik ist. Man kann eine „Religionswissenschaft" konstruieren, die aber nicht die Züge der Theologie trägt. Mieths Konzeption stellt eher eine Beschreibung und Illustration der ernsthaften moralischen Krise – die wiederum ein Symptom der tiefen Glaubenskriese ist – dar als deren moraltheologische Interpretation. Denn eine derartige Krise kann keinesfalls mit Hilfe derselben Denkmethoden erklärt werden, die ihre Mitfaktoren und immanenten Bestandteile ausmachen.

Auf die einzelnen ethischen Thesen Mieths müßte jedoch in einer gesonderten Studie eingegangen werden.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

---

[12] Robert Blair K a i s e r, *Die Kontrolle Roms über die Geburtenkontrolle*, in: Katholische Kirche..., a.a.O., S. 307-324; „National Catholic Reporter", *Der Bann über die Geburtenkontrolle – Ein erneuter Rückblick: Die Aushöhlung der Autorität geht weiter*, ebd., S. 325-333.

Siegfried ERNST

IST DIE SEXUALETHIK DER PÄPSTE ZEITGEMÄß

Ein Protestant verteidigt den Papst

Offener Brief an die 163 katholischen Theologen, die sich durch Papst Johannes Paul II. entmündigt fühlen

Sehr geehrte Theologieprofessoren!

Wir haben als christliche Ärzte aller Konfessionen mit Erstaunen von Ihrer Öffentlichen Erklärung Kenntnis genommen, mit der Sie – unter aktivster Mithilfe der Massenmedien – versuchen, die Autorität von Papst Johannes Paul II. zu zerstören. Nun ist es zwar nicht die Aufgabe von uns Ärzten, über Strukturfragen und den Modus der Besetzung von Bischofssitzen zu entscheiden. Es ist aber für jeden von uns offenkundig, daß hinter all den Streitereien um die Besetzung von Bischofsstühlen und das Gerede über „konservativ" und „progressiv" eine wichtige Sachfrage steckt: Die Beurteilung von Sinn und Bestimmung menschlicher Geschlechtlichkeit.

Als die „Antibabypillen" in den Jahren 1963/64 eingeführt wurden, rückte diese Frage in den Mittelpunkt der anthropologischen und moraltheologischen Diskussionen. Zeugung und Entstehung des menschlichen Lebens sind bekanntlich für die Beurteilung des grundlegenden Wesens des Menschen und damit für das Leitbild von Kirche und Volk von entscheidender Bedeutung. Ist der Mensch tatsächlich Ebenbild Gottes? Sind die Eltern aufgrund ihrer verschiedenen Geschlechtlichkeit Mitschöpfer dieses „Ebenbildes"? Oder sind sie einfach nur „Kindermacher"? In diesem Fall wäre es egal, ob das Kind im Reagenzglas fabriziert wird oder gezeugt durch einen Akt der totalen körperlich-seelisch-geistigen Einheit der Eltern.

Mit Hilfe der „Antybabypillen" war es zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit möglich, die Lustproduktion grundsätzlich und radikal vom schöpferischen Zeugungsakt loszulösen. Sie lösten damit automatisch die „sexuelle Revolution" aus, die heute unser gesamtes privates und öffentliches Klima bestimmt. Die „risikolos" gewordenen Sexualakte vervielfachten sich, da man gleichzeitig das „Recht auf ein glückliches Sexualleben" propagierte. Die „Pannen" nahmen entsprechend zu, trotz – oder gerade wegen der Antybabypillen? Und die „unerwünschten Kinder" müssen dann logischerweise durch Abtreibung beseitigt werden...

Schon 1964 haben wir in unserer, von 400 Ärzten und 45 Universitätsprofessoren unterzeichneten „Ulmer Ärztedenkschrift", die an die Regierung adressiert war, auf folgende inneren Zusammenhänge und zwangsläufige

Entwicklung hingewiesen: Die Antibabypille erzeugt eine Antybabyhaltung. Die Antibabyhaltung führt zur Abtreibung...

Wir machten darauf aufmerksam, welche biologischen, soziologischen, politischen, geistig-moralischen und wirtschaftlichen Konsequenzen diese sexuelle Revolution haben werde. Und daß „Deutschland zu einem sterbenden Volk werden würde"!

Außerdem sagten wir schon damals voraus, daß der Export der Pillen in die Entwicklungsländer noch katastrophalere Folgen für diese Länder haben werde als bei uns: Ihre gesamten familiären und biologischen Grundlagen werden zerstört werden, es wird zu einer entsprechenden Promiskuität kommen und gleichzeitig zu einem rasanten Ansteigen der Geschlechtskrankheiten.

Zudem werden die Sexualisierung und der Export von Pornographie. Pillen, Abtreibung, Sterilisation usw. zwangsläufig zu heftigsten Reaktionen gegen die westlichen Nationen führen. Und dabei ist unsere Bundesrepublik heute schon der größte pornographische Schmutzexporteur der Welt! Wir prophezeiten damals schon die iranische antipornographische Revolution. Und tatsächlich brachte diese die Welt an den Rand eines neuen Weltkieges!

Im Jahre 1966, also zwei Jahre vor der Herausgabe von *Humanae Vitae*, hatte ich während eines eineinhalbstündigen Streitgesprächs mit Professor Böckle, Bonn, einem der Initiatoren dieser „Kölner Erklärung", darauf hingewiesen, daß die Freigabe der Kontrazeption (Empfängnisverhütung) und der Pille durch den Papst zu einer Katastrophe – auch für die Kirchen – werden würde. „Denn kein junger Mann wird je einsehen, wenn er die Antibabypille auf dem Nachtisch seiner Mutter sieht, daß er nur wegen der fehlenden standesamtlichen Genehmigung die Pillen nicht auch seiner Freundin geben soll!"

Die Freigabe der Pille für den Gebrauch in den Ehen hätte als Folge die Preisgabe aller vorehelichen Enthaltsamkeit. Wer die Sexualität zum reinen Konsumgut mißbraucht, verliert automatisch seine Beziehung zu Gott. Er wird unfähig, Gottes Existenz zu erfahren, und damit taub und blind gegenüber der ganzen biblischen Botschaft:

– Die Kirche wird keine Jugendgruppen mehr haben, in denen Keuschheit und Enthaltsamkeit Grundlagen der Gemeinschaft sind.

– Der Priesterberuf wird aussterben.

– Die Orden werden keinen Nachwuchs mehr bekommen.

– Eine Kirche ohne Glauben und Gehorsam gegen die Gebote Gottes wird zur Sekte werden.

Auf diese Vorhaltungen konnte Professor Böckle schon damals keine echten „Argumente" anführen, von denen die „Kölner Erklärung" so großartig redet.

Wird die schöpferische Funktion menschlicher Zweigeschlechtlichkeit aus der innersten Beziehung der Ehegatten durch die zeitliche oder dauernde Sterilisation mit Pille, Spirale usw. beseitigt, so bedeutet dies gleichzeitig die Ausschaltung des Schöpfers. Und das wollten die doch zölibatären Theologen nicht kapieren! Ist das ein Mangel an Intelligenz oder an gutem Willen, weil sie irgendwo existentiell auf diesen Punkt fixiert sind?

Natürlich haben wir Ärzte vollstes Verständnis dafür, daß das Gelübde lebenslanger Enthaltsamkeit, das ein Priester ablegen muß, zu einem schweren Problem wird, wenn die Motivation, die am Beginn der Laufbahn eines Priesters stark ist, durch Enttäuschungen, Einsamkeit usw. im Lauf der Jahre nachläßt und er selbst dann dieses Gelübde als widernatürliche Last empfindet. Dann kommt es in vielen Fällen zum Bruch des Gelöbnisses und zu einem Doppelleben, ja zu einer Fixierung in einer unbewältigten Sexualität.

Sie, geehrte Herren Theologieprofessoren, haben die Unverfrorenheit, „die intensive Fixierung des päpstliches Lehramtes auf diesen Problemkreis zu bedauern". Wer ist denn hier fixiert auf die Freigabe des vorehelichen Sex? Auf die Anerkennung der homosexuellen Betätigung? Auf die Ehescheidung? Auf die Antikonzeption? Ja auf die Verharmlosung der Abtreibung?

In meinem offenen Brief an Professor Hans Küng, einen Mitunterzeichner der „Kölner Erklärung", widerlegte ich ihm bis ins einzelne all diese seine Behauptungen und mußte ihm außerdem vorwerfen, daß weder er noch einer seiner gleichgesinnten Kollegen, wie z.B. Prof. Gründel, Prof. Auer, Tübingen, Prof. Greinacher, es jemals für nötig befunden hatten, auf diese Argumente einzugehen. Nicht einmal die Briefe hatten sie beantwortet. Die „Kölner Erklärung" ist ja nur eine etwas ausführlichere Wiederholung der Vorwürfe Küngs in seiner sogenannten Zwischenbilanz, die er in einem Brief zum ersten Jahrestag des Pontifikates von Johannes Paul II. veröffentlicht hatte (Wortlaut in „Timor Domini" vom 4.12.1979).

Diese Herren Professoren scheinen zu glauben, daß die Menschen deshalb nicht mehr in die Kirche gehen, weil der Papst die Antikonzeption verbietet! Würde dies stimmen, dann müßte ja in der evangelischen Kirche der Kirchenbesuch gleichgeblieben sein! Weil sie bei dieser Problematik kaum noch an einem klaren biblischen Leitbild festhält, ist ihr Substanzverlust aber – durch die ungehemmte Sexualisierung – noch weit größer als in der katholischen Kirche. Die Barriere des Lehramtes bewahrt nämlich noch viele vor dem Irrtum.

Der Substanzverlust wäre auch in der katholischen Kirche größer, wenn die Sexapostel unter den Theologieprofessoren sich vollends durchsetzen würden. Ihre Rebellion gegen die Kirche datiert ja seit dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae Vitae* von Papst Paul VI.!

Darf ich als psychologisch und theologisch interessierter Arzt noch zum Thema der „Entmündigung", gegen die sich die 163 Theologen wehren, etwas sagen?

„Mündig" wird ein Mensch eigentlich erst, wenn er gelernt hat, seine Triebreaktionen unter die Kontrolle der Person und ihres Gewissens zu bringen. Es kann dies der Geschlechtstrieb sein, der Eß- und Trinktrieb, der Fluchttrieb, der Aggressionstrieb, der Besitztrieb, der Territorialtrieb oder der Machtrieb. Es gehört zum Wesen all dieser Triebe, daß die Natur ihr objektives Triebziel, nämlich die Schaffung oder Erhaltung des Lebens, zu erreichen sucht. Bei der Befolgung des mit Unlust verbundenen Triebes kommt es zur Lösung in Lust und Ekstase. Gleichzeitig ist damit auch Gemeinschaftsbildung verbunden.

Nun kann der Mensch dieses subjektive Lusterlebnis bei jedem Trieb vom objektiven Triebziel trennen und die „Ekstase" zum isolierten Genuß- und Konsummittel machen. Der vom objektiven Triebziel abgelöste Trieb wird zunächst zur Lustproduktion, dann aber zur Sucht. Sie hat viele Namen: Sexsucht, Freß- und Trunksucht, Habsucht, Herrschsucht usw.

Und die Sucht zerstört das Leben, das sie ja erhalten sollte! Darum führt die Sexsucht nicht nur zur Zerstörung der Ehen und Familien, sondern auch zur Massentötung der Ungeborenen! Dieser innere Zusammenhang ist zwingend und fordert auch von Papst und Kirche, daß man hier nicht versucht, Symptome zu kurieren, sondern den Mut hat, die Ursachen beim Namen zu nennen. Und dies taten Papst Johannes Paul II. und seine Vorgänger.

Ein Christ, der nicht bereit ist, seine schöpferische Potenz und auch seinen Geschlechtstrieb unter die Herrschaft Gottes zu stellen, ist kein „mündiger" Christ. Er kann deshalb auch gar nicht „entmündigt" werden. Ich bitte die Herren Theologen, die sich durch den Papst „entmündigt" vorkommen, auch dies etwas gründlicher zu bedenken.

Dr. med. Siegfried Ernst,
1. Vorsitzender der Europäischen Ärzteaktion und
Mitglied der Evang. Landessynode von Württemberg

REZENSIONEN

Tadeusz STYCZEŃ SDS

AN DEN QUELLEN DER KRISE DER MORALTHEOLOGIE[1]

Was macht die Moral mit der Anthropologie zur Moral? Wodurch werden gut (das Gute) und böse (das Böse) der Intention einer Handlung und der Handlung selbst moralisch gut und böse (das sittlich Böse)? Wodurch wird das Sollen ein moralisches Sollen? – Und zu diesen Fragen die metasprachliche Entsprechung: Was macht die Ethik zur Ethik? Wie bestimmt sie die ihr eigenen und grundlegenden Begriffe? Worauf stützt sie ihre Urteile: ihr Grundprinzip, ihre Einzelnormen? Gefragt wird hier nach der Problematik des Wesens der Moral und nach ihrem metaethischen Pendant: der Problematik des methodologischen Charakters des ethisches Urteils – und eben hier liegt das Interesse von A. Szostek, angefangen mit seinem Versuch, die Konzeption der Ethik eines T. Czeżowski und T. Kotarbiński in seiner früheren Studie zu analysieren[2]. Dieses Interesse bewegt A. Szostek bis auf den heutigen Tag.

Die Problematik des Wesens der Moral führt A. Szostek dazu, die für sie zentrale Position der menschlichen Person zu erhellen. Auf diesem Wege gelangt er in das Zentrum der anthropologischen Problematik, wobei sich ihr metatheoretisches Pendant in seinem Interesse für die methodologische Verbindung der Ethik findet.

Diese Konzentration auf die Frage nach dem Wesen des Gegenstands der Ethik sowie nach dem Wesen der Ethik selbst ist für den gesamten Zeitraum der wissenschaftlichen Tätigkeit von A. Szostek charakteristisch. Nicht daß ihm die Probleme der speziellen Ethik fremd wären, doch in ihnen sieht er stets – durch Analyse und Verifikation – einen Funktionsmechanismus und eine Konkretisierung dessen, was wesentlich ist.

Frucht dieser langjährigen Konzentration wissenschaftlicher Forschung auf die für die Ethik wesentliche Problematik ist seine Habilitationsschrift. Bezeichnend, daß sich die Problematik seiner beiden letzten Diplomarbeiten, der Promotions- und der Habilitationsschrift, ebenso gut mit den Titeln vieler seiner früheren Aufsätze wiedergeben läßt; als Beispiel erwähne ich nur „Der Ort der Person in der Struktur des Sittlichen", ein Artikel aus dem Jahre 1976[3]. Ich erinnere daran, um zu verdeutlichen, daß die Habilitationsschrift dieses Autors „an der Zeit war", was ich – wie ich meine – bei ihrer näheren Besprechung belegen werde.

Auch läßt sich schwerlich der enge Bezug übersehen, der die Problematik seiner Doktorarbeit „Normen und Ausnahmen. Philosophische Aspekte der Diskussion um allgemeingültige Normen in der zeitgenössischen Theologie"[4] mit der Fragestellung seiner Habilitationsschrift unter dem Titel „Natur –

Vernunft – Freiheit. Philosophische Analyse der Konzeption 'schöpferischer Vernunft' in der zeitgenössischen Moraltheologie" verbindet. Bei aller Eigenart und Neuheit der Perspektive im Verfahren der Annäherung an die in der letzteren Arbeit aufgegriffene Problematik treffen wir in ihr wiederum auf das Hauptproblem ihrer Vorgängerin. Hier wie dort geht es dem Autor um eine – nicht nur für das Selbstverständnis der philosophischen Ethik, sondern für das Selbstverständnis der Philosophie überhaupt – eminent wichtige Frage, nämlich um das Problem der Möglichkeit grundsätzlicher Formulierung allgemeiner Aussagen, die reale, notwendige Wahrheiten (necessary truths) ausdrücken, ein Problem, in dem die Philosophen – zumindest jene, die in der klassischen Strömung sokratischen Philosophierens verbleiben – bis auf den heutigen Tag eine Frage von „Sein oder Nichtsein" der Philosophie als Philosophie sehen, d.h. als eine autonome Disziplin, die ihren eigenen, unverwechselbaren und unersetzbaren Platz im Gesamt menschlicher Erkenntnis einnimmt. Im Falle der Ethik tritt diese Fragestellung – pars pro toto – in Form des Problems der Möglichkeit grundsätzlicher Formulierung allgemeiner Normen auf, die ein ausnahmsloses – und in diesem Sinne absolutes – Sollen ausdrücken (moral absolutes), zumindest im Falle einiger, inhaltlich bestimmter Verhaltensweisen. In der positiven Lösung dieser Fragestellung sehen die Ethiker – zumindest jene, die dem genannten Kreis der Philosophen zuzurechnen sind – eine Frage von „Sein oder Nichtsein" der Ethik als Philosophie des Sittlichen, d.h. eine dann erst wirkliche Ethik, also eine Disziplin, deren Betreiben überhaupt Beachtung verdient und einer intellektuellen Anstrengung wert ist. In eben dieser Form ist A. Szostek weiterhin durch dieses Problem inspiriert, das denn auch seinen Interessenshorizont in seiner Habilitationsschrift bestimmt. Meiner Ansicht nach wäre Dr. Szostek nicht Autor eines Werkes, das ihm ein Jahrzehnt – und mit der für seine Promotionsarbeit aufgewendeten Zeit sind es sogar 20 Jahre – intensiver Beschäftigung abverlangte, triebe ihn nicht die in dieser einen Frage enthaltene Unruhe: Ist in der Ethik wenigstens für eine allgemeine, inhaltlich bestimmte, das menschliche Handeln betreffende Norm Platz, die absolut verbindlich wäre, d.h. jede Möglichkeit einer Ausnahme ausschließen würde? Die in dieser Frage zum Ausdruck kommende Erkenntnisleidenschaft gebot dem Autor – so kann man sagen – das Problem bei seiner Wurzel zu fassen, d.h. dort, wo man die genannte These am radikalsten in Frage stellen könnte. Und wo sie auch de facto präzedenzlos radikal hinterfragt wurde. So entstand ein langjährige Mühen krönendes Werk, eine Frucht wissenschaftlicher Reife des Autors, eine – so muß man sagen – ungemein reife Frucht. Heißt dies aber nicht doch, daß A. Szostek mit seiner Promotions- und Habilitationsschrift zwei verschiedene Arbeiten zum selben Thema verfaßt hat?

Was beide Arbeiten voneinander unterscheidet, steht mit der Verschiedenheit – aber auch mit der Tiefe und Weite

– der Perspektive der Erforschung dieses im Grunde selben Problems im Zusammenhang, nämlich das der methodologischen Legitimation inhaltlich absoluter Normen in der Ethik. Bestand die metaethische Optik seiner Doktorarbeit in der Fragestellung: Teleologismus oder Deontologismus als adäquate Argumentationsmethode für die Richtigkeit ethischer Normen, so ist die Optik seiner Habilitationsschrift eine par excellence anthropologische. In ihr analysiert A. Szostek die erwähnte Problematik von der Rolle her, die der Vernunft (respektive dem Gewissen) prima facie in der Formulierung sittlicher Normen zukommt: ist sie – so fragt der Autor – „reproduktiv" oder „produktiv", d.h. schöpferisch? Noch eingehender, von der Rolle her gefragt, die dem Subjekt der Vernunft (des Gewissens) zukommt: wer ist seinem Wesen nach der die Sittennormen formulierende Mensch, das Subjekt des Sittlichen? Entdeckt es sie oder bringt es sie in einem schöpferischen Akt hervor?

Den Obertitel seiner Arbeit „Natur – Vernunft – Freiheit" formuliert A. Szostek so, daß er damit die Möglichkeit einer zweifachen – und zugleich diametral gegensätzlichen – Auslegung schafft, wozu der Begriff „schöpferische Vernunft" („kreatives Gewissen") den Schlüssel abgibt, ein Begriff, mit dem seit rund 30 Jahren die katholische Moraltheologie zu operieren pflegt, was der Autor mit dem Untertitel seiner Arbeit betont: „Philosophische Analyse der Konzeption «schöpferischer Vernunft» in der zeitgenössischen Moraltheologie". Die Zusammen- und zugleich Gegenüberstellung der Sinngehalte des Ober- und Untertitels erlaubt dem Autor auf bündige und frappierende Weise nicht nur die in der Untersuchung mit Bedacht eingenommene Perspektive des in ihr aufgegriffenen Problems zu signalisieren – und in dieses einzuführen – sondern auch bereits in der Einführung auf das ganze Ausmaß der Wende zu verweisen, die besagte Auslegung für die Verständnisweise von Anthropologie und Ethik (übrigens in ihrem wechselseitigen Bezug) nach sich zieht. Dies ist – man kann sagen – das methodologische und methodische Proprium dieser Untersuchung. Ich meine also, daß man bereits zu Beginn unterstreichen muß, wie wichtig und fruchtbar diese Verbindung der von A. Szostek seit zwei Jahrzehnten kontinuierlich angegangenen Problematik absoluter Verpflichtung sittlicher Normen mit eben diesem Novum einer Optik ist, wie sie der Autor von „Natur – Vernunft – Freiheit" zu ihrer Untersuchung einnimmt und die er bereits mit dem Untertitel seiner Arbeit „Philosophische Analyse der Konzeption «schöpferischer Vernunft» in der zeitgenössischen Moraltheologie" signalisiert. Ich erlaube mir daher, beim Leser die Kenntnis dieser Arbeit vorauszusetzen (bzw. ein provisorisches Abgehen von ihrer Kenntnis), um als erstes auf synthetische Weise im Lichte des Schlüssels, wie er vom Autor im Titel seiner Arbeit hervorragend formuliert wurde, die Problematik im ganzen in den Blick zu nehmen.

Dem auf die Trias „Natur – Vernunft – Freiheit" gerichteten Blick des klassischen Philosophen eröffnet sich, zumindest prima facie, eine anthropologisch-ethische Vision des Menschen als eines Subjekts, das sich selbst als Mensch („Natur") gegenständlich durch (Selbst-) Erkenntnis gegeben („Vernunft") und zugleich aufgegeben („Freiheit") ist. Es ist dies ein zu freien Entscheidungen fähiges Subjekt, das jedoch in Akten seines Erkenntnisvermögens die es wesentlich, also notwendigerweise – und damit auch auf unwandelbare und allgemeine Art – bestimmende, objektive (also auch von ihm selbst unabhängige) Wahrheit über sich „liest" – und so auch erkenntnismäßig gleichsam „reproduziert" und „interiorisiert"; es entdeckt dadurch die seinem eigenen Sein eingeschriebene Aufgabe bezüglich seiner selbst: der Akt der Anerkennung der Wahrheit über sich ist nämlich zugleich ein Akt der Anerkennung der Wahrheit als Wahrheit und damit ein Akt der Bindung seiner Freiheit an ihre Anerkennung mittels der ihr eigenen Akte: nämlich Akte der Wahl. Die Erkenntnis der Wahrheit über sich als einer Wahrheit über den Menschen – kraft eines Aktes der Selbsterkenntnis – bindet somit das Subjekt und seine Freiheit auf eine in diesem Sinne notwendige Weise, daß die Nichterfüllung dieser Aufgabe (Nichtanerkennung dieser Wahrheit) mittels entsprechender Akte freier Wahl unvermeidlich die Form eines Verrats an sich selbst und seiner Freiheit annehmen muß; sie wird einfach zu einem Akt des Mißbrauchs der Freiheit, um sich selbst Gewalt anzutun. Das freie Subjekt erkennt hier nämlich in einem Wahlakt die in Akten eigener (Selbst-)Erkenntnis festgestellte – und damit bereits als Wahrheit anerkannte – Wahrheit über sich. Daher garantiert der Hinweis auf diesen besonderen Sachverhalt den Formeln, die diese innere und unlösliche Verbindung der Freiheit des Menschen mit der Wahrheit über den Menschen erfassen und aussagen, einen methodologischen Wert objektiver, notwendiger Wahrheiten – oder wie man in der Ethik für gewöhnlich sagt: sittlicher Absolute.

Die Klammerfunktion in der Trias „Natur – Vernunft – Freiheit" kommt der Vernunft zu, definiert in diesem Kontext auch als Gewissen. Es ist dies bekanntlich die Rolle eines Lektors und zugleich die eines Vermittlers der Wahrheit über den Menschen hinsichtlich der Freiheit, die Rolle einer per se rezeptiven Instanz, welche die Wahrheit zum Gebrauch des über sich selbst befindenden Subjekts konstatiert, was diesem dann ermöglicht, sich in seinem Handeln im Lichte der Wahrheit über sich zu orientieren. Das Subjekt lenkt sich somit selbst dank der Vernunft. Die Freiheit erscheint in diesem System als Zentrum einer bewegenden Kraft, doch einer – dank der Vernunft – erleuchteten und so von der Wahrheit über den Menschen geleiteten, wodurch der handelnde Mensch fähig ist, sich selbst zu regieren, d.h. ein autonomes Subjekt zu sein. Diese Art Selbstbestimmung, Autonomie, ist dem Menschen jedoch nur darum möglich, weil die Macht seiner Freiheit eine Macht des Sich-Unterstellens (Subjektum vom sub-jacere: unter-stel-

len, unter-werfen) **unter die Wahrheit über sich** ist und nicht eine Macht, die Wahrheit über sich selbst sich selber zu unterstellen. Der Mensch bestimmt sich selbst, wenn er sich – unter In-Dienst-Nahme seiner Freiheit – von der durch die Vernunft vermittelten Wahrheit sich selbst leiten läßt. Die Freiheit erfüllt eine ihr eigene Rolle im Dienst der Autonomie des Menschen, wenn sie sich der Leitung der Vernunft unterstellt, die dann die ihr eigene – die Freiheit orientierende – Rolle erfüllt, wobei sie selbst restlos im Dienst der Wahrheit über den Menschen verbleibt, einer Wahrheit, die er erkenntnismäßig zur Orientierung der Freiheit „reproduziert". Die Rolle der Vernunft als Verbindung der beiden äußeren Korrelate der im Titel ausgesagten Trias ist die Rolle einer einerseits bezüglich der Wahrheit „**reproduzierenden**", andererseits die **Substanz der Freiheit mitkonstituierenden** Instanz. Zusammenfassend gesagt: was die den Menschen als Menschen definierende Wahrheit ausmacht und was dann die bezüglich der Freiheit absolut notwendige Aufgabe konstituiert (eine Aufgabe, die in keine andere umgewandelt werden kann und im Namen keiner „höheren" Gründe eine Abweichung zuläßt), beeinträchtigt in keiner Weise die Freiheit und beschränkt sie auch nicht, sondern bestimmt im Gegenteil ihr Wesen mit, indem sie zugleich eine unerläßliche Bedingung ihrer Selbstbejahung ist, ihrer Selbsterfüllung als Freiheit. Im Zusammenhang damit steht die Proklamation einer absoluten Verpflichtung der die Identität des Menschen wahrenden Handlungsnormen (1), die Proklamation der Vernunft als eine diese Identität erfassende Instanz (2), die Proklamation der Freiheit als eine dem Menschen Selbstbestimmung und Selbsterfüllung in der Wahrheit seines Selbst ermöglichende Kraft (3) und schließlich die Proklamation der Ethik als eine Theorie, die prinzipiell in der Lage ist, Normen-Minima der Selbsterfüllung des Menschen als Menschen zum Ausdruck bringende „moralische Absoluta" zu formulieren (4) – alles dies unlöslich miteinander verbundene Kategorien.

Die hier in Kürze vorgelegte klassische Auslegung der Trias „Natur – Vernunft – Freiheit" bildet den Hintergrund und den Bezugspunkt, die erst in entsprechenden Proportionen eine Einschätzung der Herausforderung erlauben, welche der Autor mit dem Untertitel seiner Arbeit ankündigt: „Philosophische Analyse der Konzeption 'schöpferische Vernunft' in der zeitgenössischen Moraltheologie"; sie ermöglichen zugleich ein Eindringen in die eigene Optik, in der der Autor die Frage moralischer Absolute in der von ihm vorgelegten Untersuchung sieht. Für jemanden, der an die traditionelle Lesart der Trias „Natur – Vernunft – Freiheit" gewöhnt war, muß der Untertitel der Arbeit in jedem Fall eine totale Überraschung bedeuten, bezeichnet er doch eine völlige Umkehr in der Richtung innerer Abhängigkeit ihrer einzelnen Glieder, und das im Namen der Entdeckung dessen, was es wirklich heißt, Mensch zu sein, und was es bedeutet, als sittliches Subjekt zu handeln. Es treffen sich hier zwei verschiedene Ursachen, und beide sind im Untertitel erwähnt.

Vor allem ist es die Ergänzung, die das Wort „Vernunft" im Untertitel durch das Attribut „schöpferisch" erfährt, was im Lichte einer zunächst klassischen Auslegung des Haupttitels

als Widerspruch zum Wesen der Vernunft als Erkenntnisvermögen erscheint, d.h. ein wesentlich rezeptives Vermögen, dessen Rolle bezüglich des freien Handlungssubjekts auf einer Reproduktion der Wahrheit darüber beruht, wodurch der Handelnde der ist, der er ist: ein Mensch. Diese radikale Wende in der Verständnisweise der Vernunft wirft ein nicht weniger radikales Licht auf die Art und Weise, die beiden übrigen Glieder der Titeltrias zu verstehen: Natur und Freiheit; insbesondere aber auf die Verständnisweise der Richtung der zwischen ihnen bestehenden Abhängigkeit. Sie gestaltet die Art und Weise, den wechselseitigen Bezug zwischen der Freiheit des Menschen und der Wahrheit über den Menschen (seine Natur) radikal um, und damit auch die Verstehensweise der Freiheit selbst. Hier entscheidet sich die für das Problem wesentliche Frage: ob die Freiheit des Menschen eine Potenz ist, sich – mit Hilfe der Vernunft – der von ihr unabhängigen, den Menschen (seine Natur) wesentlich bestimmenden Wahrheit zu öffnen, oder aber ob sie auch die Macht besitzt, die Wahrheit über den Menschen (seine Natur) – mit Hilfe der Vernunft – zu gestalten. Ist die „Natur" des Menschen nicht in erster Linie ein Geschöpf der Freiheit und der Vernunft, eine Art Selbstentwurf bzw. ein Produkt seiner Kultur? Besteht nicht ganz einfach die einzige objektive – von der Freiheit unabhängige – Wahrheit über den Menschen lediglich darin, daß seine Freiheit durch keinerlei gegebene Wahrheit über den Menschen, außer der über sich eben als Freiheit, normativ (sittlich) gebunden (also reine Selbstbestimmung, Selbstabhängigkeit) ist und – eventuell – in der Tatsache, daß eine solche Freiheit (Selbstbestimmung, Selbstabhängigkeit) neben anderen Freiheiten (Selbstbestimmungen) dieser Art existiert? Davon hängt letztlich ab, wie der Mensch als sittliches Subjekt begriffen wird: ob er ein Subjekt ist, dazu berufen, die Normen für sich – mit Hilfe der Vernunft – zu reproduzieren und dann frei zu erfüllen, oder aber sich selbst – mit Hilfe der Vernunft – seine Normen zu entwerfen, was letztlich nur eine andere Ausdrucksform für die Frage ist: ob der Mensch sein eigenes Natur-Wesen findet, um sich in seinem Verhalten an ihm zu orientieren – oder ob er es selbst-schöpferisch – eventuell im Kontext der Freiheit anderer – gestaltet und es sich auf diese Weise zur Aufgabe macht.

All das verändert radikal die gesamte Sichtweise der Problematik moralischer Absolute: gibt es aufgrund der in Vorschlag gebrachten Revisionen noch irgendeine Basis für ihre prinzipielle Formulierung – wobei bedacht sein will, daß die gesamte sog. gegenständliche Seite des Menschen restlos auf eine Freiheit reduziert wird, der die Macht zukommt, den Entwurf dessen, was sie als ihre eigene Natur erachtet, gerade frei zu bestimmen, d.h. frei zu entscheiden? Das Problem moralischer Absolute in der Ethik erfährt – bei dieser Vision der Vernunft und ihres Gegenstandes – ganz einfach seine Liquidierung als ein Relikt des Denkens in den Kategorien eines „objektivistischen Mißverständnisses", das man – als Anachronismus – überwinden muß. Wollte man die Freiheit irgendwelchen mutmaßlichen sittlichen Absoluten unterstellen, dann wäre das die Reduktion des einzigen sittlichen Absoluten (samt seiner Beja-

hung), welches die Freiheit ist, die die Person als Person definiert, auf die Natur oder auf ein Notwendiges, bzw. die Reduktion des Subjekts auf ein Objekt (Ding), was letztlich bedeutet, einen höchst verkehrten Akt in bezug auf die Person zu setzen: i h r e V e r g e g e n s t ä n d l i c h u n g a u f K o s t e n i h r e r B e j a h u n g (auf Kosten des Personalismus!), also dem elementarsten und daher gefährlichsten Fehler – nämlich dem N a t u r a l i s m u s! – im Bereich des ethischen Denkens zu erliegen. Hieran sieht man, um welche Wende – und um welchen Durchbruch – es innerhalb der Ethik geht, wenn man anstelle der Vernunft als eines „Lektors" der Natur bezüglich der Freiheit in Anthropologie und Ethik im Namen einer Befürwortung der Freiheit eine die Natur konstituierende Vernunft einführt.

Der Untertitel der Arbeit muß dann auch deswegen überraschen, weil jene radikale Wende, die man in Anthropologie und Ethik fordert und auf die die Idee „schöpferischer Vernunft" verweist, durch den Autor der Untersuchung dort lokalisiert wird, wo sie – wie es scheinen möchte – ihren unpassendsten Ort hat und am wenigstens erwartet wird, nämlich in der zeitgenössischen Moraltheologie. Ausgerechnet in ihrem Rahmen möchte der Autor – entsprechend dem Untertitel – die „philosophische Analyse der «schöpferischen Vernunft»" durchführen. Der Versuch, die Idee „schöpferischer Vernunft" im Schoße der Moraltheologie zu beheimaten, muß eben darum überraschen, weil er unvermeidlich zu einer radikalen Hinterfragung der Möglichkeit zur Formulierung ausnahmslos aller Normen führt, die eine allgemeine Verpflichtung einer gegebenen Verhaltenweise ohne Ausnahme beanspruchen, obgleich diese Theologie über Jahrhunderte die Legitimität dieser Normen – zumindest mancher – verteidigt hat. Aus eben diesem Grund führte sie in ihr methodologisches Instrumentarium Kategorien wie den Begriff „malum necessarium" in bezug auf gewisse inhaltlich bestimmte menschliche Akte ein sowie den ihm auf der Metaebene entsprechenden Begriff des allgemeinen, absolut verpflichtenden bzw. – nach der Terminologie dieser Theologie – „semper et pro semper" geltenden Urteils. Diese Kategorien scheinen darauf zu verweisen, daß diese Theologie die genannten Normen rechtfertigte, indem sie sich auf rein vernünftige, philosophische Gründe berief, also sie nicht nur deswegen verteidigte, weil unabhängig davon das Lehramt der Kirche sie verkündete, das für sich die Autorität eines authentischen Interpreten des aus der menschlichen, von Gott geschaffenen Natur hervorgehenden Sittengesetzes beansprucht und sich in seiner Mission, diese Normen zu verkünden, gleichfalls mit Vorliebe auf eben eine solche, bei Theologen gebräuchliche philosophische Argumentation beruft.

Muß also die „anthropologische Wende", wie sie durch die Idee „schöpferischer Vernunft" gekennzeichnet ist, nicht zu einer radikalen Kontroverse zwischen dem Magisterium Ecclesiae und der heutigen Theologie führen? Diese Frage stellt sich unausweichlich. Diese Kontroverse ist ein bekanntes, dramatisches Faktum. Nichts scheint gleich scharf und deutlich wie diese Kontroverse ans Licht zu bringen, um welch ein folgenschweres und hoch aktuelles Problem es hier geht, wenn in der Ethik vom moralischen Absoluten die Rede ist, welch eine wesentliche Rolle im Streit um moralische Absoluta

in der Ethik der Idee „schöpferischer Vernunft" zukommt und welch radikale Folgerungen sich aus dem Versuch ergeben, diese Idee im Schoße der Moraltheologie zu beheimaten. Es läßt sich deshalb kaum eine einleuchtendere Begründung für die Bedeutung des von A. Szostek aufgegriffenen Problems und die Notwendigkeit seiner Behandlung finden. Es scheint auch, daß gerade die Wahl der Idee „schöpferischer Vernunft" – gleichsam ein zum Kern der Problematik moralischer Absolute führendes „Schlüsselloch" sui generis – in der heutigen Form dem Autor dieser Arbeit eine ausnehmend gute Position beschert, um diese Problematik an ihrem eigentlichen Knotenpunkt anzugehen, nämlich dort, wo sich ihre Elemente sämtlich zu einer homogenen Ganzheit zusammenfügen. Der Umstand, daß der Autor sich dazu verstand, in seiner Arbeit den Versuch eines eben mit Hilfe und im Lichte der Idee „schöpferischer Vernunft" unternommenen Umbaus der für das gesamte System der Moraltheologie fundamentalen Elemente nachzugehen, erlaubt ihm, gleichsam auf einen Schlag zu einem doppelten und bedeutenden Resultat zu gelangen: sie gleichsam bis ins letzte zu ergründen und gewissermaßen auch ihren Wert an sich im Lichte ihrer eigenen Implikationen zu beurteilen, um dann im Lichte dieser Implikationen den Erkenntniswert der Bemühung jener Theologen zu ermitteln, die – gestützt auf diese Idee – sich an eine radikale Rekonstruktion des gesamten bisherigen Systems der Moraltheologie machen. Wie sieht und wertet der Autor die Chancen und Möglichkeiten dieser Rekonstruktion im Lichte ihrer in seiner Arbeit dargelegten Implikationen?

Nach obiger Präsentation könnte es scheinen, daß die rangerste Frage, die sich der Autor in seiner Untersuchung stellt, die wäre, wie es zu dem Faktum kam, die Idee „schöpferischer Vernunft" im Rahmen der Moraltheologie zu beheimaten. Tatsächlich stellt A. Szostek diese Frage chronologisch als erste, doch nimmt sie für ihn keine Priorität dem Rang nach ein. Dem Problem der Genesis der Rezeption der Idee „schöpferischer Vernunft", eine interessante und historisch wichtige Frage, widmet er übrigens den ganzen ersten Teil der Arbeit unter der Überschrift: „Die Assimilation der philosophischen Idee von der Autokreation in der heutigen Moraltheologie". Und das in der Sicht geistiger Leistungen der großen Schöpfer einer transzendentalen Anthropologie: eines I. Kant, der sich bewußt war, eine „anthropologische Wende" vollzogen zu haben, von ihm als „kopernikanische Umwälzung" bezeichnet; eines W.G. Hegel, der den Einfluß institutionalisierter intersubjektiver sozialer Strukturen auf die Formung des moralischen Bewußtseins der Individuen betonte sowie den der Errungenschaften moderner Wissenschaft auf die Gestaltung einer evolutiven Mentalität. Auf diese Weise zeigt uns der Autor den seitens der von den Theologen, die die „anthropologische Wende" befürworten, unternommenen Versuch einer Neuinterpretation ihrer eigenen Tradition, einschließlich der

Schriften des hl. Thomas, in Sonderheit die ihm durch diese Theologen zugeschriebene entscheidende Rolle (Überwindung eines „stoischen Biologismus") im Prozeß der „Autonomisierung" der Vernunft (des Gewissens) gegenüber der Natur. Dieses Kapitel, das Geschichtsphilosophen und -theologen fesseln und zu weiteren Untersuchungen anregen kann, mag auch die eine oder andere Frage an die Adresse des Autors aufwerfen. Ich überlasse sie denen, die sich in der Materie auskennen.

Doch nicht die Frage nach der Genesis der Idee „schöpferischer Vernunft" in der zeitgenössischen Moraltheologie, sondern die nach ihrer Rolle und Umgestaltungskraft ihrer inneren Struktur interessiert den Autor in erster Linie. Daher ist der eigentlich wichtigste Teil der Arbeit das II. Kapitel unter dem Titel: „Die Konzeption 'schöpferischer Vernunft' als Leitidee der «neuen Moraltheologie»". Nachdem A. Szostek bereits das Faktum dargelegt hat, daß die Theologen dieser Konzeption im Rahmen der von ihnen betriebenen Disziplin ein Heimatrecht eingeräumt haben, bietet er ihnen nun seine aufmerksame und zugleich kritische Begleitung bei ihrem Bemühen an, die grundlegenden Elemente in der Struktur der Moraltheologie mit Hilfe eben dieser Idee umzubauen. Somit interessieren den Autor auch hier weniger die bloßen Namen der hauptsächlichen Architekten, wenngleich es sich um bekannte Namen handelt wie K. Rahner, F. Böckle, J. Fuchs, schließlich B. Schüller und P. Knauer, sondern die Umgestaltung dieser Struktur als solche, und zwar von Grund auf, kraft der Idee „schöpferischer Vernunft", deren Ergiebigkeit aus der Dynamik ihrer inneren Logik folgt. A. Szostek benennt vier Hauptverbindungsstücke der Rekonstruktion.

In Karl Rahner sieht der Autor den eigentlichen Inspirator und Hauptarchitekten des Umbaus der Moraltheologie. Er legt das Fundament durch seine Konzeption der menschlichen Person als Freiheit, die sich zwar mit all ihren Gesetzmäßigkeiten in die Natur „inkarniert", doch zugleich dieser gegenüber moralisch und normativ souverän bleibt. Sie ist kraft ihrer eigenen Struktur dazu berufen, von sich selbst her, d.h. unabhängig von aller Determination der Gesetze der Natur, durch einen Akt grundlegender Wahl, über das Profil und die Richtung ihres Dynamismus, unter aktiver Beteiligung eben der „schöpferischen Vernunft" (das Selbstverständnis als Akt) frei zu entscheiden (Grundentscheidung) und – ihren eigenen, von der gegebenen Natur unabhängigen – und ihr übergeordneten – Selbstentwurf zu bestimmen (das Selbstverständnis als Resultat des schöpferischen Aktes). Dieser Selbstentwurf und nicht die gegebenen Gesetzmäßigkeiten der Natur hat dann die Rolle des eigentlichen Kriteriums zur inhaltlichen Qualifizierung des sittlichen Werts der nachfolgenden – mit ihm in Einklang stehenden oder von ihm abweichenden – kategorialen, also dem Selbstentwurf gegenüber sekundären, Akte zu übernehmen.

Franz Böckle ergänzt, daß ein solcher Akt schöpferischer Selbstbestimmung des Menschen (Autonomie) nicht nur nicht der Normgebung durch das göttliche Gesetz entgegensteht (Theonomie), sondern auf ihrer Linie liegt. Ist

doch der Akt menschlicher Freiheit in ihr geradezu „präsent", indem er den Willen Gottes des Schöpfers auf den Menschen hin als imago Dei zum Ausdruck bringt, womit in Gott kein Konkurrent menschlicher Freiheit und Autonomie gesehen werden kann, sondern ihr letzter Garant. Folglich steht alles, was der Mensch gemäß einem so verstandenen freien Selbstentwurf tut, von vornherein unter dem Ja Gottes: es ist Ausdruck und Verkörperung „t h e o n o m e r A u t o n o m i e".

Im wechselseitigen zwischenmenschlichen Handeln erfüllt gleichfalls nicht die gegebene Natur den Menschen und ihre Gesetzmäßigkeiten die Rolle eines moralischen Kriteriums sowie eines bestimmenden Faktors für den Inhalt diesbezüglicher Regeln (die Rolle einer „Norm des Sittlichen"), sondern die Selbstentwürfe der einzelnen menschlichen Personen. Diese Selbstentwürfe sollen natürlich nicht außerhalb des Rahmens eines D i a l o g s und nicht ohne Bemühen um einen gesellschaftlich approbierten K o n s e n s erstellt werden. Doch letztlich vermag nichts die einzelnen Subjekte in ihrem ausschließlichen Recht und ihrer Pflicht zu einem f r e i e n Selbstentwurf zu ersetzen, damit auch nicht in der Übernahme ausschließlicher und letzter Verantwortung für die moralische Bewertung der – in diesem Bezugssystem – getroffenen konkreten Entscheidungen. Jeder A k t e i n e r G e w i s s e n s b e u r t e i l u n g ist daher l e t z t e n d l i c h ein par excellence s c h ö p f e r i s c h e r Akt; er ist – sagt Josef Fuchs – ein Akt „kreativen Gewissens".

Das über die moralische R i c h t i g k e i t allgemein-menschlicher, i n h a l t l i c h b e s t i m m t e r H a n d l u n g s n o r m e n entscheidende Kriterium kann ausschließlich die Bilanz eines durch sie verursachten S o l l u n d H a b e n („Güterabwägung") sein (Teleologismus-Konsequenzialismus-Utilitarismus). Diese Bilanz kann – wegen ihres notwendigerweise empirisch meßbaren Charakters – immer n u r e i n a n n ä h e r n d e s, wahrscheinliches, n i e m a l s definitiv eindeutiges, also a u f e i n e u n t r ü g l i c h e W e i s e g e w o n n e n e s E r g e b n i s l i e f e r n. Doch definitiv und untrüglich entscheidet sie über dieses eine: ü b e r d i e U n m ö g l i c h k e i t p r i n z i p i e l l e r F o r m u l i e r u n g i r g e n d w e l c h e r a l l g e m e i n e r, d a s H a n d e l n b e t r e f f e n d e N o r m e n, d i e a u f a b s o l u t e W e i s e, a u s n a h m s l o s, v e r p f l i c h t e n k ö n n e n. Mit der Einführung dieser Art „Güterabwägung" innerhalb der Moraltheologie möchten die Protagonisten ihres Umbaus – hier ist vor allem der Beitrag von Bruno Schüller und Peter Knauer hervorzuheben – einerseits die R a t i o n a l i t ä t menschlicher Handlungen, andererseits deren F r e i h e i t respektiert wissen. „Die Rationalität gebietet, mit der gegebenen Welt zu rechnen: mit ihren Gesetzen und dem System vorsittlicher Güter. Im Namen der Freiheit soll das Subjekt allerdings dieses System seiner Entscheidung unterordnen, kraft derer es (letztendlich es selbst – T. S.) sowohl diesen Gütern als auch den zu ihrer Erlangung erforderlichen Akten Sinn und sittlichen Rang verleiht" (S. 276).

Mit dem soeben erwähnten Vorschlag einer Einbeziehung einer so verstandenen Güterabwägung (Teleologismus-Utilitarismus) in die innere

Struktur des Systems der Moraltheologie verbinden hiermit Theologen, die ihren Umbau im Geiste der transzendentalen Idee „schöpferischer Vernunft" betreiben, die Absicht, eine in der Geschichte der Ethik präzedenzlose Synthese zu bewerkstelligen, nämlich die einer eigenartigen Verbindung des Prinzips der moralischen Gutheit der Intention mit dem Prinzip der moralischen Richtigkeit der Handlung: der Gutheit der Intention, die auf der sich transzendental bestimmenden – also bezüglich der Natur des Menschen normativ souveränen – Freiheit basiert, was aus anthropologischen und ethischen Gründen (und dies wegen der Gefahr eines Naturalismus!) die Möglichkeit prinzipieller Formulierung irgendwelcher inhaltlich bestimmter absoluter, allgemeiner Sittennormen ausschließt; der Richtigkeit einer Handlung aufgrund des Modells einer „Logik des Wollens" im Geiste einer szientistisch-rationalistischen Praxeologie, die gleichfalls absolut – diesmal aus epistemologischen Gründen (Empirismus) – die Möglichkeit prinzipieller Formulierung irgendwelcher inhaltlicher sittlicher Absolute ausschließen muß; mehr noch: sie muß im Namen einer so verstandenen Rationalität vor sämtlichen Autoritäten (Ideologie, Totalitarismus) warnen, die für sich das Recht ihrer Verkündigung beanspruchen. Hier kann und muß ergänzt werden, daß auf diese Weise erstmals in der Geschichte eine Art Bündnis der Ethik eines J. P. Sartre (in dem nicht nur A. Szostek das letzte Bindeglied der anthropologischen „kopernikanischen Wende" Kants sieht), der jedoch namens der Bejahung des Menschen im Rahmen der Ethik für die Kategorie (Autorität) eines Schöpfers des Menschen (als Freiheit par excellence) keinen Platz sieht, mit der Ethik eines H. Reichenbach und K. Popper, die eine radikale Eliminierung jeder menschlichen Autorität verlangt, die – auf den Spuren von Sokrates – bemüht wäre, sich auf die Vernunft zur Rechtfertigung inhaltlicher sittlicher Absolute zu berufen. Rahner, Auer und Böckle haben nämlich deutlich gemacht, daß die Ethik eines Sartre gar nicht dessen Furcht vor einem Schöpfer des Menschen zu wecken braucht, hat er doch den Menschen mit einer transzendental verstandenen Freiheit ausgestattet und nicht mit einer Freiheit, die auf der Fähigkeit beruht, eine ihm mit dieser Freiheit gegebene Wahrheit eines ihn (kategorial) bestimmenden Natur-Wesens annehmen zu müssen. So müssen die anthropologisch-ethischen Gründe (der transzendentalen Freiheit) und die epistemologischen (einer szientistisch verstandenen Vernunft) in der Ethik gar keinen Gegensatz bilden: sie treffen und ergänzen sich harmonisch im Ausschluß der Möglichkeit inhaltlicher „sittlicher Absolute". Die Proklamation eines einzigen Absoluten, wie es die transzendental verstandene (per definitionem mit der Person identische) Freiheit ist, schafft erstmals in der Geschichte die präzedenzlose Chance einer Symbiose der „schöpferischen Vernunft" mit der „szientistischen Vernunft" in der Ethik. Eine Moraltheologie, die die Möglichkeit dieser Symbiose wahrnahm und sie in ihrem eigenen Rahmen offeriert, kann damit rechnen, sowohl seitens der von der Faszination der „kopernikanischen Wende" in der Anthropologie Kants beeindruckten Philo-

sophen als auch vom modernen, gewöhnlich der kritischen Nüchternheit eines Denkens in den Kategorien der Wissenschaft respektvoll gegenüberstehenden Menschen akzeptiert zu werden. Haben wir es hier nicht mit einer Moraltheologie, die der Herausforderung heutiger Zeit gewachsen ist, zu tun?

Wie beurteilt der Leser die Studie von A. Szostek am Ende des II. Kapitels, womit der Autor sie eigentlich hätte beenden können?

Vor allem gelang A. Szostek etwas, was nur selten den Partnern einer philosophischen Auseinandersetzung gelingt: er hat die Positionen der besprochenen Autoren in einer Weise vorgestellt, die – wie zu vermuten ist – auch deren eigener voller Zustimmung gewiß sein kann. Sie können sich in dieser Präsentation selbst wiederfinden. Ihm gelang es gleichfalls, seine Leser von der Tragweite der geradezu revolutionären Bedeutung der von ihnen unternommenen Bemühung zu überzeugen; vor allem vermochte er es, die innere Logik der Idee aufzuzeigen, die ihr Werk bestimmt, dazu die intellektuelle Kunst und Konsequenz derer, die sich von ihr leiten lassen. Man kann sagen, daß neben der nüchternen Analyse der vorgelegten Idee A. Szostek seine Bewunderung für die Konsequenzen und Leistungen der besprochenen Autoren durchblicken läßt, eine Bewunderung, die sich auch dem Leser dieser Untersuchung mitteilt.

Zu dem Respekt von der inneren, das Konzept bestimmenden Logik sowie gegenüber den sich von ihr leiten lassenden Baumeistern der „neuen Moraltheologie" gesellt sich beim Autor jedoch auch eine wachsende Unruhe, die sich in dem Maße steigert, in dem immer weitere Konsequenzen, wie sie sich unvermeidlich aus der das gesamte Werk des Umbaus bestimmenden Ausgangsprämisse ergeben, deutlich werden – vom Autor selbst ans Licht gebracht. Diese Beunruhigung wächst bis zu dem Punkt, an dem diese Konsequenzen ihre destruktiven Kräfte freisetzen und geradezu erschrecken lassen. Diese Konsequenzen lassen sich letztlich auf eine einzige zurückführen: auf den radikalen Subjektivismus einer im Geiste der Idee „schöpferischer Vernunft" rekonstruierten Moraltheologie.

Die Darlegung dieser Konsequenzen und die an die Adresse der Autoren eines Umbaus der Moraltheologie gerichtete Frage nach der Bereitschaft, namens dieser selben Konsequenz ihre gesamten Kosten zu tragen, widmet der Autor das III. und zugleich letzte Kapitel seines Werkes mit der Überschrift: „E t h i s c h e r S u b j e k t i v i s m u s d e r «n e u e n M o r a l t h e o l o g i e» u n d s e i n e a n t h r o p o l o g i s c h e n G r u n d l a g e n".

Der Kern der Kritik der vorgelegten Konzeption läßt sich letztlich, wie ich meine, in folgende Alternative fassen: akzeptiert man die „schöpferische Vernunft" als Ausgangsprämisse, dann muß man sich in Namen der Logik e n t w e d e r ü b e r a l l e K o n s e q u e n z e n i m k l a r e n s e i n (und nicht nur über bestimmte, ausgewählte) und – im Namen derselben Logik – sich auch dazu b e r e i t f i n d e n, s i e a l l e z u b e j a h e n, o d e r aber man muß die Ausgangsprämisse einer g r ü n d l i c h e n R e v i s i o n u n t e r z i e h e n. Tertium non datur nisi tertium confusionis.

Es gibt kein Tertium. Insbesondere nicht in Form einer Berücksichtigung – lediglich in anderer Hinsicht für be-

stimmte Ursachen – gewünschter Konsequenzen, während weniger erwünschte oder auch unbequeme Konsequenzen – wieder für bestimmte Ursachen – unberücksichtigt bleiben.

Und so ergibt sich aus der in logischer Konsequenz mit der „anthropologischen Wende" gebundenen Idee „schöpferischer Vernunft" eine Zurückweisung der Möglichkeit prinzipieller Formulierung irgendeiner allgemeinen, inhaltlich bestimmten, absolut geltenden sittlichen Handlungsnorm. Alle Normen valent solum ut in pluribus numquam semper et pro semper; („malum necessarium" in bezug auf inhaltlich bestimmte Handlungen ist eine Fiktion). Aus dieser selben Idee folgt jedoch auch eine Reihe anderer Konsequenzen, die ihre Protagonisten ebenfalls – im Namen des Respekts gegenüber der Logik – wahrnehmen und bejahen sollen, wie etwa die, daß dann jede Handlung, zu der ihr gemeinsamer Partner seinen Konsens ausdrückt, per definitionem eine sittlich gute und sittlich richtige Handlung wird, unabhängig von ihrem Inhalt. Als Beispiel kann man die diesbezüglichen Partnerbeziehungen Homosexueller anführen.

Der Autor krönt seine Studie mit einem Appell an seine Partner, mit der ihnen eigenen Logik und Kühnheit fortzufahren, sei es, daß sie alle Konsequenzen, wie sie die Idee „schöpferischer Vernunft" impliziert, restlos bejahen, sei es, daß sie eine grundsätzliche Modifizierung der Idee vornehmen, auf die die betreffenden Konsequenzen letztlich zurückgehen, wenn man sie schon nicht für bestimmte Ursachen bejahen wollte. Dieses „Entweder-Oder" des Autors seinen Fachkollegen gegenüber, mit denen er sich in seiner wissenschaftlichen Arbeit auseinandersetzt, ist sowohl ihr Kern als auch ihr Hauptergebnis.

A. Szostek bietet darüber hinaus seinen Partnern Hilfe in Form einer Liste anderer, verborgener bzw. unaufgehellter Konsequenzen der Idee „schöpferischer Vernunft" an. In ihr finden sich außer der bereits erwähnten Rolle des Konsens als Instanz aufgrund wahrheits- und normschöpferischer Definition (die bislang in der Geschichte unbekannte Form des Subjektivismus) mindestens noch zwei bemerkenswerte Positionen:

1. Unvermeidlich wird man auf Gewalt (Kraft) zurückgreifen müssen, um den eigenen Selbstentwurf in der Situation eines Konflikts mit dem Selbstentwurf einer anderen Person verwirklichen zu können (nach Ausschöpfung sämtlicher Mittel der Überredung), was einer moralischen Rechtfertigung des Grundsatzes gleichkommt: Plus vis quam ratio – Bejahung von Gewalt zugunsten der Freiheit im Namen ihrer Bejahung.

2. Notwendigerweise kommt es dazu, den Leib, das leibliche Leben, außerhalb des Wesens (der Definition) menschlicher Person zu lokalisieren, trotz ihrer deklarierten „Verleiblichung", um nicht „die transzendental freie Selbstbestimmung der menschlichen Person" als wesentliche Unabhängigkeit dem „Diktat eines kategorialen sittlichen Absoluten" in Form einer Norm zu unterwerfen, welche eine absolute Unantastbarkeit des Lebens einer (schutzlosen) Person im Namen der ihr (dann) als einer menschlichen Person gebührenden Bejahung (Dualismus).

Eine nicht weniger wertvolle Leistung der Untersuchung von A. Szostek sehe ich darin, daß er auf das Ungenü-

gen der anthropologischen Vision K. Rahners aufmerksam macht, dem Phänomen der Selbstlosigkeit eines sittlich Guten (der selbstlosen personalen Liebe) gerecht zu werden, wie es aus der für diese Theorie prinzipiellen (Selbst-)Verschließung des Subjekts in dem Bereich seiner eigenen Immanenz folgert. Das Wesen dieser Kritik läßt sich darauf zurückführen, daß die mit der Idee „schöpferischer Vernunft" operierenden Autoren die Freiheit als Selbstabhängigkeit eo ipso auf den absoluten axiologischen Gipfel heben und sie dadurch selbst (und sich selbst) unabdingbar von der einzigen Ebene stoßen, auf der sie (und ihr Subjekt) mit der kategorischen (d.h. authentisch sittlichen) Pflicht kollidieren kann (und wo sie auch faktisch kollidieren); und folglich von dem Bereich, wo sich allein ein selbstloses Handeln konstituieren läßt, also auch das sittlich Gute (oder aber das sittlich Böse) eines Handelns als Anerkennung (bzw. Verwerfung) – mittels eines Wahlaktes – der Wahrheit über das Gute an sich: a f f i r m a b i l e, also der Wahrheit als diese Instanz (Größe, Wert), die sowohl vom Akt der Freiheit als auch vom Akt der Vernunft völlig unabhängig ist. Das sein Handeln mit dem letztlich eigenen Selbstentwurf in Einklang bringende Handlungssubjekt stimmt dieses letztendlich mit seinem eigenen – den Selbstentwurf konstituierenden – Willensakt ab. Es verschließt sich somit selbst – und bleibt so in der Logik seines Wollens eingeschlossen, d.h. im Bereich dessen, was gewollt oder höchstens gewollt werden kann: a p p e t i b i l e. Diese Form einer Logik des Wollens läßt sich auf verschiedene Weisen interpretieren (unter Anwendung verschiedener Begriffe sowohl eines autonomischen Deontologismus als auch eines Eudämonismus sowie verschiedener ihrer Kombinationen), wobei jedoch klar ist, daß keine von ihnen der Ethik gemäß ist. Eine Ethik ist nur möglich, wenn das Handlungssubjekt – kraft seines eigenen Erkenntnisaktes – außer dem, daß es selbst frei ist, mindestens noch eine einzige es ebenso wesentlich mitkonstituierende Wahrheit über sich wahrnimmt. Nur so ist ein affirmabile überhaupt möglich und damit auch die Ethik. Die kritischen Bemerkungen, die der Autor zu Recht gegen Rahner fallen läßt, beziehen sich ex aequo auf den für seine Balance zwischen Deontonomismus und Eudämonismus bekannten Böckle bezüglich seiner Konzeption einer in die Idee „theonomer Autonomie" eingebundenen Freiheit: das alles sind Wortgeplänkel auf einem Vorfeld authentischer Moral, also „jenseits von Gut und Böse", um die es in der Ethik einzig und allein geht (oder, wenn man will: „unterhalb des Guten und Bösen", die uns in der Ethik einzig und allein interessieren), und doch: um ihretwillen allein lohnt es sich überhaupt, Ethik zu betreiben.

Es scheint, daß A. Szostek in seiner Studie manches noch hätte deutlicher artikulieren können – läßt sich doch aus dem in dieser Arbeit investierten Kapital manches an Prozenten abschöpfen.

Er könnte sich z. B. auf deutliche Weise um die Formulierung der These mühen, daß der Standpunkt, der absolut die Möglichkeit inhaltlich bestimmter, absolut verpflichtender Normen negiert, bereits in sich selbst (!) die Negation (einer richtigen Auffassung) des ethischen Grundprinzips (der Definition eines sittlich Guten und sittlich Bösen sowie eines sittlichen Sollens) impliziert; oder, vice versa, daß die richtige Erfassung des ethischen Grundprinzips

(die richtige Formel des Personalismus) bereits in corpore suo zumindest manche inhaltlich absolut geltenden Sittennormen enthält. Es scheint, daß eine entsprechende Akzentuierung die Antwort auf die reichlich provokante These von B. Schüller wäre (die von Böckle wiederholt wurde), daß es einer eigenen Wissensquelle bedarf, um – unter Anerkennung des Personalismus als bereits gültiges ethisches Grundprinzip – irgendeine inhaltlich bestimmte Handlungsnorm formulieren zu können.

Es scheint auch, daß A. Szostek im philosophischen Diskurs mit den Theologen die oben erwähnte Liste logischer, sich aus der Idee „schöpferischer Vernunft" ergebenden Konsequenzen noch um die in diesem Kontext bedeutsame Schlüsselfrage nach der Möglichkeit – und dem Charakter – der moralischen Veruntreuung der – so verstandenen – Person an sich selbst (Selbstveruntreuung), also eines par excellence moralischen Verrats, hätte ergänzen können. Und schließlich – der Logik dieser Frage folgend – hätte der Autor die Theologen noch nach der Möglichkeit des Verrats der so verstandenen Person Gottes fragen können und sollen, also nach der Möglichkeit der Sünde. Hier taucht nämlich die Frage auf: unterscheidet sich nicht der Engel, zu dem Rahner den Menschen gemacht hat, von gewöhnlichen Engeln darin, daß er im Vollzug seiner Freiheit im Akt der Verherrlichung seines Schöpfers sich nicht wesentlich von den Engeln unterscheidet, die ihre Freiheit dadurch vollziehen, daß sie ihre Selbstabhängigkeit auch gegen ihren Schöpfer erheben? Es sind dies zwar der Art nach zwei verschiedene, doch moralisch äquivalente Verwirklichungsformen von Selbstabhängigkeit! Die an jene Theologen, die – auf der Basis der Rahnerschen Vision der menschlichen Person – die Moraltheologie aufbauen, adressierte Kernfrage lautet somit: Ist der Mensch zur Sünde fähig? Und weiter: Macht die auf der Idee „schöpferischer Vernunft" basierende Theologie nicht das Erlösungswerk „überflüssig"?

Lublin, 1 I 1989

ANMERKUNGEN

[1] A. Szostek: *Natur-Vernunft-Freiheit. Philosophische Analyse der Konzeption „schöpferischer Vernunft" in der zeitgenössischen Moraltheologie*, Frankfurt am Main; Bern; New York; Paris: P. Lang, 1992 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie; Bd. 447) Urspr.: *Natura-rozum-wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Lublin, Universitätsverlag KUL, 1989, Roma 1990[2].

[2] Ihre gekürzte Fassung veröffentlichte der Autor in dem Aufsatz: *Etyka jako nauka empiryczna w ujęciu T. Czeżowskiego i T. Kotarbińskiego* (*Ethik als empirische Wissenschaft im Verständnis von T. Czeżowski und T. Kotarbiński*), „Roczniki Filozoficzne" 19/1971, Heft 2, S. 43-57.

[3] Vgl. auch auf Deutsch in: K. Wojtyła, A. Szostek, T. Styczeń, *Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*, Kevelaer 1979, S. 69-110 (poln. *Pozycja osoby w strukturze moralności*, „Roczniki Filozoficzne" 24 (1976) Heft 2, S. 41-62).

[4] Verteidigt im Jahre 1978, herausgegeben von Redakcja Wydawnictw KUL (Universitätsverlag der KUL) im Jahre 1980. Vgl. auch auf Deutsch in verkürzter Form *Teleologismus und Anthropologie*, in Karl-Heinz Kleber u. Joachim Piegsa (Hrsg.), *Sein und Handeln in Christus: Perspektiven einer Gnadenmoral*, St. Ottilien: EOS Verlag, 1988, S. 101-115.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

Andrzej PÓŁTAWSKI

ZU EINER PHÄNOMENOLOGISCHEN BEGRÜNDUNG DER PERSONALISTISCHEN METAPHYSIK*

Das Erscheinen des letzten, nun schon des achten Buches von Josef Seifert[1], des österreichischen Philosophen und Rektors der Internationalen Akademie für Philosophie in Liechtenstein, stellt in der zeitgenössischen Geschichte des christlichen Denkens ein wichtiges Ereignis dar. Der Verfasser setzt sich das anspruchsvolle Ziel einer Erneuerung und phänomenologischen Begründung der klassischen Metaphysik als einer „Wissenschaft vom wahren Seienden, als Ousiologie, Aitiologie, Agathologie und Personologie"[2] im Geiste des Personalismus.

Diese Arbeit wurde im Auftrage des Centro di Ricerche di Metafisica an der Universität Sacro Cuore in Mailand geschrieben und dann von Rocco Buttiglione übersetzt, der auch eine umfangreiche, fast 70 Seiten zählende Einführung dazu schrieb; außerdem enthält die Erstauflage ein Namensverzeichnis und ein analytisches Inhaltsverzeichnis. Der Text der Abhandlung gliedert sich in vier Teile, die insgesamt in 15 Kapitel eingeteilt sind.

Der erste Teil *Zu einer neuen Rückkehr zum Ding an sich. Die Phänomenologie als Noumenologie. Prolegomena zu einer Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ist der Begründung der Phänomenologie als einer zu metaphysischer Erkenntnis führenden philosophischen Methode gewidmet. Der Verfasser stellt hier, in einer gewissen Parallelität zu den Arbeiten von Karol Wojtyła, die Rolle der Phänomenologie als einer nicht notwendigerweise mit Husserls transzendentalem Idealismus verbundenen philosophischen Methode vor; mehr noch, diesem Idealismus liegt eher ein Nichthinausführen der Beschreibung unmittelbarer Gegebenheiten, die doch den Ausgangspunkt jeglicher phänomenologisch begründeten Philosophie ausmachen sollte, und ihre ungenügend klare Analyse zugrunde. Das Hauptmotiv für die Verwendung der phänomenologischen Methode ist Seifert zufolge die Notwendigkeit der Vermeidung eines die Natur der Gegenstände durch Versuche des Aufzeigens, sie seien etwas anderes als sie wirklich sind, verfälschenden Reduktionismus; die sorgfältige, phänomenologische Beschreibung unmittelbarer Daten dient hier dem Vordringen zu „Sachen an sich" und ermöglicht so ein korrektes Aufbauen der Metaphysik mittels der Erkenntnis per causas.

Diese Problematik entfaltete Seifert in einem früher auf Englisch veröffentlichten Buch[3], und der besprochene Teil der Arbeit stellt eine Zusammenfassung dieses Werkes dar.

Der zweite Teil *Das Seiende als Seiendes und seine Offenheit für das absolut Seiende* behandelt die Problematik der Transzendentalien und der reinen Vollkommenheiten. Der Verfasser bemüht sich darum, die Realität der Transzendentalien als eine Grundstruktur des Seienden und als Schlüssel

zu seinem Verständnis aufzuzeigen. Seiferts Ausgangspunkt ist hier die platonische Tradition – von Augustinus über Anselm und Bonaventura bis zu Duns Scotus, was seinen theoretischen Weg von dem Karol Wojtyłas unterscheidet, der eher von thomistischen Positionen ausging. Seifert vertritt die Einheit der Philosophie, vor allem aber die Einheit der Metaphysik im klassischen Sinne dieses Wortes, und beruft sich in seinen Ausführungen immer wieder auch auf die Anschauungen des heiligen Thomas. Auf dem Gebiet der Metaphysik des Seienden als solchen betont der Verfasser jedoch vor allem die Lehre von den „reinen Vollkommenheiten" und ist bemüht, diese zu entfalten, wobei er auf ihre Erarbeitung durch Duns Scotus zurückgreift.

Die „reine Vollkommenheit" zeichnet sich dadurch aus, daß man sie ohne Widerspruch sowohl einem endlichen als auch einem unendlichen Seienden als solchem zuschreiben kann, sowie daß es immer besser ist, sie zu besitzen als sie nicht zu besitzen oder eine Natur zu haben, die mit einer reinen Vollkommenheit unverträglich ist. Die reinen Vollkommenheiten sind also ihrer Natur nach ein i d q u o m a i u s n i h i l c o g i t a r i p o s s i t, etwas worüber hinaus nichts größeres denkbar ist – es sei denn ihre unendlich vollkommene Realisierung. Die Entwicklung einer Theorie der reinen Vollkommenheit und den Versuch einer Lösung der Aporien, zu denen sie führen könnte, realisiert Seifert im Rahmen einer scharfsinnigen Diskussion über die Problematik der Analogie. Er versteht die Doktrin von den reinen Vollkommenheiten als Schlüssel zum Verständnis des Seienden als Seienden und formuliert die Theorie des endlichen Seienden und des vollkommenen Seienden neu, bis er schließlich – wie Buttiglione es formuliert – zu einer Ablehnung der Konzeption einer rein formalen Ontologie im Sinne Husserls gelangt.

Der Titel des dritten Teils lautet: *Zu einer klassischen und personalistischen Metaphysik. Die Metaphysik als Wissenschaft vom wahren Seienden: als Ousiologie, Aitiologie, Agathologie und Personologie.* Hier haben wir es mit dem – wie Buttiglione unterstreicht – neuartigsten und wichtigsten Teil des Werkes zu tun. Der Verfasser entwickelt hier die Problematik der um den Begriff der Person konzentrierten Metaphysik. Ähnlich wie Karol Wojtyła betont Seifert dabei, daß gerade die Person das grundlegende unmittelbare Gegebene unserer Erfahrung darstellt. Personsein ist – dem Verfasser zufolge – eine reine Vollkommenheit. Buttiglione schlägt eine Verstärkung dieser Feststellung vor: die Person ist die reine Vollkommenheit par excellence. Die Erneuerung und Würdigung sowie die Entfaltung der Doktrin von den reinen Vollkommenheiten soll ja vor allem der „Erklärung" dieser Tatsache dienen, d.h. dem Aufzeigen des Wesens der Person als des Seienden, durch das eine Metaphysik der Substanz, des Guten und der Kausalität erst vollendet werden kann und das selbst im vollkommensten Sinne seiend ist. Kein apersonales Wesen, keine Idee, kein Prinzip, kein Ding kann höher sein als die Person, ohne selber Person zu sein.

Der vierte Teil ist der umfangreichste; er umfaßt mehr als ein Drittel des Gesamttextes und trägt den Titel *Vom endlichen zum ewigen Sein. Die Metaphysik als Wissenschaft vom ersten Prinzip und vom absolut höchsten Seienden.* Er ist im erheblichen Ausmaß dem ontologischen Gottesbeweis gewid-

met. Der Verfasser stellt diesen jedoch nicht den „fünf Wegen" des heiligen Thomas entgegen, sondern er behandelt den ontologischen Beweis – Buttigliones Formulierung gemäß – gewissermaßen als die Krönung und Zusammenfassung des gesamten metaphysischen Bemühens und damit auch der thomistischen „fünf Wege", deren ersten er im Sinne einer Metaphysik von Zeit und Ewigkeit denkt und deren dritten und vierten er ausführliche Kapitel widmet. Dabei denkt er die „tertia via" im Lichte seiner personalistischen Metaphysik als Beweis für ein zugleich notwendig existierendes und freies personales Wesen. Den vierten Weg interpretiert er im Licht seiner Metaphysik der reinen Vollkommenheiten als tiefsten thomistischen Beweis für Gott als ein Wesen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann und das deshalb auch Person sein und alle reinen allgemeinen und personalen Vollkommenheiten (wie Bewußtsein, Erkenntnis, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte) besitzen muß.

Die europäische Philosophie hat sich in ihrer christlichen Hauptströmung gleichsam in dialektischer Spannung und gleichzeitig in wechselseitiger Ergänzung zum platonisch-augustinischen Zweig, der eher auf das menschliche Innere ausgerichtet war, und zum aristotelisch-thomistischen Zweig, der eher von der Außenwelt, vom Kosmos ausgeht, entwickelt. Wenn man auch von einem Fortschritt dieser Philosophie sprechen kann – was wohl im Prinzip außer Zweifel steht – so ist dieser doch nicht nur eine Folge des Sich-Berufens der Nachfolger auf Plato oder Aristoteles, sondern auch der Tatsache, daß die Philosophen beider Richtungen sich auf die Errungenschaften ihrer Vorgänger stützten und dann im Ergründen der Geheimnisse beider Aspekte der uns in zwei Erfahrungen, der inneren und der äußeren, gegebenen Wirklichkeit weitergingen und bemüht waren, vom Gesichtspunkt der angenommenen Orientierung aus eine kohärente Vision bzw. ein kohärentes Modell dessen zu erstellen, was existiert.

Seiferts Arbeit ist gleichsam im Zentrum der Problematik der christlich inspirierten Philosophie selbst angesiedelt und nimmt einen ausführlich begründeten Standpunkt zu den Schlüsselfragen dieser Philosophie ein: zum Wesen der Philosophie, ihrem Gegenstand und ihrer Methode, ihrem Verhältnis zur religiösen Erfahrung und zur Offenbarung sowie zu den Beweisen der Existenz Gottes. Buttiglione ergänzt sie auf bedeutsame Weise, wenn er im einführenden Essay die Vorläufer und den Ort der Betrachtungen des Verfassers in der Geschichte des philosophischen Denkens und in der zeitgenössischen Diskussion aufzeigt. Er versucht, das Werk innerhalb der Strömung der österreichischen Philosophie zu lokalisieren, und skizziert dessen Verbindungen und Analogien zum italienischen Denken. Buttiglione zeigt auch bestimmte Richtungen auf, in denen seiner Ansicht nach Seiferts Analysen ergänzt werden sollten; außerdem stellt er gewisse strittige Fragen dar und macht kritische Anmerkungen. Daher muß Buttigliones Einführung ebenfalls als ein wichtiger Beitrag zur behandelten Problematik anerkannt werden.

Die Phänomenologie des 20. Jahrhunderts knüpfte – vor allem in den Arbeiten ihres Initiators Edmund Husserl – an die epistemologische Tradition der Philosophie der Neuzeit an und war bemüht, eine Philosophie zu schaffen, die sich auf die immanente Analyse der Erlebnisse gründet und auf den Primat logisch-mathematischer Begriffe einge-

stellt ist. Der Philosoph, der diesen Primat dem sittlichen Bereich zuerkannte, war Max Scheler. Er betonte die Bedeutung der Liebe in der Moral und in der Erkenntnis und fand zugleich in der Gewißheit der Existenz des anderen, mit dem mich Liebe verbindet, ein Fundament für den Realismus, den Husserl im transzendentalistisch verstandenen reinen Erkenntnisbereich nicht finden konnte. Jedoch erwies sich der „Emotionalismus", der Scheler zufolge die Wahrnehmung der Welt der Werte auch im Bereich der unmittelbaren Erfahrung ermöglicht, nicht als ausreichend, um die Werte mit der realen Welt, mit dem Bereich ihrer Realisierung im konkreten, realen Handeln, das über das bloße Erleben hinausreicht, zu verbinden. Scheler verstand das Problem der Metaphysik ähnlich wie der heilige Augustinus und suchte nach dem Fundament der Welt, in der wir leben, einer nicht nur in den Kategorien der Existenz, sondern auch der Werte verstandenen Welt, womit er den kantianischen Weg des Zuganges zum „Ding an sich" durch die Moral – als einen den auf das menschliche Innere, auf den homo interior, ausgerichteten phänomenologischen Analysen zugänglichen Bereich – für das zeitgenössische Denken öffnete; doch er vermochte sich nicht ausreichend vom Subjektivismus zu befreien. Diese Aufgabe fiel im Rahmen der phänomenologischen Strömung der zeitgenössischen Philosophie Dietrich von Hildebrand zu, der Seiferts Lehrer war. Obzwar er das erkenntnistheoretische und anthropologische Fundament der moralischen Existenz des Menschen aufzeigte, entwikkelte von Hildebrand jedoch in seinen Schriften die Metaphysik nicht. Seifert hatte als einer seiner nächsten Schüler und Freunde auch zu unveröffentlichten Manuskripten seines Lehrers Zugang und kannte seine 1964 in Salzburg gehaltenen Vorlesungen zur cogito-Problematik, zur Theorie der Erkenntnis und der Metaphysik der Person, und er hatte sich im besprochenen Werk die Aufgabe gestellt, eine Metaphysik im Einklang mit den der Hildebrandschen anthropologischen Ethik zugrundeliegenden Einsichten herauszuarbeiten. „Essere e persona" ist also der Vorschlag einer neuen philosophischen Synthese, wobei selbstverständlich beide Erfahrungen des Menschen, die äußere und innere, berücksichtigt werden, wobei letzterer jedoch entschieden der Vorrang eingeräumt wird, was vollkommen mit dem von Karol Wojtyła in einer seiner letzten philosophischen Äußerungen vor seiner Wahl zum Papst zum Ausdruck gebrachten Ruf harmonisiert, daß „in dieser Erkenntnisanstrengung ständig «dem Unreduzierbaren» mehr Raum gelassen werden muß, daß ihm gleichsam ein gewisses Übergewicht im Denken über den Menschen gegeben werden muß"[4], wobei unter dem „Unreduzierbaren" eben die personale Subjektivität des Menschen verstanden wird, die allein in der inneren Erfahrung vom Ursprung her zugänglich ist.

Die Anthropologie bzw. Metaphysik, die die moraiische Erfahrung als ihren grundlegenden Ausgangspunkt versteht, besitzt von Natur aus entscheidende Bedeutung nicht nur für die Ethik, sondern auch für die Moraltheologie. Einen der von D. von Hildebrand herausgearbeiteten Grundbegriffe, der in der zeitgenössischen Methodologie schon eine lange Geschichte besitzt, bildet die sogenannte „Grundhaltung". Der Philosoph behauptet, daß die positive Reaktion auf den Wert keinen episo-

dischen Charakter haben kann, sondern daß ihr eine gewisse dauerhafte Grundlage und Wahl dessen zugrunde liegen muß, was sittlich gut ist: das Subjekt muß entsprechend eingestellt sein, um zum Erkennen und Anerkennen des Wertes und zur Übernahme der Pflicht fähig zu werden, die dieser Wert mit sich bringt. Buttiglione verweist darauf, daß die deutsche Phänomenologie auf diese Weise im Verlauf seiner phänomenologischen Analysen den Weg durchschreitet, auf dem der heilige Thomas die Konzeption der Tugend als habitus schuf, und die Notwendigkeit einer Wahl betont, die auf einer tieferen Ebene geschieht als derjenigen der einzelnen, konkreten kategorialen Entscheidungen: daß er sich daher auf diese Weise dem ontologischen Kern der Person und seiner Einstellung auf das „Gutsein" annähert, einer Einstellung, die durch reale und konkrete gute Taten zur sittlichen Entfaltung des Menschen als Person führt. Hier entsteht eine Situation, die Buttiglione als „dialektischen Zirkel" bezeichnet: einerseits haben wir es hier mit der Faszination durch den Wert (prinzipiell: durch die Würde und Schönheit des anderen als Person) auf dem Niveau der unmittelbaren, aktuellen Erfahrung zu tun, andererseits mit der Grundhaltung auf der tieferen Ebene der prinzipiellen Einstellungen des Subjekts, und beide bedingen einander wechselseitig; denn man kann nicht, wie von Hildebrand unterstreicht, in der Grundeinstellung der Wahl des Guten verharren, wenn man zugleich die Verwirklichung desselben in der konkreten kategorialen Situation verweigert. Der so verstandene sittliche Wert ist also immer mit der Anerkennung des „materialen", konkreten und objektiven Wohls verbunden, das weder nur rein formal ist noch sein ganzes Fundament im Subjekt selbst hat. Man kann z. B. nicht auf dem grundlegenden Niveau die Liebe wählen und zugleich jemanden in einer konkreten Lebenssituation physisch töten.

Die Tatsache der späteren ausführlichen Beschäftigung mit dem Thema der Grundhaltung bei gleichzeitiger Negierung ihres engen Zusammenhanges mit konkreten kategorialen Normen durch verschiedene Varianten der konsequentionalistischen Ethik und der Situationsethik, die von vielen zeitgenössischen Moraltheologen vertreten werden, macht die Frage des richtigen Verständnisses dieser Wahl (dieser Grundstellung und Grundhaltung) zu einem der Hauptgegenstände der Diskussion in der zeitgenössischen Moraltheologie. Die Situationsethik interpretiert diese Wahl kantianisch, womit sie die ethische Welt der Person gleichsam von der realen äußeren Wirklichkeit trennt. Ihr Verständnis bei von Hildebrand und seinen Schülern widersetzt sich sowohl einem falschen legalistischen Objektivismus als auch dem ethischen Subjektivismus im traditionellen Sinne des Wortes, denn die von Hildebrand entwickelte Moral ist zwar eine völlig objektive Ethik, die aber zugleich ganz das menschliche Subjekt berücksichtigt, wobei – ähnlich wie bei Karol Wojtyla – die objektive Realität dieses Subjekts, seiner Freiheit, seiner Grundhaltung und seiner Handlungen betont wird[5]. Seiferts Arbeit ordnet und entfaltet die Grundlagen dieses subtilen und zu seinem Verständnis gehörige Mühe erfordernden Standpunktes und besitzt daher auch für die Moraltheologie grundlegende Bedeutung.

Die Kürze dieser Rezension erlaubt uns nicht, alle wichtigen und fesselnden Probleme im Zusammenhang mit Seiferts Buch zu betrachten. Daher möchte

ich mit Buttigliones Feststellung schließen: dieses Buch ist „ein Meilenstein auf dem Wege, der zur Neuentdeckung der Metaphysik in der gegenwärtigen Zeit führt, sowohl durch die Kühnheit, mit der es sich allgemein anerkannten Mythen widersetzt, als auch durch die kritische Treue zu einer langen Tradition, die nicht nur dargelegt, sondern leidenschaftlich erneuert wird, und schließlich durch den hartnäckigen Willen, sich an «die Sache selbst» (das «Ding an sich») zu halten, und dieser Wille ist doch das eigentliche Wesen dieser Philosophie"[6].

ANMERKUNGEN

* J. Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Übersetzung und Einführung von R. Buttiglione, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1989, 622 Seiten.

[1] J. Seifert wurde 1945 in Salzburg geboren; er ist den Lesern von „Ethos" 1 (1988) Nr. 2/3 mit dem Artikel *Wahrheit und Transzendenz des Menschen* kein Unbekannter mehr. Die in der hier besprochenen Arbeit enthaltene erklärende Bibliographie seiner Arbeiten nennt neben den erwähnten acht Büchern 56 Artikel.

[2] Aus dem Titel des dritten Teils des Buches.

[3] J. Seifert, *„Back to Things in Themselves". A Phenomenological Foundation of Classical Realism*, Boston-London 1987, 364 Seiten.

[4] *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku* (*Die Subjektivität und „das Unreduzierbare" im Menschen*), „Ethos" 1 (1988) Nr. 2/3, S. 25f. (Englische Version des Artikels: *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „Analecta Husserliana" 7 (1978) S. 107-114). Hervorhebung im Original.

[5] *Essere e persona*, *Einführung*, S. 31 ff.

[6] Ebd., S. 75.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

Jerzy BAJDA

ZUM SCHUTZ DES PERSONALISTISCHEN WERTES DER FAMILIE

1. DIE PERSONALISTISCHE SICHT DER FAMILIE

Das erste der beiden in dieser Rezension besprochenen Bücher von Rocco Buttiglione *L'uomo e la famiglia* (*Der Mensch und die Familie*)[1] stellt den ehrgeizigen Versuch einer Philosophie der Familie dar. Vom Beginn der Lektüre an ist klar, daß der Verfasser beide Seiten des Verhältnisses Mensch – Familie philosophisch behandeln will, ohne sich auf die ausgetretenen Pfade der Psychologie oder Soziologie zu begeben. Gleichzeitig ist von Anfang an klar, daß es sich dabei um eine personalistische, im Kontext der christlichen Kultur gestaltete Philosophie handelt. Der vorgeschlagenen Synthese zufolge wird die Familie dann zum Gegenstand der philosophischen Erkenntnis, wenn sie als die fundamentale Dimension der Existenz der Person verstanden wird. Die Entstehung der Person ist außerhalb der Beziehung des Geborenwerdens, d.h. eines absoluten Geschenks, nicht völlig verständlich. Diese Beziehung bildet die Grundlage für das Verständnis dessen, daß die Existenz der Person innerlich offen und auf die Existenz anderer Personen bezogen ist. Davon leitet sich die besondere Personengemeinschaft ab, die von den im bräutlichen Geschenk der Eheleute verwurzelten Banden zusammengehalten wird.

Die personalistische Sicht der Familie führt konsequent zu einer Rückinterpretation: zum Verständnis der Person im Lichte der Familie. Diese Sicht der Familie wird schon in der Einführung des Buches grundlegend geschildert und im Verlauf der weiteren Analysen bestätigt und entfaltet, die in den Kapiteln über die Liebe, den Tod, die Arbeit und die Geschichte enthalten sind.

Zur Konstruktion seiner Synthese gelangt der Verfasser auf zweifache Weise. Eine stellt den phänomenologischen Weg dar, der zur Feststellung der auf das menschliche Subjekt sowie auf die Liebe auf ihren einzelnen Ebenen und Entwicklungsstufen bezogenen Grundbedeutungen führt. Die andere ist ein Weg der ausführlichen Diskussion mit philosophischen und quasi-philosophischen Ansichten, der die Reinigung des Denkens von solchen historischen Tendenzen wie dem Immanentismus, dem Reduktionismus, dem Evolutionismus u.dgl. zum Ziel hat. Der Verfasser erörtert auch Thesen und Hypothesen der Einzelwissenschaften, ohne sein Ziel aus den Augen zu verlieren, „eine Philosophie der Familie zu schaffen" (S. 22). Er will eine die psychologischen und soziologischen Wahrheiten transzendierende Erkenntnis durch Erarbeitung einer „Metasprache", d.h. einer philosophischen Sprache, erreichen (S. 23-24).

Ein hervorragendes Beispiel für diese Methode bildet die Interpretation des Geschlechtstriebes beim Menschen. Durch Beschreibung und schrittweise

Analyse gelangt er zu einer Bestimmung der menschlichen und personalen Dimension des Geschlechtsbetriebes beim Menschen (S. 61-88). Die menschliche Wahrheit vom Geschlecht besitzt eine ethisch-personale Dimension. Sowohl die repressive als auch die permissive Ethik sind Folgen eines Nichtverstehens der Natur des Geschlechts (S. 71). Eine Norm leitet sich immer aus der inneren Logik (Wahrheit) des Seienden ab. Ob diese Norm durch Erkenntnis der inneren Zweckmäßigkeit des Geschlechts oder seiner Funktion und des Sinnes innerhalb der bräutlichen Beziehung von Mann und Frau festgestellt wird, sie ist immer in die Identität des Subjekts eingeschrieben (S. 73). Die Norm ist die Wahrheit der Liebe, die der Sprache gegenüber transzendent ist, auch was die Zeichen der Liebe betrifft, deren Bedeutungsträger (Sprache) der sich durch Geschlechtlichkeit – und damit durch Fruchtbarkeit – auszeichnende Leib ist. Dies ist die innere Dimension der ehelichen Personenunion (S. 97, 106, 111, 116 u.a.).

Die Wahrheit der Liebe verlangt, daß auf der Ebene der Sprache der Liebe (der Zeichen der Liebe) die Integrität der personalen Union, die Fülle des gegenseitigen Geschenks, d.h. konsequent der absolut uneigennützige und unbedingte Charakter des ehelichen Geschenks, nicht in Frage gestellt wird (S. 98). Dadurch wird jegliche Instrumentalisierung oder Entpersonalisierung des Leibes ausgeschlossen (S. 109-112). Die Wahrheit der ehelichen Liebe ist so etwas wie ein Fundament der Familie; sie ist die Quelle ihrer anthropologischen Identität.

Die Familie stellt also eine Wirklichkeit dar, die sich aus dem wechselseitigen Geschenk der Personen (hierbei handelt es sich um die Ehe) ableitet, und dadurch gestaltet sich das Wesen der Familie auf der Ebene der personalen Existenz. Die so verstandene Familie ist keineswegs nur ein reines Denkprodukt – sie bildet die konkrete, inkarnierte Form des menschlichen Lebens. In der Familie „überschneiden sich die fundamentalen Dimensionen des menschlichen Lebens" (S. 13).

Die grundlegendste Dimension der menschlichen Existenz ist die personale Dimension der Liebe – sie verleiht dem menschlichen Leben einen authentisch menschlichen Charakter. Zwischen Person und Liebe besteht also ein wechselseitiger Bedingungszusammenhang. (Die den Menschen und die Familie deformierenden Folgen des Zerreißens dieser Bindung behandelt u.a. das zweite, weiter unten besprochene Buch von R. Buttiglione.) Nur die Person kann das Subjekt der Liebe sein. Andererseits ist es notwendig, daß die zur Welt kommende Person bedingungslose Liebe erfährt, damit sie sich als Person entwickeln kann. Die vorteilhafte Verwirklichung dieser Beziehung ist in hohem Grade von der Religiosität der Personen abhängig. Die Krise der Religiosität führt zur Krise der Familie und diese wiederum zur Krise des Menschen. Und auf diesem Niveau ist die Krise oft unumkehrbar (S. 43).

Person und Liebe sind innerlich miteinander verbundene Wirklichkeiten. Die Worte des Buches Genesis „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei" (Gen. 2, 18) erklärt der Verfasser, indem er ihnen philosophische Allgemeingültigkeit verleiht: „Diese Worte betreffen den Menschen als solchen, seine grundlegende Seinsstruktur, die ihn konstituiert" (S. 61). Deshalb gehört die Liebe gewissermaßen zur Definition der Person: die Person – das ist auch

die Beziehung zu den anderen (S. 61). Vor allem aber ist dies die Beziehung zu Gott; der Mensch gehört zuerst Gott und kann nur auf dieser Basis die Beziehung des Geschenks eingehen; das Geschenk der Person kann sich nur in der Vereinigung mit der Gottesliebe erfüllen (S. 112). Dieser Wahrheit liegt das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit zugrunde (S. 124 f.).

Die personalistische Sicht der Familie enthält noch weitere sehr wichtige Elemente. Hierzu gehört die Erfahrung der Zugehörigkeit. Dies ist ein integral personales Erleben der Wahrheit, „für andere dazusein", d.h. die andere Person im eigenen Raum der Freiheit voll anzunehmen. Das tritt auch in Form des radikal verstandenen „Gehorsams" zutage: „Er bedeutet die Aufnahme des anderen in das eigene Innere auf eine solche Weise, daß ich mir keine Entscheidung und kein Handeln mehr als wirklich meines vorstellen kann, das nicht gleichzeitig in bezug auf den anderen, ja sozusagen in Anwesenheit des anderen unternommen wird" (S. 129). Dies ist ein „Umfangen" der anderen Person, ein Übernehmen von Verantwortung für ihr Wohl. „Jemandem gehorsam sein heißt, ihn gewissermaßen in meinem Inneren tragen, um ihn in seiner Wahrheit zu gebären" (S. 129). Das bezieht sich nicht nur auf Eheleute, sondern auch auf die anderen Mitglieder der familiären „Personenkommunion".

Die Erfahrung der Zugehörigkeit erreicht eine besondere Tiefe in der Beziehung des Gebärens und fällt der Frau auf umfassendste Weise zu (S. 131). Aber der Sinn dieses „Tragens" und „Getragenwerdens" ist allgemeiner: es schafft die Haltung des „Annehmens" und „Angenommenwerdens" auf der Ebene des uneigennützigen Geschenks (S. 131-132). Daraus folgt die einzigartige und unersetzbare Rolle sowohl des Vaters als auch der Mutter bei der Formierung des Menschen als Person (S. 133 f.).

Die integrale Sicht der Familie umfaßt auch solche Aspekte der menschlichen Existenz wie den Tod und die Arbeit. Die Familie ist in dem Sinne ein „Ort des Todes", als sie für den sterbenden Menschen den angemessenen Bezugspunkt darstellt als Welt personaler Beziehungen, die ihn unmittelbar und am tiefsten binden. Auch erlangt der Tod erst im (geistigen) Kontext der Familie voll und ganz die Züge einer menschlichen, ja allgemeinmenschlichen Erfahrung (S. 152-170).

Die Arbeit erfährt eine noch bessere anthropologische Beleuchtung, wenn sie im Kontext der Familie gesehen wird. Die Beziehung zwischen Arbeit und Familie ist eine zweifache. Erstens kann die Familie nur dank der Arbeit existieren, auch der in der Familie vollbrachten. Die Familie ist also Ziel und Motivation der Arbeit auf dem Weg zur Selbstverwirklichung der Person (S. 181-182). Zweitens ist die Familie „per se" selbst Subjekt der Arbeit; sie ist Arbeitsgemeinschaft und Arbeitsplatz im moralischen und anthropologischen Sinne und nicht nur „Werkstatt" (S. 184). Der Zusammenhang von Familie und Arbeit ist im Schöpfungsplan begründet und bildet die Grundlage für die Vermenschlichung der menschlichen Arbeit. Daraus ergeben sich äußerst wichtige Forderungen auf dem Gebiet der Sozialpolitik, die R. Buttiglione nicht außer acht läßt (S. 189 f.).

Das der Geschichte gewidmete Kapitel enthält einen Überblick über die philosophischen und politischen Theorien zum Thema Familie in der Neuzeit, bis hin zur Entstehung der Konzeption

des „Todes der Familie". Der Verfasser zeigt überzeugend das Phänomen der zunehmenden Degradation und Enthumanisierung der Liebe unter dem Einfluß naturalistischer Strömungen (S. 201 f.) und den (dadurch verursachten?) fortschreitenden Prozeß der Entpersonalisierung der Anthropologie in den philosophischen Orientationen des 18. und 19. Jahrhunderts auf (S. 212 f.). Die Philosophie Hegels und Feuerbachs bereitete den Boden für die Entstehung von Gesellschaftskonzeptionen, in denen die Familie überflüssig, ja unerwünscht ist. Es ist außerordentlich interessant, diesen spezifischen kulturellen Prozeß zu verfolgen, in dem unter dem Vorwand der Befreiung des Menschen die Grundlagen der Familie zerstört werden, um die Strukturen einer immer vollkommeneren Form des Totalitarismus vorzubereiten. Zwar haben die hervorragendsten Kulturforscher bewiesen, daß es in der Geschichte keine Zivilisation ohne Familie gegeben hat (S. 256), aber die Theoretiker (und nicht nur die Theoretiker) u.a. des Sozialismus versprechen sich den Sieg nach der Zerstörung der Familie, die die letzte die Freiheit der Person verteidigende Bastion darstellt (S. 270-272).

Nach der Lektüre des Buches *L'uomo e la famiglia* drängt sich die Schlußfolgerung auf, daß die Philosophie der Familie ein bleibendes Prinzip der Sozialphilosophie werden sollte. Die von R. Buttiglione vorgeschlagene Synthese stellt einen bedeutenden Schritt in dieser Richtung dar.

2. DIE KRISE DER ETHIK AUF DEM HINTERGRUND DES STREITS UM *HUMANAE VITAE*

Das zweite Buch des italienischen Philosophen, das unter dem Titel *La crisi della morale* (*Die Krise der Moral*)[2] erschienen ist, besteht aus zwei Abhandlungen. Die erste ist den Reflexionen gewidmet, die von der Diskussion über die Enzyklika *Humanae Vitae* inspiriert wurden. Die zweite enthält einen originellen philosophischen Kommentar zu den „Mittwochskatechesen" des Papstes Johannes Paul II. über die Berufung von Mann und Frau (*Als Mann und Frau schuf er sie*). Die erste Arbeit hat zwei Hauptkapitel: Der Mensch als Mittelpunkt der ethischen Reflexion und Überlegungen zur Diskussion über die Enzyklika *Humanae Vitae*. Die zweite Arbeit befaßt sich mit vier Themen: Leib und Geschlecht, Weiblichkeit, Erfahrung der Wahrheit, die Rolle der Familie bei der Glaubensweitergabe.

Trotz seiner Zweiteilung ist das Buch eine thematische Einheit, schon deshalb, weil die erwähnten Katechesen von Johannes Paul II. einen erweiternden Kommentar zur Enzyklika von Paul VI. abgeben und eine Reaktion auf die Krise darstellen, die anläßlich der Verkündigung von *Humanae Vitae* zum Ausbruch kam. Das Wesen der Krise (mit der sich Buttiglione beschäftigt) betrifft die anthropologischen Grundlagen der Ethik sowie die Interpretation der moralischen Grundprinzipien im Kontext der heutigen Kultur.

Der Verfasser geht bei seinen Reflexionen von einem bestimmten theologischen Standpunkt aus und versucht die dem Streit zugrundeliegenden anthropologischen Prämissen entsprechend auszumachen und zu identifizieren.

Schließlich bemüht er sich, das Wesen der Krise in der heutigen Ethik, auch der theologischen, zu bestimmen. Die Analyse der kulturellen Prozesse führt ihn zu der Schlußfolgerung, daß die Quelle der Krise, wie immer, im Abfall vom Glauben besteht. Die Konsequenz dessen ist das Verlieren bzw. Verfälschen der ethischen Dimension der Anthropologie, insbesondere in bezug auf die Theorie der Person. Der Zerfall des Subjekts (ein philosophisch identifiziertes Phänomen) führt zu einem Verlust des Ethos, was besonders in bezug auf die Ethik des Leibes in Erscheinung tritt. Der Streit um „Humanae vitae" enthüllt die tiefe Krise der Anthropologie, weil im Ethos von *Humanae Vitae* alle Hauptthemen der Anthropologie konzentriert sind. In diesem Punkt fallen auch die Haupttendenzen der heutigen Kulturkrise zusammen, die eine Krise der Person, der Familie, der Gesellschaft, der Solidarität und der generell verstandenen Ökologie ist. Diese Kulturkrise ist in ihrer tiefsten Bedeutung eine moralische Krise. Sie beruht nämlich auf der Negierung und Verfälschung der Verantwortung für die menschliche, personale Gestalt der Freiheit und Wahrheit der geschaffenen Welt.

Die unrichtige Anthropologie, die den Kern dieser Krise ausmacht, ist ein Ergebnis der Reduktion der menschlichen Erkenntnis auf das Wissen allein, wodurch die Erkenntnistätigkeit einen nur instrumentalen Wert bekommt (S. 19). Die Freiheit wird auf eine rein negative Befähigung reduziert. Im Ergebnis wird das Subjekt lediglich als die Summe von psychische Prozesse bedingenden Phänomenen gesehen (S. 23). In dieser Situation wird der menschliche Leib auf das Niveau der „Natur" selbst und die Geschlechtlichkeit auf das Niveau des Instinkts reduziert. Und wenn die Freiheit und ihre Bedeutung für die Würde der Person hervorgehoben wird (S. 25), wird der menschliche Leib nicht als Raum der Verwirklichung der personalen Freiheit gesehen (S. 27-28, 32). Wesentlich dabei ist, daß der Bezug der Freiheit auf die Wahrheit (S. 30) und die objektive Bedeutung der „Sprache des Leibes" (S. 29) verworfen werden. Diese Weise, die Wahrheit über den Menschen zu reduzieren, erlaubt logischerweise kein Annehmen der Norm von *Humanae Vitae*, weil in diesem verkrüppelten Menschsein nichts mehr vorhanden ist, das durch Treue zur Wahrheit verteidigt werden müßte.

Wie weiter oben bereits aufgezeigt wurde, bricht die ganze ethische Ordnung des Geschlechts zusammen, das die Basis für den integral verstandenen Sinn der Ehe darstellt (S. 59-60), wenn zwischen dem Wesen des Geschlechtsaktes und seiner elterlichen Bedeutung unterschieden wird. Die Liebe wird zerstört (S. 63), die Geschlechtlichkeit wird zu einem außerpersonalen Phänomen (S. 61) und die eheliche Fruchtbarkeit zu einem unverbindlichen Umstand auf dem Niveau der Natur. Die Fruchtbarkeit kann dann nicht mehr als Geschenk verstanden werden, weil die Liebe selbst aufgehört hat, ein Geschenk zu sein. Die Zerstörung des geistigen Bandes zwischen Person und Fruchtbarkeit macht ein voll und ganz menschliches Erleben der metaphysischen Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem Sinn des Geborenwerdens und überhaupt nach dem Sinn der Existenz der menschlichen Person unmöglich (S. 62-63). Wenn die Sexualität sittlich indifferent ist (wie es die sogenannte „sexuelle Revolution" will), dann bildet auch die Fruchtbarkeit kein

Subjekt der moralischen Verantwortung mehr, und der Begriff der Familie muß in der Konsequenz aus dem Register der Wahrheit über den Menschen gestrichen werden.

In diesem Lichte ist der Streit der Moraltheologen um *Humanae Vitae* ein Streit zwischen zwei Anthropologien und zwei Konzeptionen der sittlichen Norm (S. 68), der unter der absurden Annahme einer Trennung von Gewissen und Wahrheit geführt wird (S. 79-76). Dieser Streit reicht bis in die Epistemologie hinein, indem unbegündeterweise das (erkenntnistheoretisch) „Objektive" dem (psychologisch) „Subjektiven" entgegenstellt und damit der Bereich der moralischen Subjektivität von der Beziehung zur Wahrheit, auch der metaphysischen, abgeschnitten wird (S. 77).

Aus dieser Spaltung des Menschen wird ein Dualismus von Natur und Person geboren (S. 89-90), der das Verständnis der sittlichen Natur der Tat unmöglich macht (S. 100). Diese schwierige Problematik löst R. Buttiglione denk der Anwendung der sprachphilosophischen Methode auf überzeugende Weise (S. 101 f.), was hier nicht genauer ausgeführt werden kann. Dies ist jedoch von großer Bedeutung für das Verständnis der Rolle des Leibes im Kontext der Berufung der Person, d.h. der gesamten Problematik des Geschlechtsethos. Denn nur durch die Symbolik des Geschlechts berührt die menschliche Person das Geheimnis des Beginns seiner Existenz. Vaterschaft und Mutterschaft offenbaren hier ihre metaphysische Tiefe (S. 110-112). Man braucht nicht hinzuzufügen, daß auf dieser Ebene des Verständnisses der „Natur der menschlichen Person" das Symbol des Leibes seine „sakrale" Dimension offenbart, was verständlicher wird, wenn man den Beginn der Existenz der Person im Kontext des Schöpfungsgeheimnisses sieht (S. 112).

Die philosophisch vertiefte, positive Auslegung der sittlichen Norm von *Humanae Vitae* ist zugleich eine Apologie dieses Dokuments. Buttigliones Argumentation reicht bis ins Wesen des Geschlechts, in die Natur der Person und der Ehe und ins Wesen der als Geschenk verstandenen personalen Liebe hinein. Die Norm ist kein von außen kommendes Postulat, sondern sie folgt aus der Wahrheit des Eheseins. Das menschliche Handeln ist tatsächlich schöpferisch, aber unter der Bedingung, daß es an die Bedeutung anknüpft, die Gott der Schöpfung zuvor verliehen hat. Der Mensch „schafft den Wert des eigenen Handelns im Dialog mit Gott, dem Autor der ersten Schöpfung" (S. 77-78). Grundlage des Wertes des menschlichen Handelns ist also die Anerkennung der Wahrheit des Geschaffenseins. Der Philosoph muß, wenn er logisch denkt, zu diesem Punkt gelangen, selbst wenn es wahr ist, daß das Schöpfungsgeheimnis in den Bereich der offenbarten Wahrheiten gehört. Aber ohne diesen letztendlichen Bezug ist das Ethos der Ehe nicht bis zum Ende verständlich. Rocco Buttiglione hat den Mut, den Weg der Treue zur Wahrheit über den Menschen bis zu Ende zu gehen.

Die Problematik der Norm von *Humanae Vitae* erfährt in *La crisi della morale* durch Aufzeigen des historischen Hintergrundes der ganzen Diskussion eine umfassendere Beleuchtung: dies betrifft ihren kulturellen Kontext, das Problem der sexuellen Revolution und die im Schoße der Moraltheologie geführten fundamentalen Auseinandersetzungen. Buttiglione erweist sich hier überall als Kenner seines Gegenstandes;

er bewegt sich sicher auf dem Gebiet der Moraltheologie und behält seinen anthropologisch-philosophischen Gesichtspunkt bei.

Der Kommentar zu *Als Mann und Frau schuf er sie* stellt eine Erweiterung und Vertiefung der bereits im ersten Teil des Buches besprochenen anthropologischen Problematik dar. Der Blick auf das Ethos der Ehe mit den Augen des Papstes Johannes Paul II. ermöglicht es, die Verankerung der elterlichen Dimension der Ehe in der bräutlichen Bedeutung des Leibes stärker herauszuheben (S. 139). Die personalistische Norm behält ihre ganze Strenge, aber das Mann- bzw. Frausein wird deutlich als Mysterium (S. 139) bezeichnet. Es handelt sich hier um die Bestimmung des menschlichen Leibes, die die Ansicht des Schöpfergottes selbst zum Ausdruck bringt. Im Zusammenhang damit offenbart die Weiblichkeit (das Frausein) eine besondere Symboltiefe (S. 151 f.). Der Geschlechtsunterschied wird auf eine übergeordnete Fülle hin bezogen: auf die „Anthropologie der Kommunion" (S. 156), die auf der Ebene der Metaphysik des Geschenks verstanden wird. Die Weiblichkeit (das Frausein) selbst bedeutet entschieden mehr als nur einen „Unterschied": sie ist innerhalb der integral verstandenen humanitas lokalisiert (S. 161). Das Menschsein (die Menschheit) wäre ohne das Frausein (ohne die Weiblichkeit) einfach nicht möglich, wäre nicht es (sie) selbst.

Hervorragend ist das der Rolle der Wahrheit im Kontext der ethischen Selbstbestimmung und Selbstdefinition der Person sowie das der Rolle der Familie bei der Weitergabe des Glaubens gewidmete Kapitel geschrieben. Letzteres ist besonders zugkräftig durch die Tiefe des Herangehens an ein Problem, das grundsätzlich in den Bereich der Theologie gehört. Aber Buttiglione zeigt, daß er als Philosoph zu diesem Thema viel zu sagen hat. Das richtige Verständnis leitet sich von der Ebene der Metaphysik der Fruchtbarkeit ab. Da Elternschaft jedoch Zusammenarbeit mit Gott ist, können solche Fragen wie das Verhältnis zur Vaterschaft Gottes, die personale Erfahrung des Beschenkens mit Existenz oder die Bedeutung der Familie als grundlegendes Vor-bild der ganzen Wirklichkeit nicht umgangen werden. Eben die geistige Struktur der Familie, die im Schöpfungsgeheimnis verankert ist, ist von ihrem Wesen her dazu berufen, durch das Lebenszeugnis der Eltern zur ersten und wichtigsten Glaubensschule zu werden. Die familiäre Kommunion der Personen ist mit ihrem ganzen Wesen zugänglich für die Offenbarung der Vaterschaft Gottes. Der Zusammenhang dieses Themas mit der Problematik von *Humanae Vitae* besteht darin, daß diese anthropologische Wahrheit der Familie negiert würde, wenn man die von diesem Dokument bestätigte sittliche Norm verwerfen würde – die im ehelichen Symbol des „einen Leibes" implizierte Norm.

Betont werden muß auch R. Buttigliones Beitrag zur Bereinigung der Abwege des ethischen Denkens. Anerkennung verdient auch seine objektive und ruhige Diskussionsmethode, sein mit den Gegnern geführter Dialog. Der Verfasser scheut keine Mühe, bei den Verfechtern anderer Meinungen richtige und wahre Elemente zu finden und zu betonen. Er kann aber auch eindeutig falsche und innerlich widersprüchliche Hypothesen konsequent und bis zu Ende demaskieren. Alle Meinungen werden sorgfältig von ihm geprüft, und

er korrigiert manchmal verfestigte oberflächliche Stereotypen.

Nichts anderes als Ehrlichkeit im philosophischen Denken bringt den Verfasser dahin, daß seine Reflexion authentisch christliche Gestalt gewinnt, indem er solche Bereiche der Wahrheit über den Menschen enthüllt, die sonst dazu verurteilt wären, vergessen zu werden. Notwendig war die christliche Inspiration zu Beginn des Denkprozesses, um am Ende dieses Weges die menschliche Wahrheit über die Familie tiefgreifend zu erkennen: daß die Familie nämlich der Ort der Begegnung des Menschen mit Gott im Bereich der sichtbaren Welt ist. Diese Sicht der Familie muß von der Kultur assimiliert werden, wenn sie ihre menschlichen Züge bewahren will.

ANMERKUNGEN

[1] Rom 1991, 283 Seiten.
[2] Rom 1991, 225 Seiten.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

Alojzy MARCOL

BRENNENDE FRAGEN

Die vorliegenden Beiträge, die P. Andreas Laun in Buchform zusammengefaßt hat[1], sind im Laufe der achtziger Jahre, in der Zeit einer immer mehr zunehmenden Kontestation entstanden. Alle Themen gehören in den Bereich der sogenannten brennenden Fragen.

Der Verfasser geht aus von einer elementaren Beleuchtung des Verhältnisses theologischer und philosophischer Ethik („Theologische und philosophische Ethik. Abgrenzung und Gemeinsamkeiten" S. 11-30). Dabei betont er die Verankerung der Werte im Sein, welche die Grundlage der Kritik an jedem positivistischen oder voluntaristischen Verständnis der Ethik bildet: „Gut sind bestimmte Handlungsweisen nicht deswegen, weil Gott sie so will, sondern Gott will sie, weil sie in sich gut sind. Die Kategorien von Gut und Böse hängen also weder vom Willen Gottes, erst recht nicht von dem Willen des Menschen oder gar einer Parlamentsmehrheit ab, sondern einzig und allein von dem Logos der sittlich bedeutsamen Werte, die Gott im Akt der Erschaffung in das Sein selbst gelegt hat. [...] Weder die Ethik noch die Moraltheologie verweist also auf mysteriös-willkürliche Befehle Gottes, die so oder anders sein könnten, sondern auf die 'moralische Vernunft' und ethisch relevante 'Sprache des Seins'" (S. 25). A. Laun bedauert, daß bestimmte Ethiker nicht mehr Ethik im eigentlichen Sinn des Wortes betreiben, sondern sich auf Grund von deskriptiven Untersuchungen mit der Feststellung begnügen, welche Normen zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer genau definierten Gesellschaftsschicht gültig sind. Die Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit einer universal gültigen Ethik ist leider auch in der Moraltheologie ersichtlich, und zwar in einem Ausmaß, das nicht unterschätzt werden sollte (S. 15).

Trotz des polemischen Hintergrundes der behandelten Problematik vermeidet der Verfasser scharfe Töne und sucht in jedem Falle nach einer sachlichen, um nicht zu sagen konzilianten Weise der Darlegung der besprochenen Fragen. Seine Absicht ist es, eine möglichst positive und den gläubigen Menschen überzeugende Beleuchtung der ethischen Implikationen des Evangeliums darzustellen.

In einem umfangreichen, 34 Seiten zählenden Beitrag „Das Gewissen – sein Gesetz und seine Freiheit. Anmerkungen zur heutigen Diskussion" äußert sich Laun zu heutigen Fragen im Bezug auf das Gewissen (S. 31-64). Besondere Sorgfalt widmet er dem Verhältnis von Lehramt und Gewissen. Dabei nennt er nicht nur die extremen Ansichten mancher Theologen bei Namen, sondern macht vor allem die wesentlichen Elemente dieser Problematik auf korrekte Weise sichtbar. Ohne die Bedeutung theologischer Reflexion auch nur im geringsten zu schmälern, unterstreicht Laun die Handlung des „religiösen Gehorsams des Willens und

des Verstandes" (LG 25), wobei er von einem primitiven Verständnis dieses Gehorsams weit entfernt ist. Im Gegenteil, er entwickelt die Problematik in einer reifen und überzeugenden Weise.

Zu den brennenden Fragen unserer Zeit gehört zweifellos auch das Thema der Liebe, Ehe und Sexualität („Liebe, Ehe, Sexualität – Durchbruch im 20. Jahrhundert", S. 65-77). Dieser Beitrag bezieht sich unmittelbar auf das Problem der Sexualität in der Lehre der Kirche. Oft wird der Kirche die Frage gestellt: Gibt es nicht wichtigere, größere Probleme auf der Welt als das sexuelle Verhalten des Menschen? Einige Theologen meinten, die römische Kurie wäre gut beraten, „sich in Fragen der Sexualmoral zurückzuhalten" (S. 65). Laun begegnet diesem Vorwurf mit einer Gegenfrage: Gibt es einen Bereich, der den Menschen tiefer berührte als eben seine Liebe, sein Geliebtwerden und sein Liebenkönnen? Ist nicht die Liebe wirklich „the one green thing", der „grüne Fleck", der in dem allgegenwärtigen Grau des Alltags, das den Menschen so bedrückend umgibt, tröstet, Freude macht...? Mit Recht betont er: Um den Menschen, dessen eigentlichste Bestimmung die Liebe ist, zu erreichen, mit ihm in einen Dialog zu treten, der ihn wirklich angeht und erreicht, muß die Kirche von der Liebe sprechen – natürlich zunächst und vordringlich von der Liebe zu Gott und der christlichen Liebe zum Nächsten, aber auch von der Liebe der Geschlechter. Deprimierend wirkt die emanzipatorische Abwendung von der Kirche. Man ist bereit, eine Rettung für die bedrohte Liebe überall zu suchen, aber kaum noch in der Kirche.

Der Verfasser skizziert hier auf gekonnte Weise die katholische Lehrentwicklung und den Durchbruch auf dem Gebiet der Sexualmoral, angefangen von Dietrich von Hildebrand bis Johannes Paul II, dessen Rolle auf diesem Gebiet oft unterschätzt wird von all jenen, die noch heute in verächtlichem Tonfall von der kirchlichen Lehre über die sexuelle Liebe sprechen. Das moralische Immunsystem der Liebe, die sich gegen ihre Vereinnahmung durch sexuellen Egoismus wehrt, heißt Keuschheit. Mit einer Beschränkung der Liebe hat diese nichts zu tun, wohl aber mit einem entschlossenen Kampf gegen jede Form sexueller Unmenschlichkeit (S. 72).

Dieser Beitrag enthält ungewöhnlich viele Namen von Gegnern der katholischen Moral und fällt damit geradezu aus dem Rahmen des irenischen, dialogischen Stils dieses Buches. Dieser Aufsatz wurde schon vorher in einem eher polemischen Sammelband veröffentlicht, in dem schonungslos mit solchen Fragen wie Kirche und Politik, Kirche und Macht, Kirche und Geld, Kirche und Gehorsam, Kirche und Frauen und schließlich auch Kirche und Sexualität abgerechnet wurde[2]. A. Laun bleibt im „heiligen Zorn" nicht hinter anderen Autoren zurück.

Dagegen ist der Aufsatz „*Humanae Vitae* – Orientierung für das christliche Leben" (S. 79-98) in einem sehr ruhigen und sachlichen Ton gehalten. Er zeigt, wie es sich mit dem christlichen Ethos der Liebe verhält. Die künstliche Empfängnisverhütung erweist sich als eine Verneigung der Liebe des ganzen Menschen und der vollen Hingabe. Sie spaltet den Menschen in zwei Teile: einen, der willkommen ist, einen anderen, der stört. Den störenden Teil, nämlich die Fruchtbarkeit, schaltet sie aus. Das Wort „Ganzhingabe" wird zu einer „Teilhingabe", die Liebe des ganzen Menschen zur „Liebe eines

Teiles" (S. 92). Der unbequeme Teil des Sinnes der Liebe wird eliminiert. Der Verfasser unterstreicht die Notwendigkeit des Zusammenwirkens der Ehepartner auf personaler Ebene. Er verbirgt nicht, daß das Ethos der Liebe und das Befolgen der Lehre der Kirche bei manchen Paaren trotz guten Willens zu einer tiefen Krise führen kann. Denn es gibt tatsächlich nicht wenige Ehepaare, denen die päpstliche Lehre viele Wochen der Enthaltsamkeit abverlangt (S. 93, 95). Im Anschluß an die Anmerkung auf Seite 97 ist zu erläutern, daß laut statistischen Erhebungen die Zahl der Abtreibung durch Verhütung zwar gedrosselt wird, aber eine Rechnung „Verhütung statt Abtreibung" nicht aufgeht.

Der folgende Abschnitt bezieht sich auf voreheliche sexuelle Enthaltsamkeit („Zur sexuellen Enthaltsamkeit vor der Ehe" S. 99-118). Auch hier hat der Verfasser eine harte Krise und eine schrittweise Ablehnung der Lehre der Kirche zu verzeichnen. Dies geschieht sowohl unter dem Einfluß gewisser Theologen als auch in der Erziehung, in kirchlicher Bildungsarbeit, ja sogar in der Beichte, wo vorehelicher Verkehr häufig nicht mehr erwähnt wird. Es geht dabei nicht darum, daß es auch Christen schwerfällt, vor der Ehe sexuell enthaltsam zu leben, und daß auch Christen oft genug anders gehandelt haben, als die Kirche lehrte. Das Neue der heutigen Lage besteht vielmehr darin, daß viele Christen bezweifeln, daß es sich hier überhaupt um eine Sünde handle (S. 100).

Gegen die kirchliche Tradition behauptet man die Möglichkeit sittlich einwandfreier vor- und außerehelicher Beziehungen, und zwar unter zwei – so grotesk es auch klingen mag – ethischen Bedingungen: Erstens dürfe nicht in unverantwortlicher Weise ein Kind gezeugt werden, zweitens sei auf die Freiheit, die Gefühle und Bedürfnisse des Partners Rücksicht zu nehmen.

Gegen die skizzierte Position Stellung nehmend verweist A. Laun auf die Autorität einerseits der Hl. Schrift, anderseits des kirchlichen Lehramtes. Allerdings erhebt sich sofort ein entscheidender Einwand: Wie vielen Menschen macht ein solches *argumentum ex auctoritate* überhaupt noch einen Eindruck? Überzeugen, so sagt man, könne den Menschen von heute einzig und allein die eigene Einsicht! Unser Verfasser zeigt mit Recht, wie trügerisch diese eigene Einsicht sein kann: In der Stunde der Versuchung, dann also, wenn der Mensch emotional zutiefst aufgewühlt ist und ihn auch physisch das sexuelle Verlangen zu übermannen droht, sind die Einsichten und Überlegungen immer in Gefahr zu verblassen. Und in dieser Situation gibt es kaum eine wirksamere Hilfe als den kategorischen Imperativ einer vom betreffenden Menschen anerkannten Autorität – im höchsten Maße dort, wo diese Autorität als in Gott verankert und von Seinem Geist garantiert geglaubt wird (S. 103). Die prinzipiellen Einwände gegen voreheliche Sexualität ergeben sich jedoch aus dem Wesen der Liebe selbst. Die sexuelle Hingabe von Mann und Frau als der höchste Punkt auf der Stufenleiter der Zärtlichkeit sollte der höchsten Hingabe auf der geistig-personalen Ebene entsprechen und kann nur als „Realsymbol" dieser Hingabe definiert werden (S. 107). Laun analysiert dabei eingehend die Aporien der „neuen Moral".

Gegenstand einer Untersuchung ist auch die In-Vitro-Fertilisation aus der Sicht eines katholischen Moraltheologen („Thesen zur ethischen Bewertung der

In-Vitro-Fertilisation" [IVF], S. 119-156). Einen markanten Einschnitt in die international geführte Diskussion, zumindest für jene, die sich dem christlichen Kulturkreis zurechnen, war die „Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung" (1987), in der die römisch-katholische Kirche ihren Standpunkt zur Frage der IVF darlegte.

Die Faszination nach der Geburt von Luise Brown am 25. Juli 1978 machte bald kritischen Überlegungen Platz. Heute hat sich die Situation gewandelt, aber sie ist nach wie vor zwiespältig: Auf der einen Seite gibt es überall Teams von Fachleuten, die die Technik der IVF beherrschen, sodaß das Verfahren schon fast zur Routine geworden ist, und Leute, die diese Form der Fortpflanzungshilfe vehement verteidigen. Auf der anderen Seite hingegen steht die Erfahrung, daß so manche anfangs umjubelte Technik auch fürchterliche Folgen und Nebenwirkungen hat, die alle Segnungen in den Schatten stellen. Darum wirft man hinsichtlich der Zeugung menschlichen Lebens im Labor die oft wiederholte, bange Frage auf: Dürfen wir wirklich tun, was wir können? (S. 119).

Im Lichte der Lehre der Kirche formuliert der Verfasser eine ethische Bewertung der genannten Techniken und legt die Gründe für das grundsätzliche Nein der Kirche zur bisher üblichen IVF im Humanbereich. Für ein radikales Nein sprechen auch pragmatische Gründe.

Einer Betrachtung wert erscheint dem Verfasser auch die Frage: „Ist AIDS eine Strafe Gottes?" (S. 157-175). Die Aussage, AIDS könnte eine „Strafe Gottes" sein, löste in der Öffentlichkeit ungeheuere Empörung aus, während doch die meisten Aussagen der Theologie von der Öffentlichkeit ganz und gar unbeachtet bleiben. Diese übergroße Empfindlichkeit hat zwei Gründe: Erstens wird Strafe sehr oft mit Rache verwechselt. Rache ist ihrem Wesen nach auf die bloß subjektive Befriedigung des Rächers bezogen, und zwar unabhängig von der Gerechtigkeit. Strafe im christlichen Sinn ist etwas ganz anderes: Sie zielt letzlich auf die Rückkehr in die Gemeinschaft ab, und zwar auf Grund des als Sühne angenommenen Leidens. Ohne diese Annahme durch den Bestrafen ist sie allerdings ihres tiefsten Sinnes beraubt. Es gibt aber noch einen zweiten, tieferen Grund, warum sich der heutige Mensch so vehement wehrt gegen den Gedanken, AIDS könnte eine Strafe sein. Denn wer von Strafe redet, hat natürlich an Sünde gedacht und damit ist an ein Tabu der Zeit gerührt! In dem Begriff der Strafe steckt logisch die Behauptung von der Sündigkeit des Menschen, ein Stück Anklage also – und wer läßt sich das schon gefallen! (S. 160).

In einem interessanten Diskurs erörtert der Verfasser jedes Für und Wider, was das Verständnis der Krankheit (jeder Krankheit) als einer Strafe betrifft. Das Problem der AIDS-Erkrankung wird unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt. Es wird vor einer Diskriminierung gewarnt, aber auch die AIDS-Kranken werden an bestimmte Pflichten erinnert. Eigens wird die Rolle des Seelsorgers hervorgehoben, der als Vertreter der Kirche unersetzbare Mittel in der Hand hat: das Wort Gottes und die Sakramente Jesu Christi. Wertvoll sind schließlich die Überlegungen über das christliche Verhalten gegenüber AIDS und AIDS-Kranken (S. 172-175).

Das letzte Lapitel hat die „Kölner Theologen-Erklärung" (S. 177-193) zum Gegenstand. Selten hat ein akademisch-publizistisches Ereignis in der nach-konziliaren Kirche einen solchen Widerhall gefunden wie die sogenannte „Kölner Erklärung"[3] vom 6. Januar 1989, von 163 deutschen Theologie--Professoren unterschrieben. Der Zahl dieser Professoren sind dabei – erstens – auch jene zuzurechnen, die sich später mit der Erklärung solidarisiert haben, und zweitens die schwer abschätzbare Zahl derer, die der Sache nach mit diesem Dokument einverstanden waren, aber aus verschiedenen Gründen nicht unterschreiben wollten oder unterschreiben konnten. Letzter Anlaß der Erklärung war eine Rede des Papstes, die dieser anläßlich eines Moraltheologen-Kongresses im November 1988 in Rom gehalten hatte und die nach einem Wort Fr. Böckles „wie eine Bombe" in der katholischen Welt einschlug. Die aufgeworfene Problematik hatte eine längere Vorgeschichte und hat schon seit einiger Zeit die Gemüter der geistigen Väter der Erklärung beherrscht. Laun bemüht sich um eine sorgfältige Analyse und kritische Auseinandersetzung, die wir hier im einzelnen nicht wiedergeben können.

Den Abschluß des Buches bildet eine Bibliographie jener Werke, auf die der Verfasser Bezug genommen hat (S. 195-208).

Der Leser dieses Werkes ist im allgemeinen sehr positiv beeindruckt, vor allem durch die ungeteilte Treue zum Lehramt. Alle Aufsätze scheinen ihren Ursprung in der Situation der Kontestation zu haben. Anders gesagt: Kein Aufsatz entstand nur aus rein wissenschaftlichem Interesse. So haben alle Beiträge dieses Buches ihren „Sitz im Leben", und dieser war immer eine Situation der Begegnung und des Gespräches. Immer handelt es sich um Antworten auf Fragen, die Studenten oder Menschen in der Seelsorge gestellt haben. In diesem Sinn ist das Buch die Frucht eines Dialoges. Gespächpartner waren auf der einen Seite die Menschen von heute mit ihren Anliegen, Schwierigkeiten und Einwänden, auf der anderen Seite das eigene Ringen des Verfassers um die Erkenntnis der Wahrheit. Allerdings findet man in diesem Dialog ein besonderes Charakteristikum: immer und überall gesellte sich zu diesem Dialog noch eine weitere Stimme: die Kirche mit ihrer Lehre. Auch nicht für einen Augenblick stimmt Laun den unter dem Einfluß des Zeitgeistes entstandenen Lehren und Haltungen zu, die mit den den Prinzipien des Lehramtes nicht übereinstimmen. Dabei hat sich die Herausforderung, die das kirchliche Lehramt seiner Natur nach ist, für sein Denken als fruchtbar erweisen.

Es sollte der Aufmerksamkeit des Lesers nicht entgehen, daß Laun nie mit einer bloßen Berufung auf die Autorität argumentiert, sondern ständig mit der Lehre der Kirche in einer geistigen Auseinandersetzung steht, indem er ihre inneren Gründe zu erfassen und sie in Beziehung mit seinen Einsichten zu setzen sucht. Immer geht es um Verstehen, nicht um blindes Für-wahr--Halten.

Viele Menschen meinen bis zum heutigen Tag, die gläubige Anerkennung der kirchlichen Autorität stelle eine Gefährdung der wahren Erkenntnis und der wissenschaftlichen Redlichkeit dar. Der Verfasser bringt wiederholt die Überzeugung zum Ausdruck, daß *ceteris paribus* niemand bessere Voraussetzungen hat, die Wahrheit zu finden, als derjenige, der mit allen Fasern seines Herzens an die Lehre der Kirche

glaubt und sogar bereit ist, seine Gedanken dem Letzturteil der Kirche zu unterwerfen. Genau das haben viele große Männer und Frauen in der Geschichte getan – etwa Thomas von Aquin oder Teresa von Avila. Wer aber wollte behaupten, sie seien unselbstständige, führungsbedürftige, beschränkte Menschen gewesen, denen es an Reife und Mündigkeit mangelte? Uneingeschränkter Gehorsam des Glaubens gegenüber dem Lehramt, wie er vom Konzil beschrieben wurde (LG 25), verlangt gebieterisch nach kritischer, unbestechlicher Liebe zur Wahrheit, zum Argument, zur Vernunft, und verbindet sich mit jenem Ideal geistiger Offenheit, nach dem sich die Menschen aller Zeiten sehnen. Lehramt und Vernunft verhalten sich zueinander wie Empirie und theoretische Forschung. Beide Methoden sind wichtig und befruchten sich gegenseitig, manchmal gerade durch Infragestellung der jeweils anderen Seite, die aber gar keine wirklich „andere Seite" ist, sondern im Dienst derselben Wahrheit steht (S. 9).

Die Lektüre dieses Buches sollte den Lehrern der Moraltheologie, aber auch Seelsorgern, Katecheten und allen, die sich nicht mit billigen Antworten zufrieden geben, dringend empfohlen werden. Mit der Lehre der Kirche können sie sich, wie mit einem Kompaß und Karte in unübersichtlichem Gelände, zur Durchquerung dessen auf den Weg machen.

ANMERKUNGEN

[1] A. L a u n, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, 208 Seiten.

[2] Th. C h o r h e r r (Hrsg.), *Heiliger Zorn. Der Streit in der Kirche*, Wien 1989.

[3] Den Wortlaut der „Kölner Erklärung" sowie die Übersetzung einer Aussage von P. Andreas Laun findet der polnische Leser in der Quartalschrift des Johannes-Paul-Instituts der Kath. Universität in Lublin „Ethos" 2 (1989) Nr. 4, S. 285-306.

BERICHTE

Alfred WIERZBICKI

DIE KIRCHE ANGESICHTS DER ERFAHRUNG DES TOTALITARISMUS

Bericht vom Ostmitteleuropäischen Theologenkongreß an der Katholischen Universität Lublin (11.-15. August 1991)

In diesem einige Wochen nach Abschluß des Ostmitteleuropäischen Theologenkongresses geschriebenen Bericht geht es nicht um eine detaillierte Schilderung seines Verlaufes und auch nicht um eine analytische Darlegung der faktographischen Fülle und der theologischen Reflexion. Der Kongreß und sein Thema „Das Zeugnis der katholischen Kirche im totalitären System Mittel- und Osteuropas" sind sowohl in der Tagespresse als auch in verschiedenen Zeitschriften schon besprochen worden. Unser Ziel ist hier eher die Konzentration auf seine Bedeutung als ein ekklesiales Ereignis. Die Begegnung von Katholiken des lateinischen und des byzantinischen Ritus aus den meisten Ländern des früheren Ostblocks (nur die Vertreter Litauens und Albaniens fehlten) ermöglichte, die Geschichte der Kirche in diesen Ländern während des Kommunismus kennenzulernen, und zwar in der ganzen Unmittelbarkeit der Erkenntnis, wie sie im Zeugnis zum Ausdruck kommt. Denn die meisten Wortmeldungen trugen Zeugnischarakter, und daraus konnte dann auch die theologische Reflexion entstehen, welcher die biblischen Kategorien, die der systematischen Theologie und insbesondere der Christologie, der Ekklesiologie und der Anthropologie, die Kategorien der Pastoraltheologie und der Theologie der Geschichte dienen. Auf die Bedeutsamkeit des Zeugnisses für die Herausbildung der Theologie machte Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache zum Abschluß des Kongresses in Jasna Góra (Tschenstochau) aufmerksam. Der an die Tradition der Kongresse in Welehrad in der Zwischenkriegszeit anknüpfende Lubliner Kongreß hatte sich das Ziel gestellt, das Zeugnis der Kirche im Totalitarismus theologisch zu erfassen und die universalen, ökumenischen und europäischen Perspektiven der regionalen Erfahrungen abzustecken.

Eine wichtige Prämisse des theologischen Gedankens des Kongresses bildete der Versuch einer philosophischen Beschreibung des Wesens des Totalitarismus auf der Basis der Beschädigungen und Zerstörungen, die der Kommunismus im Leben der einzelnen Personen, ganzer Nationen und der Kirche anrichtete. Der sich auf klassenmäßige Voraussetzungen gründete kommunistische Totalitarismus hat sich als praktische Negation der Wahrheit erwiesen, daß der Mensch ein personales, relogiöses und in der Kultur transzendentales Wesen ist. Zum Wesen eines jeden Totalitarismus gehört die theoretische und praktische Negation von Aspekten der integralen Wahrheit über den Menschen. In den Referaten (V. Wolf, Cz. Bartnik, T. Halik, S. Sawicki, I. Golub, Bischof A. Nossol) und

Diskussionsbeiträgen (T. Styczeń, R. Buttiglione, W. Chudy, A. Wierzbicki) wurde die Bedeutung eines realistischen Verständnisses der Beziehung von Wahrheit und Freiheit für die Befreiung des Menschen hervorgehoben. Das Zeugnis der Kirche im kommunistischen System hat einen anthropologischen Sinn und schreibt sich tief in den aktuellen Streit um den Menschen und die Kultur ein. Die Hauptantagonisten sind Theismus und Antitheismus (These von Cz. Bartnik), die verschiedene Ansichten über die gesellschaftliche Bedeutung des religiösen Glaubens vertreten. Auf paradoxe Weise wird das Christentum durch seine Selbstbeschränkung auf eine Privatangelegenheit zum Förderer des Antitheismus, weil die innere religiöse Wahrheit dadurch verwischt wird. Aus eben dieser Wahrheit, die ihren Bekennern gebietet, nicht einmal vor dem Opfer ihres Lebens zurückzuschrecken, erwächst die geistig und gesellschaftlich effektive Kraft des Zeugnisses. Es sei daran erinnert, daß die Worte des heiligen Paulus „Ut non evacuetur crux Christi" („Damit nicht das Kreuz Christi zunichte wird") das Motto des Kongresses bildeten. Es stellt sich die Frage, ob ein Sturz des kommunistischen Totalitarismus möglich gewesen wäre, wenn seiner Verfälschung der Wahrheit über den Menschen durch institutionalisierte Gewalt nicht die Wahrheit des Kreuzes entgegengesetzt worden wäre, wie sie im Zeugnis der Christen zum Ausdruck kam, dessen öffentliche Ausmaße einfach nicht übersehen werden konnten. In der Diskussion wurde mit Recht darauf verwiesen, daß das Ideal des Lebens in der Wahrheit nicht allein den Gläubigen (T. Gadacz, B. Dembowski) oder gar den Katholiken allein eigen ist (W. Hryniewicz, L. Ullrich), aber in Anbetracht dessen, daß es sich um einen Kongreß katholischer Theologen handelte, ist es nicht verwunderlich, daß dort die Sorge um eine adäquate Interpretation des Sinnes des Zeugnisses zu Wort kam, das die zu einem Leben unter kommunistischer Herrschaft verurteilte katholische Kirche im Geiste des Evangeliums abgelegt hat.

Die Wahrheit, im Namen derer dieses Zeugnis abgelegt werden mußte, das oft ein Martyrium war, darf nicht triumphalistisch verstanden werden. Alle von den Leiden und Verfolgungen, die schließlich noch bis vor kurzem in vielen Ländern andauerten, erzählenden Zeugnisse zeigen die physische und moralische Zerstörung der Kirche auf. Manche sprechen geradezu von einer Kenosis der Kirche (M. Vlk, O. Mádr, J. Korec, T. Halik). Diese kenotische Erfahrung besitzt ebenfalls einen anthropologischen Sinn; in der Zerstörung der äußeren Strukturen der Kirche, in der physischen und geistigen Exterminination ihrer Mitglieder, in der Isolierung der Zellen des lebendigen ekklesialen Organismus trat ein neues Leben zutage, das zur Wiedergeburt von Kirche und Gesellschaft führte. Zum Wesen der Kenosis gehört die Manifestierung der göttlichen Stärke in der menschlichen Schwachheit. Dank der kenotischen Erfahrung erkennt sich der Mensch selbst in der Wahrheit – vor dem Antlitz Gottes, der ihn durch das Schicksal, das er sendet, etwas lehren will. Die Annahme der Wahrheit von der Verknüpfung des Menschenschicksals mit Gott ermöglichte die Befreiung aus der Immanenz der Strukturen der Unterdrückung und Knechtung, die den Gläubigen vom atheistischen Staat aufgezwungen wurden; sie befreite sie von der Angst und stellte die Gemeinschaftlichkeit des Glaubens in den

Familien (J. Werth) bzw. in Freundeskreisen (M. Vlk, T. Halik) wieder her.

Das Gesamtzeugnis der katholischen Kirche im System des kommunistischen Totalitarismus kann in Kategorien einer Theologie der Befreiung verstanden werden, die sich für einen Sturz der Strukturen des Bösen durch die effektive Kraft des christlichen Zeugnisses zugunsten der Wahrheit über den Menschen, über Christus und über die Kirche einsetzt. Diese Wahrheit erlaubt nicht, mit Gewalt auf Gewalt zu antworten, sondern sie verlangt Liebe und Leiden bis hin zur kenotischen Auslöschung. Dieselbe Wahrheit verlangt eine Prüfung des Christentums im gesamten Bereich des irdischen Lebens, d.h. eine Heiligung der Zeitlichkeit. Wesentlich ist hierbei die Personalisierung dieser irdischen Welt durch Verwirklichung der menschlichen Subjektivität in der Wahrheit (S. Nagy, Cz. Bartnik, T. Styczeń). In diesem Zusammenhang wurde darauf hingewiesen, daß in der Geschichte der Kirche, z.B. in Polen in der Zeit des Kommunismus – drei Phasen zusammen auftreten: des Martyriums, des Zeugnisses und der Heiligung der irdischen Welt (Cz. Bartnik). Letztere beruht auf einer Entfaltung der christlichen „Praxis" auf allen Gebieten des menschlichen Lebens durch Verbindung von kulturellen und Heilswerten.

Wenn auch die Verluste, die die Kirche in ihrer Rolle als Protagonist von Kultur und Zivilisation erlitten hat, riesig sind, kann man nicht nur von einem Regreß sprechen. Denn die Befreiung war mit einer Ausdehnung der Bereiche verbunden, in denen die Kirche im öffentlichen Leben gegenwärtig ist. Dies betraf insbesondere die Kirche in Polen und in Kroatien. Es wurde auch von der intellektuellen Blütezeit der Katholischen Universität Lublin in der kommunistischen Epoche dank ihrer Option für die Wahrheit (S. Sawicki) sowie von verlegerischen Initiativen in Kroatien im Gefolge der nachkonziliären Erneuerung gesprochen (V. Bajsić). Schade nur, daß in diesem Zusammenhang weder in den Referaten noch in den Diskussionsbeiträgen das Werk von Franciszek Blachnicki nicht erwähnt wurde, der unter der kommunistischen Herrschaft eine einzigartige katholische Jugendbewegung auf Massenbasis schuf und damit den Totalitarismus auf dem Gebiet der Erziehung deutlich schwächte. Und schließlich wurde unterstrichen, daß sowohl das Ereignis der „Solidarität" (1981-1989) als auch das des „Völkerherbstes" von 1989 im Kontext des Glaubens stattfand, wodurch der Totalitarismus politisch durch eine friedliche Revolution gestürzt wurde.

Zweifellos gehört zu den Errungenschaften des Kongresses ein einführendes Bild der nach dem Untergang des Totalitarismus wiedergeborenen Kirche. Es wurden häufig Fragen nach der Zukunft der Kirche unter den neuen Bedingungen gestellt, die neue Gefahren und neue Herausforderungen mit sich bringen. Den Theologen kommt die besondere Aufgabe zu, diese Gefahren zu erkennen und beim Namen zu nennen. Die Schwierigkeiten ergeben sich sowohl infolge der Situation der Kirchen selbst als auch im Gefolge der Neugestaltung der Beziehungen von Kirche und Gesellschaft. In vielen Ländern muß das kirchliche Leben unter sehr primitiven organisatorischen Bedingungen aus Schutt und Asche neu aufgebaut werden: es fehlt an Geistlichen, aber auch an erweckten und gebildeten Laien. Einen skandalösen Schatten auf die Evangelisierung wirft

die häufige Rivalisierung des lateinischen und des byzantinischen Ritus, auf demselben Gebiet. Dazu kommen ethnische Konflikte, die während der kommunistischen Herrschaft gleichsam „eingefroren" waren. Und was die Beziehungen von Kirche und Gesellschaft betrifft, so wird einerseits der Kirche der Vorwurf gemacht, sie würde eine politische bzw. kulturelle Dominanz anstreben, andererseits aber, die Kirche würde sich von der Gesellschaft isolieren und nur innerhalb einer „rein" kirchlichen Sphäre aktiv werden.

Unter den Teilnehmern des Kongresses an der Katholischen Universität Lublin herrschte die Überzeugung, daß die Neuevangelisierung Europas eine dringende Aufgabe der Kirche in der gegenwärtigen historischen Situation darstellt. Diese kann nichts anderes sein als eine Inkulturation (S. Nagy, T. Halik), ein Schaffen der Zivilisation der Liebe (Bischof A. Nossol), eine Verknüpfung von Partikulärem und Universalem, von Humanismus und Religiosität, von Zeitlichem und Heilsbestimmtem, des Nationalen und des Europäischen (Cz. Bartnik), eine existentielle Durchdringung der Werte des Wahren, Guten und Schönen im Leben des Christen in Verbindung mit dem in Kirche und Welt gegenwärtigen Christus (I. Golub), nichts anderes also als ein echter Ökumenismus (Bischof A. Nossol, V. Tkadlčik). Dabei wurde eine solide in der Wahrheit verwurzelte Theologie postuliert, die Phrasen und Verbeugungen gegenüber intellektuellen Modeerscheinungen vermeidet, eine Theologie, die das Zeugnis der Kirche in der Zeit des Kommunismus ernstnimmt und die auch mit der Theologie des Westens einen Dialog in der Wahrheit anknüpft. Insbesondere das Verwischen der Unterschiede in der Konzeption der Wahrheit selbst, wie es innerhalb einzelner Theologien geschieht, scheint weder der Entwicklung des theologischen Denkens noch dem Engagement der Theologie für die Neuevangelisierung einen guten Dienst zu erweisen – ja es bildet ein oft geradezu schädliches, wenn auch nicht voll bewußtes Verwurzeltsein im Totalitarismus, der die Wahrheit der Willkür unterordnen will (T. Styczeń). Die Offenheit für die Wahrheit gibt Hoffnung auf Befreiung vom Totalitarismus, egal in welcher Form dieser auftreten mag. Man soll dabei deutlich unterscheiden die Offenheit für die Wahrheit von der Offenheit der Wahrheit selbst. Dies stellt eine gemeinsame Aufgabe für beide Teile Europas dar, die nach den ihnen von ideologisch unterschiedlichen, aber im wesentlichen doch identischen Versuchen, eine Zivilisation ohne Gott und ohne Wahrheit zu schaffen, was in einer anthropologischen Katastrophe enden mußte (I. Alberti, M. Radwan), zugefügten Wunden nun endlich zusammenwachsen müssen.

Auch wenn der Kongreß viele Fragen offengelassen hat (es fehlte immer wieder die Zeit zum Diskutieren), war es doch gut, daß er die fundamentalen Probleme nicht außer Acht ließ, deren Mißachtung bzw. Ablehnung unvermeidlich zu einer Art von Totalitarismus führen muß.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

DER WEG IN DIE FRUSTRATION?
(Gespräch mit Robert Spaemann)*

Herr Professor, geht die Kirche in Europa wirklich „dem Licht entgegen", wie viele behaupten? Ist das auch Ihr Eindruck?

ROBERT SPAEMANN: Die Kirche geht immer dem Licht entgegen. Aber zu meinen, ihre Zukunftsaussichten in Europa seien rosig, ist wohl reines Wunschdenken. Der Wunsch, gerettet zu werden, ergreift heute in Afrika und Asien noch eine wachsende Zahl von Menschen. In der alten Welt nimmt dieser Wunsch ab. Die Evangelisierung Europas, die in den ersten zehn christlichen Jahrhunderten des Kontinents stattfand, geschah vor allem kraft der Tatsache, daß der Wunsch, an der Auferstehung teilzuhaben, die Menschen des ersten Jahrtausends mächtig ergriffen hatte. Heute findet, was Europa betrifft, eine lautlose Abkehr der Massen von der Kirche statt.

Welche Gründe hat dieses Phänomen?

SPAEMANN: Es ist schwer, das in Kürze zu sagen. Aber eine Vorbemerkung ist wichtig: Man kann sich bei der Deutung dieses Phänomens nicht auf die Argumente derjenigen stützen, die der Kirche den Rücken kehren und von denen der heilige Johannes sagt: „Sie haben nicht zu uns gehört. Denn hätten sie zu uns gehört, so wären sie geblieben" (1 Joh. 2, 19). Die Unvollkommenheiten der Christen oder die Ärgernisse, die sie verursachen, können nie ausreichende Erklärungsgründe für das Verlassen der Kirche bieten. Daß das Plebiszit des Karfreitags zugunsten von Barrabas ausging, beweist, daß die Abkehr nicht in der mangelnden Glaubwürdigkeit des Verkünders ihren Grund haben muß. Der Ungläubige kennt nicht den wirklichen Grund seines Unglaubens. Er kann also auch nicht sagen, unter welchen Umständen er glauben würde – zum Beispiel wenn er Tote auferstehen sähe oder wenn der Papst andere Bischöfe ernennen würde, wenn die Kirche aufhören würde zu behaupten, die Unfruchtbarmachung des Beischlafs sei gegen Gottes Gebot, wenn sie das Kirchensteuersystem ändern oder für den Sozialismus oder den Liberalismus optieren würde, wenn Frauen zu Priestern geweiht würden oder wenn der Pfarrer ein bißchen imponierender wäre. Wenn diese Bedingungen erfüllt wären, hätte der Unglaube sofort neue bereit. Glauben heißt nämlich: Fallenlassen der Bedingungen. Der Glaube ist ein rationaler, aber bedingungsloser Gehorsam, ein *rationabile obsequium*.

Das eigentliche Problem in unserer westlichen Welt besteht nicht darin, daß die Kirche die Welt aufregt durch Ärgernisse, sondern daß sie eine ständig wachsende Zahl von Menschen einfach gleichgültig läßt. Leben aus dem Glauben erscheint immer weniger Menschen

als eine echte, lohnende und vor allem wahre Alternative zu einem Leben „*etsi Deus non daretur*" – als wenn es Gott nicht gäbe.

In einem gewissen Sinn wird die Kirche gestraft für den Versuch, sich, koste es, was es wolle, mit der Welt „zu versöhnen", auch wenn das dazu führt, sich weltlichen Kriterien zu unterwerfen. Heute nimmt die Kirche mit Bestürzung wahr, daß die „Welt" sie ignoriert oder allenfalls für ihre Ziele mißbraucht. Muß sich etwas an der Art und Weise ändern, wie die Kirche ihre Beziehung zur Welt versteht?

SPAEMANN: Man muß klar sehen, daß sich der christliche Glaube in der Welt seit jeher im Kampf befindet. Schon der heilige Petrus sprach von einer übermenschlichen Gegenmacht, die «umhergeht wie ein brüllender Löwe» (1 Petr 5, 8). Auch wie der Kampf ausgeht, ist bereits klar. Nämlich so, wie in jener Zeit, als das ewige Wort Gottes 33 Jahre lang einen entlegenen Winkel dieses Planeten sichtbar bewohnte. Irdisch gesehen vergeblich. Das Unternehmen zur Rettung der Welt endete mit einer öffentlichen Hinrichtung dritter Klasse.

Dieses Ende war aber in Wirklichkeit der Anfang einer neuen Welt, nicht einfach eine fundamentale Umgestaltung „dieser Welt". „Diese Welt" ist für das Neue Testament der Terminus für das, was sich mit dem Tod Jesu das Urteil gesprochen hat, was dem Untergang geweiht ist und eigentlich schon nicht mehr zählt, da der Herr ausdrücklich „nicht für die Welt" mehr betet, sondern „für die, die Du mir gegeben hast" (Joh. 17, 9). Denn „die ganze Welt ist in der Gewalt des Bösen" (1 Joh 5, 19). Was zählt sind die, die „sich retten lassen aus diesem verkehrten Geschlecht" (Apg. 2, 40), um „mitten unter einem verkehrten und verdrehten Geschlecht zu leuchten wie die Sterne im Weltall" (Phil. 2, 15).

Aber kann man denn von einem unaufhaltsamen Niedergang des Glaubens in Europa sprechen?

SPAEMANN: Wir sollten uns nicht anmaßen, bestimmte geschichtliche Situationen heilsgeschichtlich verbindlich zu deuten. Immerhin besitzen wir einige Fixpunkte für jede mögliche christliche Deutung. Es ist uns gesagt, daß am Ende der Geschichte der große Abfall kommt (2 Thess 2, 3), daß der Menschensohn, wenn er wiederkommt, fast keinen Glauben mehr antrifft (Lk 18, 8), daß auch die Christen sich Lehren nach ihrem eigenen Geschmack zurechtmachen werden (2 Tim 4, 3), daß der Antichrist schließlich das Feld besetzen wird (2 Thess 2, 4), daß die Liebe vieler erkalten wird (Mt 24, 12) und daß, wenn die Tage nicht abgekürzt würden, kein Mensch gerettet würde (Mt 24, 22). Mit einem Wort, man muß sich darüber im klaren sein, daß der wahre Glaube für „diese Welt" immer unplausibler werden wird.

Das sind, rein menschlich betrachtet, nicht gerade schöne Aussichten...

SPAEMANN: Gewiß. Aber diese Dinge sind uns andererseits zum Trost gesagt, damit, wenn es eintritt, „ihr euch erinnert, daß ich es bin" (Joh. 13, 19). Außerdem macht es paradoxerweise Mut, denn es macht den Sinn der Verkündigung des Evangeliums unabhängig von futurologischen Prognosen. Im übrigen wissen wir nicht, an welcher Stelle der Geschichte wir stehen, ob das Ende aller Dinge unmittelbar vor der Tür steht, ob Gott im Europa des nächsten Jahrtausends noch einmal

„viel Volk" haben wird, oder schließlich, ob der Leuchter ganz einfach von der Stelle gestoßen wird, wie der der Gemeinde von Ephesus (Offb. 2, 5), und unser Kontinent wieder ins Dunkle sinkt. Es ist auch nicht notwendig, dies zu wissen, denn die Zukunft der Kirche ist nicht unsere Sache. Unsere Sache ist es nur, im jeweils gegenwärtigen Augenblick alles zu tun, was in unserer Macht steht, damit der Hausherr, wenn er kommt, die Knechte wachend findet (Luk. 12, 37). Und was wir zu diesem Zweck tun sollen, ist immer dasselbe: Gebet, Fasten, Verkündigung des Evangeliums, Taten der brüderlichen Liebe. Darüber hinaus gehören heute dazu Nüchternheit, Verblüffungsresistenz, die Bereitschaft, sich nicht in die eigene Tasche zu lügen, sondern der gegenwärtigen Realität ins Auge zu sehen, sie mit allen rationalen Mitteln zu analysieren, um sie dann im Lichte der Offenbarung zu beurteilen.

Wie reagiert die Kirche auf die schwierige Lage, in der sie sich heute in Europa befindet?

SPAEMANN: Es gibt zwei meines Erachtens falsche Weisen, darauf zu reagieren. Die eine dieser Reaktionen besteht darin, die Situation zu verharmlosen und zu harmonisieren. Man verhält sich einerseits wie der Fuchs, dem die Trauben zu sauer sind. Man erklärt die Volkskirche – die im Schwinden ist – überhaupt für ein Mißverständnis und die Konstantinische Wende für einen Sündenfall. Man plädiert für eine Kirche aus „Entscheidungschristen", ohne es andererseits für heilsnotwendig zu halten, einer solchen Entscheidungskirche auch wirklich anzugehören. Im Grunde sei ja die ganze Menschheit schon gerettet, und die Kirche nur das Zeichen ihrer Rettung. Wer ihr fern sei, sei allenfalls „noch fern", wie es in der deutschen Übersetzung des Kanongebetes euphemistisch heißt. Die Möglichkeit, daß jemand ein Leben lang fern ist oder sich nicht auf dem Weg zu Gott, sondern auf der Flucht vor ihm befindet, wird dabei gar nicht in Betracht gezogen. Der erste Satz des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses, das, ebenso wie das Nicäische, Ost- und Westkirche verbindet, wird dabei sorgfältig unter Verschluß gehalten: „Wer immer gerettet werden will, für den ist es vor allem notwendig, daß er den katholischen Glauben festhält".

Man akzeptiert also die eigene Lage als Minderheit, sieht in ihr etwas Normales und mildert sie dann durch „Pluralismus".

Und wie sieht die andere falsche Reaktion aus?

SPAEMANN: Die entgegengesetzte Reaktion ist durch die Furcht vor dem Ghetto bestimmt. Sie besteht darin, die Volkskirche um jeden Preis zu erhalten, auch um den Preis, daß die Kirche ihre Identität als Gemeinschaft der Glaubenden preisgibt. Die Mysterien werden verramscht. Die heilige Kommunion wird zum Schlußverkauf. Von Zutrittsbedingungen ist überhaupt nicht mehr die Rede. Kinder, von denen bekannt ist, daß sie bis zum Sonntag davor nie eine heilige Messe besucht haben und spätestens am übernächsten Sonntag dort nicht mehr erscheinen werden, werden zur Erstkommunion geführt, nachdem sie ihre offizielle Vorbereitung durch nicht-katholische Frauen erhielten, die sonntags auch in ihre eigene Kirche gehen (ich bin bereit, das mit Beispielen zu belegen). Oder: Wenn wir auf die hohen Scheidungsziffern der Ehepaare blicken, die einmal kirchlich getraut wurden, dann ist nicht anzu-

nehmen, sie alle hätten ihre Ansichten über Gott und die Welt im Lauf ihrer Ehe geändert. Näherliegend ist die Annahme, daß die Zulassung zur kirchlichen Trauung nicht an ein Gespräch geknüpft war, in dem die Zustimmung zur Unauflöslichkeit der Ehe als Bedingung deutlich ausgesprochen wurde. Die Kirche wird nicht dadurch zur Volkskirche, daß sie den billigen Jakob macht. Sie zieht sich dadurch nur Verachtung zu.

Wie aber ist darauf angemessen zu reagieren?

SPAEMANN: Die Alternative zum Ghetto ist weder die Selbstrelativierung zu einer Gruppe unter anderen, die „ihren Beitrag leisten" zu dem großen Ganzen unserer Zivilisation, noch der Versuch, die Unterscheidungsmerkmale zu verwischen und dadurch selbst das große Ganze zu sein. Die einzige christliche Alternative zum Ghetto heißt daher: Mission.

Die Diskrepanz zwischen dem universalen Anspruch der Botschaft des Evangeliums und der Minderheitssituation derer, die diesen Anspruch anerkennen, wird bis zum Ende der Tage nicht verschwinden. Das bedeutet aber, daß Mission nur möglich ist, wenn diejenigen, die in dieser Minderheitssituation leben, in dem Bewußtsein leben, „den besten Teil erwählt zu haben". Ohne ein solches Selbstbewußtsein ist diese Situation nicht zu verkraften, vor allem für Jugendliche nicht. Das sei „elitär", heißt es. Ja, gewiß. Aber nur da, wo der Glaube als – unverdientes – Privileg erlebt wird, kann das Christentum den Wunsch erwecken, an diesem Privileg teilzuhaben.

Um andere zu gewinnen, muß man dasjenige, wofür man sie gewinnen will, 1. als wahr, 2. als gut, das heißt rettend und 3. als schön, das heißt als Quelle der Freude zeigen, als etwas, das durch seine innere Schönheit unwiderstehlich ist. Davon ist die Selbstdarstellung des Christentums heute ziemlich weit entfernt. Das Christentum wird zu einer möglichen und tolerierbaren Weltansicht unter anderen relativiert. Sie wird nicht als die Sicht der Wirklichkeit im Lichte ihres Ursprungs gezeigt. Es heißt, jeder müsse selbst seinen Weg finden, obgleich doch der Prophet Jesaja es als Zustand der Verlorenheit beschreibt, daß „jeder seinen eigenen Weg" sucht (Jes. 53, 6). Und obgleich wir allsonntäglich das Gebet hören „Rette uns vor dem ewigen Verderben", scheint die reale Gefahr, definitiv verloren zu gehen, in Wirklichkeit nicht mehr zu existieren. Wo aber die Gefahr nicht real ist, ist es die Rettung auch nicht, und das Christentum wird trivial.

Wo aber begegnet man dieser inneren Schönheit, die dem Menschen unwiderstehlich anzieht?

SPAEMANN: Was die Schönheit betrifft, so ist sie nirgends besser und einleuchtender anzuschauen als im Leben der Heiligen Ist heute einmal von ihnen die Rede, so müssen wir bis zum Überdruß hören, daß sie Menschen waren wie du und ich. Aber sie waren besser als du und ich. Nur deshalb sind sie für uns wichtig.

Mehr noch als die direkte Leugnung des Glaubens ist heute eine gewisse „kritische Distanz" zum christlichen Ereignis festzustellen. Ist es nicht das, was der Mission jede Energie nimmt?

SPAEMANN: Charles Péguy definierte den Modernismus einmal als die Haltung dessen, der „nicht glaubt, was

er glaubt". Und verführen nicht die vielen Anführungszeichen in der Verkündigung und das Sich-Verstecken hinter der Philologie zu einem solchen „nicht glauben, was man glaubt"? Nehmen wir ein konkretes Beispiel. Womit soll ein Katechismus beginnen: mit der Erschaffung der Welt oder mit der Geschichte der Entstehung des Berichtes von der Erschaffung der Welt, also mit dem Buch Exodus? Ein Katechismus, der auf die zweite Weise beginnt, zerschneidet das Band, das uns mit dem Volk Israel verbindet und es uns ermöglicht, von „unseren Vätern, den Kindern Israels" zu sprechen, wie die Liturgie es tut. Dieses Band besteht nämlich in dem gemeinsamen Blick auf das, worüber uns die Heiligen Schriften berichten. Wenn stattdessen die Entstehung dieser Schriften der primäre Gegenstand ist und der Schöpfungsbericht nur quasi in indirekter Rede erscheint, dann muß man sich fragen, wen das außer Philologen noch interessieren soll. Es gibt ja so viele Bücher. Warum soll einen gerade die Bibel interessieren, wenn sie nicht mehr *das* Wort Gottes ist? Katechismen dieser Art haben keine missionarische Kraft.

Die Liturgie ist ein anderes Gebiet, in dem traditionellerweise die Schönheit des Christentums zu Hause war...

SPAEMANN: Alle Verkündigung der Wahrheit, alle Warnung vor dem ewigen Verderben und alle Verheißung unsterblichen Lebens gehen ins Leere, wenn sie nicht mit einer geheimen inneren Anziehungskraft verbunden sind. „Niemand kommt zu mir, den der Vater nicht zieht" (Joh. 6, 44). Diese Anziehungskraft heißt im christlichen Sprachgebrauch „Gnade"; das Wort „charis" bedeutet im Griechischen zugleich „Anmut". Was uns auf eine begrifflich unaussprechliche Weise von innen anzieht, nennen wir das Schöne. Die heilige Messe, die „göttliche Liturgie", wie die Ostkirche sagt, ist – gerade weil sie Anbetung und Opfer, also ganz dem Vater zugewandt ist – der Ort einer himmlischen Schönheit. In Europa war sie über tausend Jahre lang die Mitte aller Künste. Weil sie gewissermaßen der Prototyp des Kunstwerks ist, darf es in ihr nichts Beliebiges geben. Jedes Detail ist wichtig. Deshalb hat die Messe immer wieder große Dichter und Musiker inspiriert, und deshalb sind es gerade Künstler, die die Liturgiereform der katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil weitgehend für mißglückt halten – schon deshalb, weil mit ihr die Beliebigkeit und damit die Banalität in die Liturgie eingezogen ist. Unsere Spontaneität ist nicht, wie die der ersten Christengenerationen, so durchformt von einem „Leben im Geist", daß Priester oder Liturgieausschüsse spontan formulieren können, wozu jeder andere Christ „Amen" sagen kann. Beliebigkeit ist das Gegenteil von der jedem Kunstwerk innewohnenden Gesetzmäßigkeit. Erst als Konsequenz jener Gesetzmäßigkeit wird die geheime Anziehungskraft des Schönen erspürt. Wenn man beginnt, die Liturgie unter dem Gesichtspunkt des Abwechselnden, des Neuen und Interessanten zu „gestalten", dann wird sie unvermeidlich langweilig werden. Eine solche Erwartungshaltung kann am Ende doch nur enttäuscht werden. So interessant kann es in der Messe auch auf Dauer gar nicht sein. In einer Welt sich jagender Informationen und permanenter Berieselung durch Worte wird dagegen eine Feier der Anbetung, des Opfers und des Mahles in immer glei-

cher sakraler Form von Jahr zu Jahr faszinierender.

Es wird heute oft geklagt über den Verlust des Zusammenhangs von Glaube, Kirche und Kultur. Dieser Zusammenhang wird nicht durch Tagungen und Veranstaltungen wiederhergestellt, sondern dadurch, daß dasjenige in seiner Strahlkraft wiederhergestellt wird, was die Mitte jeder christlichen Kultur bildet: der christliche Kult.

Die Langweile stellt heute ein wenig die Grundverfassung des Christentums dar. Ist es nicht paradox, daß sie das Ergebnis all der Bemühungen ist, die Kirche für die Menschen unserer Zeit interessant zu machen?

SPAEMANN: Wenn wir uns fragen, warum heute die Kirche immer wieder Gegenstand von Enttäuschungen und Frustrationen ist, so scheint mir eine einfache Antwort auf diese Frage möglich zu sein: Das ist nicht paradox, sondern logisch. Die Kirche hat in den letzten zwanzig Jahren eine Erwartungshaltung ihr gegenüber gefördert oder doch unwidersprochen gelassen, die sie, wenn sie ihrem Wesen treu bleibt, am Ende eben doch nicht erfüllen kann: die Erwartung einer anderen Kirche. Die Folge sind Enttäuschung, Wut, Verbitterung. Man hat es geschehen lassen, daß in der Kirche die Begriffe „fortschrittlich" und „rückschrittlich" durch weltliche Parameter definiert wurden, also durch andere Parameter als die der Heiligkeit, und daß das Handeln der Kirche daran gemessen wurde. Das kann nur zu Frustrationen führen. Nehmen Sie ein Beispiel aus der Liturgie: Je mehr die Gestalt der Messe der Gestalt der protestantischen Abendmahlsfeier angeglichen wird, umso größer ist die Enttäuschung darüber, daß letztlich doch keine Kommuniongemeinschaft stattfinden darf. Es stört die Freundschaft zwischen der orthodoxen Kirche und den protestantischen Kirchen überhaupt nicht, daß zwischen Orthodoxen und Protestanten keine Interkommunion stattfindet. Die orthodoxe Liturgie ist vom protestantischen Gottesdienst so eindeutig unterschieden, daß niemand eine solche Erwartung haben würde. So tritt auch keine Frustration ein, wenn es keine Interkommunion gibt. Solche Frustrationen sind aber für den Ökumenismus sehr schädlich.

Herr Professor, jede Synode ist eine Gelegenheit für die Kirche, sich ihres Auftrags in der Welt neu bewußt zu werden. Was wünschen Sie sich für die Synode zu Europa?

SPAEMANN: Es muß Schluß sein mit Orientierungen, die am Ende nur neue Frustrationen produzieren. Die Zukunft des Glaubens hängt davon ab, daß der Glaube als eine Quelle der Freude sichtbar wird. Der Mensch kann nichts Gutes und Richtiges tun ohne Freude. Und die Freude, die etwas ganz anderes ist als ein keep smiling, ist unzertrennlich geknüpft an die Eindeutigkeit des Zeugnisses. Zu lange schon spielen sich Theologen als „Herren unseres Glaubens" auf, statt „Diener unserer Freude" (Paulus) zu bleiben. Nur wenn die falschen Erwartungen offensiv als illusionär und unbegründet aufgewiesen werden, wird der Glaube wieder als Quelle der Freude sichtbar. Die Neuevangelisierung hängt davon ab. Denn am Ende wendet sich jeder dorthin, wo er die tiefste Freude erwartet.

ANMERKUNGEN

* Nachdruck aus „30 Tage", 1991, Nr. 12, S. 26-30.

KAPITALISMUS MIT MENSCHLICHE ANTLITZ
Gespräch von M. De Girolamo mit Michael Novak über die Enzyklika *Centesimus Annus* von Johannes Paul II.*

M. De Girolamo: *Wie ist die Enzyklika „Centesimus Annus" in den Vereinigten Staaten von Amerika aufgenommen worden, insbesondere in den verschiedenen Kreisen der amerikanischen Katholiken?*

M. Novak[1]: Mit Begeisterung. Man braucht nur „Wall Street Journal", „Los Angeles Times", „Washington Post" und viele andere Zeitungen und Zeitschriften zu betrachten. Lediglich in linken Kreisen läßt sich eine leichte Beunruhigung feststellen. Die progressive Tageszeitung „National Catholic Reporter" nannte die Enzyklika einen „dritten Weg". Mir scheint, daß diese Bezeichnung nach *Sollicitudo Rei Socialis* bereits ihren Sinn verloren hat, in der der Papst die Möglichkeit eines dritten Weges ausdrücklich verneint hat. Aber im Zentrum und im rechten Spektrum, um die in Italien üblichen Formulierungen zu benutzen – läßt sich eine Begeisterung bemerken, wie man sie früher nicht gekannt hat. Das ist sogar dann der Fall, wenn man Johannes Pauls II. Worte der Kritik an die Adresse der Ökonomie berücksichtigt. Denn alle wissen, daß das liberalistische System immer ein System von Sündern ist. Aber die Menschen sind nun eben Sünder. Daher ist die Kritik des Papstes immer berechtigt und unerläßlich. Ich bin überzeugt davon, daß der Heilige Vater viel Energie dafür aufbringt, daß den Armen in der ganzen Welt geholfen wird, insbesondere in der Dritten Welt. Der heilige Franz von Sales hat einmal gesagt, eine Fliege sei besser mit Hilfe eines Löffels Honig zu fangen als eines Glases Essig. Diesmal hat der Papst etwas Honig genommen, um diejenigen zu mobilisieren, die dem Kapitalismus vertrauen.

G: *John Neuhaus schreibt im „Wall Street Journal", die Enzyklika scheine die Feststellungen des Hirtenbriefes der amerikanischen Bischöfe von 1986 nicht zu teilen. Was ist Ihre Meinung dazu?*[2]

N: Neuhaus stimme ich in vielem zu, aber nicht in dieser Angelegenheit. Sicher unterscheidet sich der Ton der päpstlichen Äußerung von dem, den die amerikanischen Bischöfe verwendet haben. In seiner Aussagekraft ist er amerikanischer als der erwähnte Hirtenbrief, aber dies ist zu wenig, als daß man von einem Widerspruch zwischen beiden sprechen könnte. Die Bischöfe waren vielleicht etwas zu streng und zu wenig diplomatisch gegenüber dem amerikanischen Wirtschaftssystem. Sie verhielten sich wie Großväter, die ihre Enkel ermahnen. Was auch uns überrascht hat, ist, daß sich der Papst auch für die Amerikaner verständlich ausgedrückt hat, wenn er die ganze Sache auf die von der Wahrheit geleitete Freiheit zurückführt. Es sei daran erinnert, was für das Ver-

ständnis der Gründe für die wohlwollende Aufnahme der Enzyklika wichtig ist, daß eben die New Yorker Freiheitsstatue ein Symbol dieses Wertes darstellt.

Die Freiheit mit der Fackel in der einen und dem Gesetzbuch in der anderen Hand – das ist eine Vorstellung, auf die man sich mit Erfolg berufen kann, wenn man die päpstliche Definition der Freiheit als Gehorsam gegenüber der Wahrheit interpretiert.

G: *Neuhaus unterstreicht danach, daß die Befürworter des klassischen Kapitalismus den Standpunkt des Papstes nicht völlig teilen können, weil die Reformen, die er ihnen vorschlägt, schwierig und anspruchsvoll sind. Neuhaus sieht die Entstehung von drei Fronten voraus: das Gewinnen der Armen, die Sorge um die Dritte Welt sowie die Herausbildung eines Bewußtseins bei den Wirtschaftsführern, daß ihre Entscheidungen nicht moralisch gleichgültig sind. Was ist Ihre Meinung in dieser Frage?*

N: Hier stimme ich ihm voll und ganz zu. Neuhaus ist ein zum Katholizismus konvertierter lutherischer Pastor, ein sehr mutiger und tüchtiger Mann. Der Papst ist gleichsam zu einer neuen Quelle der Inspiration für die Geschäftsleute in Amerika geworden. Kürzlich las ich einige Artikel von Konservativen, die weit vom Katholizismus entfernt sind, aber doch Bewunderung gegenüber der Enzyklika zum Ausdruck brachten, Bewunderung für ihre Unvoreingenommenheit gegenüber dem Phänomen des freien Marktes, der sich als etwas Positives erweisen kann, ähnlich wie die Medizin, aber zugleich nicht gegen Versuchungen, Verfälschungen und Sünden gefeit ist. Auf diesem Gebiet gibt es schließlich z.B. das Problem der Abtreibung, und ähnlich gibt es auch auf dem freien Markt Aspekte, die nicht akzeptiert werden können. Man muß die juristische und moralische Struktur in Ordnung bringen, um diese beiden Gebiete beurteilen zu können.

G: *Die Enzyklika präferiert solche Begriffe wie „Marktökonomie", „Unternehmensökonomie" oder einfacher „freie Wirtschaft". Mit diesen Begriffen wird eben der Kapitalismus bezeichnet, der als System nicht als das einzige Modell der Organisation der Ökonomie verstanden wird. Sie haben in der „Washington Post" geschrieben, der Begriff selbst stelle kein größeres Problem dar – was zähle, sei dagegen die Art und Weise der Kontrolle sowie die politischen und moralischen Elemente, die gegenüber der rein wirtschaftlichen Dimension ein Gleichgewicht schaffen. Meinen Sie nicht, daß der Begriff des Kapitalismus als die logische Grundlage des Denkens über dieses System dabei im Schatten bleibt? Was ändert sich diesbezüglich mit der Annahme der in der Enzyklika enthaltenen Formulierungen?*

N: Die Botschaft der Enzyklika läßt sich ganz allgemein auf die Feststellung zurückführen, daß das Leben komplizierter ist als nur die Wirtschaft. Wenn man von Mann und Frau spricht, erfaßt man gleichzeitig nicht nur ihr wirtschaftliches Leben, sondern auch die Politik, die Moral sowie ihr religiöses Leben. Der Papst wollte sagen, daß die Wirtschaft gesteuert werden soll. Diese Art von Ökonomie kann unter vielen Gesichtspunkten erfaßt werden. Man kann z.B. von den Betrieben oder vom Privateigentum, vom freien Austausch

oder von der Initiative bzw. der menschlichen Kreativität auf diesem Gebiet sprechen. Wenn wir uns auf den Mark oder nur auf den Austausch der Güter allein konzentrieren, gelangen wir zur Frage des freien Marktes. Wenn dagegen von der Initiative die Rede ist, begegnet man der Frage des freien Unternehmertums. Und wenn man von Kreativität spricht, geht es um das menschliche Kapital. In diesem Sinne ziehe ich den Begriff des Kapitalismus vor, denn in der romanischen Sprachfamilie wird er mit dem Kopf assoziert (lateinisch: caput), und es werden die Erfindungen der menschlichen Vernunft, die ein Geschenk des Schöpfers ist, herbeizitiert. Aber der Name selbst ist hier nicht wesentlich. Man kann genausogut vom Kapitalismus wie vom freien Markt oder von der freien Initiative sprechen – so wie es jemandem gefällt. Wir haben es hier mit vielen Aspekten zu tun, und alle sind gleichermaßen gut.

G: *Folgt aus dem Text der Enzyklika eindeutig, daß es dem Papst um eine Einschränkung der dominierenden Rolle der kapitalistischen Kultur geht (worauf auch die Thesen des lateinamerikanischen Episkopats aufmerksam machen), und gleichzeitig: hat der Heilige Vater den Wert des Marktes, der privaten Initiative anerkannt und einen konkreten Weg der Entwicklung für die Dritte Welt aufgezeigt? Welche Perspektiven stehen gegenwärtig den Ländern dieser Region offen?*

N: Wenn in den Vereinigten Staaten von der Dritten Welt die Rede ist, denkt man vor allem an Lateinamerika. Als christlicher und westlicher Kontinent ist Lateinamerika nicht so weit entfernt und fremd wie Afrika oder Asien. Jedoch gibt es auf diesem Kontinent eine so schreiende und nicht notwendige Elendssituation. Lateinamerika hat im europäischen Bewußtsein des 16. Jahrhunderts als reicher Kontinent zu existieren begonnen, vielleicht noch mehr als Nordamerika. Ganz gewiß erblickten die Entdecker Lateinamerikas dies als das erträumte Paradies, als utopisches Reich. Aber man darf nicht vergessen, daß der Reichtum der Nationen stärker von der Verwendung des menschlichen Kapitals abhängt als von anderen Faktoren. An erster Stelle muß die Erziehung stehen, dann folgen die Institutionen, die Neuerungen und die Erfindungen. Abraham Lincoln hat einmal gesagt, der dritte wesentliche Schritt der Menschheit in der Geschichte der Freiheit sei die Verfassung der Vereinigten Staaten von Nordamerika aus dem Jahre 1787 (d.h. zwei Jahre vor der Französischen Revolution). Der erste Artikel des achten Teils der Verfassung betrifft die Patente und das Urheberrecht. In Übereinstimmung mit dem, was der Papst in seiner Enzyklika *Centesimus Annus* schreibt, erkennt dieser Artikel die Wahrheit an, daß das Land (der Boden) nicht die einzige Form des Kapitals ist. Seine bedeutsamere Form ist die menschliche Vorstellungskraft. Die Ideen sind ein Gegenstand von viel größerem Wert als der Boden. In diesem Sinne wurde in Lateinamerika die Vorstellungskraft der Armen vergewaltigt, weil – wie der peruanische Schriftsteller Hernando de Soto sagt – die persönliche Initiative der Bürger gebrandmarkt und bestraft wurde. Das ist eine absurde Situation, die schnelle Veränderung erfordert, weil die wirtschaftliche Entwicklung von so grundlegenden Dingen wie der subjektiven Vorstellungskraft der menschlichen Person abhängt und mit ihr beginnt. All dies liegt im Gesichtsfeld des Papstes, und diese Tatsache wird in Zukunft

berücksichtigt werden müssen. Das stellt zugleich ein bedeutsames Element für die Entwicklung der Nationen dar. Die Ungläubigen sagen, die Geburt eines weiteren Kindes würde Unglück für die Lebenden mit sich bringen, weil die Anzahl der Hungernden damit noch vergrößert wird. Aber jedes Kind wird als Zeichen der unermeßlichen schöpferischen Kraft, als Abbild des Schöpfers der Welt geboren. Sein Leben ist imstande, viel mehr für das Ganze beizutragen und einzubringen, als es konsumieren könnte. Das ist ein außer aller Diskussion stehendes Prinzip des wirtschaftlichen Fortschritts. Man sieht das am Beispiel von Japan oder Hongkong, also von beträchtlich überbevölkerten Ländern, die dennoch sehr reich sind. Denn die menschliche Person ist Grundlage des Reichtums und nicht der Armut.

G: *In Ihren früheren Analysen haben Sie die Mängel des Unternehmertums, die Fehler beim staatlichen Eingriff in einigen Ländern Lateinamerika aufgezeigt. Welche Kräfte, Bewegungen oder Institutionen kann diese Enzyklika mobilisieren, um den neuen Ideen der Entwicklung der Länder dieser Region gerecht zu werden?*

N: Ich erinnere an drei Punkte aus dem Programm der Praxis. 1) Allgemeine Erziehung, weil das menschliche Kapital um vieles wichtiger ist als das natürliche Kapital. 2) Verbot der Beschränkung der persönlichen Initiative der Armen. Das Recht muß so geändert werden, daß jeder arme Unternehmer seine Tätigkeit legal durchführen und daß sie dynamisch und nicht allzu kostspielig sein kann. In Hongkong genügen z.B. 16 Tage und 30 Dollar, um eine GmbH zu gründen. Man braucht sich nicht wundern, daß es dort 28 Millionen Unternehmen gibt. Das spricht dafür, daß nicht nur die natürlichen Ressourcen zählen, sondern auch die Initiative. 3) Ein das Unternehmen fördernder Faktor ist der Kredit, weil der Unternehmer, ehe er das angestrebte Ziel erreicht, investieren muß. Der Kredit ist also sehr wichtig. Indessen ist er sowohl in Lateinamerika als auch in der ganzen Dritten Welt fast unerreichbar. Der Internationale Währungsfonds und die Weltbank geben nur den Reichen Kredite, und dies auf der Ebene staatlicher Institutionen. Aber die Kredite sollen doch zu den Unternehmern gelangen, die über keine Mittel verfügen. Die Entwicklung Nordamerikas begann mit der Besiedlung des Mittleren Westens. Man muß den Weg der Länder zurückverfolgen, die Erfolge erreicht haben, wie dies in Südkorea, Taiwan und Singapur der Fall war.

G: *Die Ereignisse von 1989 aktualisieren ähnlich wie die Formulierungen von „Centesimus Annus" die Feststellungen Ihres Buches über den demokratischen Kapitalismus. Das zeugt von der Bestätigung einiger Ihrer Thesen. Kann man die damals erhobenen Worte der Kritik für unaktuell ansehen, die von einem Teil der anerkannten Autoritäten des amerikanischen Katholizismus zum Ausdruck gebracht wurden?*

N: Nach der Veröffentlichung von *Centesimus Annus* habe ich im Herzen viele Male „Te Deum" gesungen. Alle Dinge, auf die ich gehofft und um die ich gebetet habe, sind durch die päpstlichen Formulierungen Wirklichkeit geworden. Dafür danke ich Gott. Ich habe in meinen Texten sagen wollen, daß man den Kapitalismus als einen das System der vollen Freiheit integrierenden Faktor und gleichzeitig als ein politisches und rechtliches System

ansehen muß. Das Recht und die richtige Ordnung einerseits und die Moral und Religiosität andererseits sind fest in der Kultur verankert. Das ist im Prinzip das, was der Papst sagen wollte, insbesondere in Punkt 42 seiner Enzyklika. Es handelt sich hier also um ein Reflektieren über das System der menschlichen Freiheit.

In diesem von blutigen Erfahrungen gekennzeichneten Jahrhundert haben wir viele Systeme ausprobiert – von der Diktatur bis zur Demokratie. Heute wissen wir schon, daß die Demokratie der Wahrung der Menschenrechte besser dient und daß der reale Sozialismus die Armen viel schlechter unterstützt und sich viel weniger um die Ökologie sorgt als der Kapitalismus.

Der demokratische Kapitalismus hat in sich eine erstaunliche Kraft gefunden, sich entsprechend den menschlichen Werten selbst zu reformieren. Dies war jedoch eine sehr schwierige Reform, die einer Invention bedurfte, wie sie Leo XIII. und die anderen Päpste dieses Jahrhunderts aufbrachten. Aber – so sagt Johannes Paul II. – diese Reformen sind erst nach dem Ende des 2. Weltkrieges gelungen. Wenn die politischen und ökonomischen Probleme die Suche nach Lösungen zugunsten der Demokratie und des Kapitalismus geweckt haben, so sind wir gleichzeitig Zeugen der Entstehung ernsthafter Probleme auf dem Gebiet der Kultur. Die freien Menschen in den freien Gesellschaften leben heute kein der Freiheit des Menschen würdiges Leben. Man kann viele Formen der Unmoral und geradezu skandalöse Phänomene beobachten, die traurig und bekümmert stimmen. Soll der sittliche Wert des Systems darin bestehen?

Was die Polemiken betrifft, die mein Buch[3] ausgelöst hat, so muß ich sagen, daß sie nicht infolge bösen Willens geäußert wurden und daß sie durch die späteren Geschehnisse überwunden wurden.

ANMERKUNGEN

• Nachdruck aus „Studi Sociali" 30 (1991) Nr. 7, S. 46-52.

[1] Die wichtigsten Veröffentlichungen von Michael Novak sind: die Trilogie der Bücher *The Spirit of Democratic Capitalism*, *Catholic Social Tought and Liberal Institutions* und *Will it Liberate? Questions about Liberation Theology*. Von den neuen Publikationen verdienen unsere Aufmerksamkeit u.a. *Free Persons and the Common Good* (erscheinen im Mai in Frankreich unter dem Titel *La démocratie et bien commun*). Erwähnt werden müssen auch die Bücher *Toward the Future (The Lay Letter on the U.S. Economy 1986)*, herausgegeben von W. Simon und M. Novak, und *This Hemisphere of Liberty* mit einem Programm für die Dritte Welt.

[2] Bekannt sind die von Novak ausgelösten Polemiken in bezug auf gewisse im Brief der amerikanischen katholischen Bischöfe enthalte Behauptungen sowie zum Thema der Theologie der Befreiung.

[3] In Italien tut sich A. Ardigó durch die Strenge seines Urteils hervor, der während des Kongresses der Christlichen Demokraten zum Thema der „Problematik des sozialen Lebens und der Verantwortung in der Politik" am 20. Mai 1988 in Rom zuerst zugab, daß *Sollicitudo Rei Socialis* den liberalen Kapitalismus (mit dieser These war P. Scappola nicht einverstanden, der meinte, die Kirche beurteile hier nicht so sehr den liberalen als eher den liberalistischen Kapitalismus) und den Kollektivismus verurteilt, zugleich aber das Recht auf ökonomische Initiative hoch einschätzte. Der genannte Autor drückte es folgendermaßen aus: Ein deutliches Paradoxon ist es, daß man alles interpretieren und mit großer Verantwortung

in die Sprache der programmatischen Praxis des in der Politik engagierten Katholiken übersetzen müßte. Die in *Sollicitudo Rei Socialis* enthaltene Verurteilung des liberalen Kapitalismus gewinnt um so mehr an Sinn, wenn man berücksichtigt, daß sich in der katholischen Welt des Westens in letzter Zeit etwas ausgebreitet hat, das ich als M. Novaks Reagan-Häresie bezeichnen möchte. Dieser Katholik ist Anhänger Reagans und Verfasser eines Buches, das von seiten unserer (italienischen) Intellektuellen allzu enthusiastisch aufgenommen worden ist. Es handelt sich um ein Buch, dessen Autor sich erkühnte, die latein- und nordamerikanischen Bischöfe zu beleidigen, indem er ihnen Ignoranz und Zurückgebliebenheit vorwarf. Die italienischen Pressekommentare waren zahlreich, als Novaks Buch im Druck erschienen war. Die positiven Beurteilungen wurden durch kritische aufgewogen. Man kann anläßlich der Analyse der historischen Beziehungen zwischen der katholischen Welt und dem Kapitalismus im Rahmen der italienischen Gesellschaft auf sie zurückgreifen – einer Analyse, die zur vollständigeren Einschätzung dessen unternommen wird, was in der zuletzt veröffentlichen Enzyklika von Johannes Paul II. neu ist.

In Wirklichkeit ist Novaks Buch ein Zeichen des Widerspruchs in der katholischen Welt und stellt die Trennungslinie zwischen der Soziallehre der Kirche einerseits und dem nicht richtigen Funktionieren sowie dem Übel des Kapitalismus und des Kollektivismus andererseits dar. Von den verschiedenen römischen Begegnungen, die der Einschätzung des Buches gewidmet waren, wollen wir die Diskussion Ende Juni 1988 in Arel nennen. Daran nahmen teil: Novak, Neuhaus, Weigel, Berger, und von der anderen Seite: Andreatta, Scappola, Carli, De Rita, Tosato, Cappelletti u.a.

Übersetzung: *Herbert Ulrich*

BIBLIOGRAPHIE

Maria FILIPIAK

JOHANNES PAUL II.
ZU PROBLEMEN DER MORALTHEOLOGIE

Als Quelle für die Erarbeitung der vorliegenden Bibliographie diente die seit 1978 herausgegebene Sammlung von Äußerungen des Papstes „Insegnamenti di Giovanni Paolo II". Die beiden letzten Jahre haben keinen Quellenbezug, weil die entsprechenden Bände in Polen noch nicht zugänglich sind. Daher geben wir die Äußerungen des Papstes für diese Zeit entsprechend der Zeitschrift „La Traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II" wieder (hier als „La Traccia" bezeichnet).

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978), SS. 477.
II (1979) [Bd. 1], SS. 1729.
II (1979) Bd. 2, SS. 1574.
III (1980) Bd. 1, SS. 1983.
III (1980) Bd. 2, SS. 1869.
IV (1981) Bd. 1, SS. 1292.
IV (1981) Bd. 2, SS. 1313.
V (1982) Bd. 1, SS. 1376.
V (1982) Bd. 2, SS. 2497.
V (1982) Bd. 3, SS. 1751.
VI (1983) Bd. 1, SS. 1730.
VI (1983) Bd. 2, SS. 1496.
VII (1984) Bd. 1, SS. 2016.
VII (1984) Bd. 2, SS. 1708.
VIII (1985) Bd. 1, SS. 2081.
VIII (1985) Bd. 2, SS. 1683.
IX (1986) Bd. 1, SS. 2204.
IX (1986) Bd. 2, SS. 2242.
X (1987) Bd. 1, SS. 1482.
X (1987) Bd. 2, SS. 2582.
X (1987) Bd. 3, SS. 1812.
XI (1988) Bd. 1, SS. 1073.
XI (1988) Bd. 2, SS. 2624.

Die vorliegende Aufzählung umfaßt Ansprachen, die entweder direkt die Situation in der zeitgenössischen Moraltheologie zum Gegenstand hatten oder aber einzelne brennende Probleme dieser, besonders was das Verhältnis der Wahrheit zur Freiheit sowie die Autorität des kirchlichen Lehramtes in der Theologie betrifft. Diese Aufzählung berücksichtigt nicht die Außerungen, in denen diese Probleme in einem anderen Themenzusammenhang angesprochen wurden (z. B. Ökumenismus, Massenmedien etc.).

1978

1. *Libertà di coscienza e difesa della vita*, IGP I, S. 435-440.

1979

2. *La liberazione nasce dalla verità di Cristo*, IGP II, 1, S. 428-435.

3. *Dio parla all'uomo con la croce*, IGP II, 1, S. 764-766.

4. *Materna presenza della Madonna nella vita della Chiesa e della patria*, IGP II, 1, S. 1410-1419.

5. *Cristo vi chiama alla verità*, IGP II, 2, S. 457-462.

6. *La libertà deve essere fondata sulla verità*, IGP II, 2, S. 569-572.

7. *Fedeli alla verità nell'amore*, IGP II, 2, S. 629-643.

1980

8. *«La verità, forza della pace!»*, IGP II, 2, S. 1444-1452.

9. *La Chiesa nel mondo contemporaneo al servizio della grande causa della pace*, IGP III, 1, S. 135-147.

10. L'amore ardente della verità ispiri la gioia della ricerca, IGP III, 1, S. 1119-1126.

11. *L'infallibilità della Chiesa è dono di Cristo e condizione indispensabile del servizio apostolico*, IGP III, 1, S. 1428-1437.

12. *Il primo servizio da rendere all'uomo è la testimonianza di tuta la verità*, IGP III, 1, S. 1541-1543.

13. *La crescita della comunione e della partecipazione rende sempre più perfetta l'evangelizzazione*, IGP III, 2, S. 216-234.

14. *Adesione alla verità e testimonianza di vita*, IGP III, 2, S. 499-503.

15. *Collaborate con ogni mezzo alla difusione del Vangelo*, IGP III, 2, S. 581--584.

16. *I doveri della famiglia cristiana nella carità e nella verità*, IGP III, 2, S. 965-980.

17. *Testimoniare la verità un servizio da rendere all'uomo*, IGP III, 2, S. 1047--1052.

18. *Rinnovato collegamento tra pensiero scientifico e forza di fede dell'uomo che cerca la verità*, IGP III, 2, S. 1200-1211.

19. *Diamo spazio ai doni dello spirito: forza, saggezza, amore*, IGP III, 2, S. 1287-1298.

20. *Irrinunciabile dialogo tra teologia e Magistero*, IGP III, 2, S. 1332-1338.

1981

21. *La vita secondo lo spirito fondata nella vera libertà*, IGP IV, 1, S. 72-76.

22. *Informare bene e liberamente è un esercizio di responsabilità*, IGP IV, 1, S. 239-241.

23. *Rinnoviamo le nostre coscienze per vivere come veri discepoli di Cristo*, IGP IV, 1, S. 746-753.

24. *Il compito della libertà si realizza sul terreno della verità*, IGP IV, 1, S. 784-793.

25. *Accettate la fatica della libertà*, IGP IV, 1, S. 936-941.

26. *«Sono venuto perchè abbiano la vita»*, IGP IV, 1, S. 1154-1157.

27. *Libertà responsabile degli operatori e dei fruitori dei «mass- media»*, IGP IV, 1, S. 1203-1209.

28. *Aiutare i fedeli a formarsi una retta coscienza etica*, IGP IV, 2, S. 904-911.

1982

29. *Le parole di Cristo sul matrimonio nuova soglia della verità integrale sull'uomo* , IGP V, 1, S. 81-91.

30. *Il Signore conceda al Guatemala una pace stabile e sicura*, IGP V, 2, S. 753-755.

31. *La Chiesa è solidale con l'università nella ricerca della piena verità sull'uomo*, IGP V, 1, S. 1223-1231.

32. *La forza della verità e dell'amore forma l'uomo nuovo e trasforma il mondo*, IGP V, 1, S. 1234-1239.

33. *Solo l'amore e la giustizia possono costruire la pace*, IGP, V, 3, S. 434--438.

34. *Ricerca della verità e formazione dei giovani per la vera libertà dell'uomo*, IGP V, 3, S. 412-417.

35. *Promuovere e garantire una sana teologia per il benessere del popolo cristiano*, IGP V, 3, S. 473-480.

36. *La fedeltà del teologo a Cristo implica fedeltà alla Chiesa e al suo Magistero*, IGP V, 3, S. 1049-1055.

37. *Il figlio della Chiesa segue la voce del Magistero ed è fedele al Concilio del nostro tempo*, IGP V, 3, S. 1206-1212.

38. *Ridate forza alla voce della coscienza per restituire a Palermo pace e serenità*, IGP V, 3, S. 1345-1347.

1983

39. *Consideratevi continuatori di una secolare e feconda opera educativa*, IGP VI, 1, S. 561-566.

40. *Verità nell'esposizione dei fatti, verità nella testimonianza di fede*, IGP VI, 1, S. 1047-1053.

41. *Solo una vittoria di natura morale può restituire alla società la sua unità*, IGP VI, 1, S. 1540-1548.

42. *La sovranità dello stato è legata alla sua capacità di promuovere la libertà*, IGP VI, 1, S. 1568-1576.

43. *La verità, prima e fondamentale condizione del rinnovamento sociale*, IGP VI, 1, S. 1585-1594.

44. *Pietro è il punto di sostegno e di unità*, IGP VI, 1, S. 1682-1688.

45. *L'etica cristiana si fonda sull'armonia tra verità e libertà*, IGP VI, 2, S. 68-78.

46. *Il rapporto tra legge morale e libertà*, IGP VI, 2, 124-133.

47. *L'adesione alla legge di Dio è fonte di vera libertà*, IGP VI, 2, S. 775-776.

1984

48. *La testimonianza dei cristiani di oggi esige una rinnovata intelligenza di Dio*, IGP VII, 1, S. 1711-1718.

49. *La scienza è veramente libera soltanto quando si lascia determinare dalla verità*, IGP VII, 1, S. 1704-1710.

50. *Collegialità e autorità episcopale di fronte ai problemi dell'evangelizzazione*, IGP VII, 1, S. 1777-1786.

51. *Messa per la festa della Madonna di Jasna Góra*, IGP VIII, 2, S. 248-250.

52. *La salvezza è liberazione dell'uomo dell'era atomica dai timori palesi e nascosti che lo angosciano*, IGP VII, 2, S. 1585-1591.

1985

53. *„In comunione con Cattedra di Pietro sappiate essere la coscienza morale della società"*, IGP VIII, 1, S. 176-184.

54. *Libertà, verità, rispetto delle coscienze per servire l'uomo nella sua integralità*, IGP VIII, 1, S. 1238-1241.

55. *L'autentica coscienza umana è un cammino verso la verità*, IGP VIII, 1, S. 1272-1277.

56. *La riflessione teologica per essere veramente cristiana deve essere guidata dal Verbo Incarnato e dal Magistero*, IGP VIII, 2, S. 469-476.

57. *I teologi devono operare al servizio del magisterio* , IGP VIII, 2, S. 853--856.

58. *Sulla linea del Concilio la Curia strumento ed aiuto al Romano Pontefice*, IGP VIII, 2, S. 1324-1333.

1986

59. *Il giornalista: «uomo della verità»*, IGP IX, 1, S. 555-560.

60. *Chi si schiera in favore della vita difende la verità di Dio sull'uomo*, IGP IX, 1, 562-564.

61. *Per ritessere il legame di verità-bene-libertà urge ricostruire una rigorosa riflessione etica*, IGP IX, 1, S. 969-974.

1987

62. *La società attende dalle sue università il consolidamento della propria soggettività*, IGP X, 2, S. 2054-2063.

63. *Università! Alma Mater! Se servi la verità, servi la libertà, la liberazione dell'uomo e della nazione. Servi la vita!*, IGP X, 2, S. 2186-2189.

64. *In questa generazione minacciata dalla perdita della speranza perduri sempre la formazione eucaristica della libertà*, IGP X, 2, S. 2190-2193.

65. *Contribuire alla promozione della verità nella carità per consolidare la libertà ed edificare la pace*, IGP X, 3, S. 374-378.

66. *I frutti del lavoro teologico devono essere sempre convalidati dal magistero della Chiesa*, IGP X, 3, S. 448-455.

67. *L'adesione al Magistero è condizione indispensabile per una corretta lettura dei „segni dei tempi"*, IGP X, 3, S. 612-621.

1988

68. *La coscienza ha il diritto inalienabile alla verità ed è legata intimamente alla dignità dell'uomo*, IGP XI, 2, S. 2147-2157.

1989

69. *Pace e collaborazione tra le diverse religioni*, „La Traccia" 10(1989) nr 10, S. 1048-1050.

1990

70. *Pace con Dio Creatore pace con tutto il creato*, „La Traccia" 11(1990) nr 12, S. 1323-1327.

1991

71. *In Cristo abbiamo ricevuto più del Decalogo*, „La Traccia" 12(1991) nr 6, S.614-616.

ÜBER DIE AUTOREN

Jerzy B a j d a, Dozent, Theologe. Geb. 1928 in Krakau. Studium der Theologie im Theologischen Institut in Tarnów, des Kanonischen Rechts an der Katholischen Universität Lublin und der Moraltheologie an der Päpstlichen Theologischen Fakultät in Krakau. In den Jahren 1969-1973 Lehrbeauftragter für Moraltheologie an der Päpstlichen Theologischen Fakultät in Krakau. Seit 1973 arbeitet er in Forschung und Lehre an der Akademie für Katholische Theologie in Warschau, außerdem arbeitet er mit dem Institut für Familienstudien in Łomianki zusammen.

Wichtigste Forschungsbereiche: Grundlagen der Moraltheologie, insbesondere die Theologie der Berufung sowie die moraltheologische Problematik von Ehe und Familie.

Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Powołanie małżeństwa i rodziny* (*Die Berufung von Ehe und Familie*) in der Reihe „Teologia małżeństwa i rodziny" Bd. I (1980); *Powołanie chrześcijańskie jako zasada teologii moralnej* (*Die christliche Berufung als Prinzip der Moraltheologie*) (1984).

Walter B r a n d m ü l l e r, Professor, Theologe. Geb. 1929. Theologiestudium an der Universität München. In den Jahren 1953-1960 Seelsorger, nach dem Studium wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Münchener Universität. Seit 1969 Professor an der Hochschule für Philosophie und Theologie in Dillingen.

Vorsitzender der Societas Internationalis Historiae Conciliorum Investigandae. Herausgeber der „Konziliengeschichte" sowie des „Annuarium Historiae Conciliorum". Mitglied der Pontificia Accademia Teologica Romana, der Accademia degli Intronati di Siena sowie des Pontificio Comitato di Scienze Storiche.

Hauptgebiet der Forschung: Kirchengeschichte.

Buchveröffentlichungen: *Der Fall Galilei. Ein Konflikt Naturwissenschaft und Kirche* (1968); *Synodale Strukturen der Kirche* (Hrsg., 1977).

Mieczysław B r z o z o w s k i, Dozent, Theologe. Geb. 1933 in Lemberg, gest. 1991 in Krakau. Studium am Höheren Geistlichen Seminar in Lublin und an der Katholischen Universität Lublin (Pastoraltheologie).

In den Jahren 1956-1962 Präfekt im Niederen Geistlichen Seminar in Lublin sowie Vikar in der Kirchengemeinde St. Nikolai, in den Jahren 1966-1975 Diözesanvisitator für Religion. Von 1968 bis 1991 in Forschung und Lehre an der Katholischen Universität Lublin als Mitarbeiter tätig. 1980-1981 Kaplan der „Solidarität" der Region Mittel- und Ostpolen, 1989-1990 Delegierter des Lubliner Bischofs beim Bürgerkommitee der „Solidarität" in Lublin. Seit 1982 Rektor des Höheren Geistlichen Seminars in Lublin.

Mitglied der Wissenschaftlichen Gesellschaft der KUL und der Kommission für Allgemeine Seelsorge bei der Polnischen Bischofskonferenz. Feldkaplan des Weltbundes der AK (Heimatarmee). Mitarbeiter der homiletischen Monatsschrift „Biblioteka Kaznodziejska".

Wichtigste Forschungsbereiche: Homiletik, Theologie des Wortes Gottes, Predigtgeschichte.

Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce* (*Geschichte der katholischen Theologie in Polen*) (Mitautor, 1974); *Kulturowe i historyczne uwarunkowania kaznodziejstwa Tomasza Młodzianowskiego* (*Kulturelle und historische Bedingtheiten des Predigtschaffens von Tomasz Młodzianowski*) (1988).

Rocco B u t t i g l i o n e, Professor, Philosoph, Jurist. Geb. 1948 in Gallipoli (Italien). Universitätsstudium in Rom und Turin. Professor an der Internationalen Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Gründer und Mitarbeiter des Istituto di Studi per la Transizione (ISTRA) in Mailand, Mitarbeiter vieler Zeitschriften, u.a. „Il Nuovo Areopago", „Il Sabato", „30 Giorni". Teilnehmer der Bewegung Communione e Liberazione.

Wichtigste Forschungsbereiche: philosophische Anthropologie, Ethik, das Denken von Karol Wojtyła, Theorie der Dialektik, Kultùr- und politische Philosophie, Rechtwissenschaft.

Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Dialettica e nostalgia* (1978); *La crisi dell'economia marxista* (1978); *Il pensiero di Karol Wojtyła* (1982); *L'uomo e il lavoro* (1982); *Metafisica della conoscenza e politica* (1986); *L'uomo e la famiglia* (1991); *La crisi della morale* (1991); *Augusto del Noce. Biografia di un pensiero* (1991). In polonischen Übersetzung erschien: *Chrześcijanie a polityka* (*Christen und Politik*).

John F. C r o s b y, Professor, Philosoph. Geb. 1944 in Washington. Philosophiestudium an der Georgetown University (USA) und an der Universität Salzburg (Österreich). Von 1966 bis 1970 Professor an der Universität in Dallas, in den Jahren 1970-1990 an der Internationalen Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Seit 1990 in Forschung und Lehre an der Franciscan University in Steubenville (USA) tätig.

Ausgezeichnet durch die Widmung des Buches „Moralia" von D. von Hildebrandt.

Wichtigste Forschungsbereiche: Ethik, philosophische Anthropologie, das philosophische Denken von J.H. Newman.

Wichtigste Buchveröffentlichungen: *The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of Bonum* (1978); *Essay on Personal Selfhood* (im Druck).

Bischof Kurt K r e n n, Professor, Theologe, Geb. 1936 in Rannardiel (Österreich). Theologiestudium in Linz, Rom, Tübingen und München.

In den Jahren 1967-1970 in Forschung und Lehre an der Universität in München tätig. Dann bis 1975 Lehrbeauftragter und Professor an der Philosophisch-Theologischen Diözesanhochschule in Linz und 1974-1975 auch in Sankt Pölten. Seit 1975 Professor an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität in Regensburg. In der Jahren 1987-1991 Weihbischof des Erzbistums Wien. Seit 1991 Ordinarienbischof in Sankt Pölten.

Referent der Österreichischen Bischofskonferenz für Fragen des Sports sowie für Fragen des ständigen Diakonats.

Wichtigste Forschungsbereiche: Philosophie, Systematische Theologie, Ekklesiologie.

Unter den Buchveröffentlichungen u.a.: *Vermittlung und Differenz? Vom Sinn des Seins in der Befindlichkeit der Partizipation beim hl. Thomas von Aquin* (1962).

Andreas L a u n OSFS, Professor, Theologe. Geb. 1942 in Wien. Studium an den Universitäten Salzburg (Österreich), Eichstätt (Deutschland) sowie Fribourg (Schweiz).

Professor für Moraltheologie an der Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuren (Bayern) sowie an der Hochschule Heiligenkreuz in Wien. Seelsorger, soziales Engagement, insbesondere für die Sozialwaisen-Hilfe („Foster-care-Families").

Mitglied der Europäischen Gesellschaft für Theologie sowie der Societas Ethica. Ausgezeichnet mit dem Kardinal-Innitzer-Preis.

Wichtigste Forschungsbereiche: Allgemeine Moraltheologie (insbesondere die Problematik von Naturrecht und Gewissen), die Lehre der Kirche auf dem Gebiet der Sexual-, Ehe- und medizinischen Ethik.

Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie* (1973); *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse* (1984); *Aktuelle Probleme der Moraltheologie* (1991).

Jarosław M e r e c k i SDS, Magister der Philosophie. Geb. 1960 in Bisztynek bei Allenstein (Olsztyn). Studium an der Katholischen Universität Lublin sowie an der Internationalen Akademie für Philosophie in Liechtenstein.

Seit 1991 Lehrbeauftragter für Ethik im Höheren Geistlichen Seminar der Salvatorianer in Bagno bei Breslau (Wroclaw). Mitarbeiter des Istituto Polacco di Cultura Cristiana in Rom.

Wichtigste Forschungsbereich: Ethik, Verbindungen zwischen Ethik und Anthropologie (insbesondere Theorie des Naturrechts), politische Philosophie.

Kardinal Joseph R a t z i n g e r, Professor, Theologe. Geb. 1927 in Marktl (Bayern). Theologie- und Philosophiestudium am Höheren Theologischen Institut in Freising sowie an der Universität München. Lehrbeauftragter für Fundamentaltheologie und Dogmatische Theologie in Freising, später in Bonn. Seit 1963 Professor für Dogmatische Theologie und Dogmengeschichte in Münster, seit 1966 in Tübingen. Seit 1969 Professor in Regensburg. 1977 zum Bischof, danach (im gleichen Jahr) zum Kardinal ernannt. Seit 1981 Präfekt der Glaubenskongregation.

Experte beim 2. Vatikanischen Konzil, Mitbegründer der Zeitschrift „Concilium". Mitglied der Internationalen Päpstlichen Theologiekommission sowie der Académie des Sciences Morales et Politiques dell' Institut Français. Im Jahre 1988 hat er das Ehrendoktorat der KUL bekommen.

Wichtigste Forschungsbereiche: Dogmatische Theologie, Fundamentaltheologie.

Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Volk und Haus Gottes in Augustinus' Lehre von der Kirche* (1954); *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (1959); *Die christliche Brüderlichkeit* (1960); *Offenbarung und Überlieferung* (Mitautor, 1965); *Einführung in das Christentum* (1968, polnische Übersetzung 1979); *Theologische Prinzipienlehre* (1982); *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (1978, polnische Übersetzung 1986); *Kirche, Ökumene und Politik* (1987, polnische Übersetzung 1991).

Leo S c h e f f c z y k, Professor, Theologe. Geb. 1920 in Beuthen (Schlesien).

Seit 1959 Professor für Dogmatik an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Tübingen, danach von 1965 bis 1985 in München. Gegenwärtig emeritiert.

Mitherausgeber der Zeitschrift „Forum Katholische Theologie".

Wichtigste Forschungsbereiche: Systematische Theologie und Dogmengeschichte.

Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Schöpfung und Vorsehung* (1963); *Der Eine und Dreifaltige Gott* (1968); *Das Unwandelbare im Petrusamt* (1971); *Exempel Holland* (1972); *Dogma der Kirche – heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik* (1973); *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt* (1977); *Glaube als Lebensinspiration* (1980); *Urstand, Fall und Erbsünde: Von der Schrift bis Augustinus* (1981); *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz* (1984); *Zur Theologie der Ehe* (1986). In polnischer Übersetzung erschien: *Zmartwychwstanie* (*Auferstehung*) (1984).

H o r s t S e i d l, Professor, Philosoph. Geb. 1938 in Berlin. Studium der Philosophie und der Klassischen Philologie an der Universität München. In den Jahren 1970-1979 in Forschung und Lehre an dieser Universität tätig. Von 1979 bis 1988 Professor der Katholischen

Universität in Nijmegen (Holland). Gegenwärtig (seit 1988) Universitätslehrer an der Lateran-Universität in Rom.

Mitglied der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie (Deutschland) sowie der Società Internazionale di S. Tommaso d'Aquino (Italien).

Wichtigste Forschungsbereiche: Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ethik, das philosophische Denken von Plato, Aristoteles, Plotin, Thomas von Aquin u.a. Klassikern.

Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Der Begriff des Intellekts bei Aristoteles* (1971); *Beiträge zu Aristoteles' Erkenntnislehre und Metaphysik* (1984); *Kommentare zu Aristoteles' Metaphysik* (1978 und 1980); *Kommentare zu Thomas „Die Gottesbeweise"* (1982); *Kommentare zu Aristoteles' „Zweiten Analytiken"* (1985); *Kommentare zu Thomas „De ente et essentia"* (1986).

Josef S e i f e r t, Professor, Philosoph. Geb. 1945 in Salzburg (Österreich). Philosophiestudien in Salzburg und München. In den Jahren 1969-1973 in Forschung und Lehre an der Universität in Dallas (USA) tätig. Gegenwärtig Rektor und Professor der Internationalen Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Chefredakteur der philosophischen Zeitschrift „Aletheia" und der Reihe „Studies in Phenomenological and Classical Realism".

Wichtigste Forschungsbereiche: Erkenntnistheorie, Metaphysik, philosophische Anthropologie, Ethik.

Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (1972); *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie* (1973); *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (1976); *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion* (1979); *Back to „Things in Themselves". A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (1987); *Essere e persona. Verso una fundazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (1989); *Schachphilosophie* (1989); *Danken und Dankbarkeit. Eine universale Dimension des Menschseins* (Hrsg., 1992).

Tadeusz S t y c z e ń SDS, Professor, Philosoph, Ethiker. Geb. 1931 in Wolowice bei Krakau. Theologiestudium an der Jagiellonen-Universität in Krakau, Philosophiestudium an der Katholischen Universität Lublin. Seit 1963 in Forschung und Lehre an der KUL tätig. Gegenwärtig Inhaber des Lehrstuhls für Ethik, Leiter (und Mitglied des Wissenschaftlichen Rates) des Johannes-Paul-II.-Instituts der KUL und Chefredakteur der Vierteljahresschrift „Ethos". Professor am Institut für Ehe- und Familienstudien „Johannes Paul II." an der Lateran-Universität in Rom. Mitglied und Mitgründer der Internationalen Akademie für Philosophie (Dallas, USA, gegenwärtig Liechtenstein), Mitglied der Societas Ethica sowie der Wissenschaftlichen Gesellschaft der KUL. Konsultor des Päpstlichen Rates für Familienangelegenheiten. Redakteur der Zeitschrift „Roczniki Filozoficzne KUL" (Heft 2), Mitarbeiter der Zeitschriften „Anthropotes", „Il Nuovo Areopago" und „La Nuova Europa".

Wichtigste Forschungsbereiche: Ethik, Metaethik, philosophische und theologische Anthropologie, das Denken von Johannes Paul II.

Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne* (*Das Problem einer Möglichkeit der Ethik als einer empirisch rechtskräftigen und allgemein geltenden Theorie der Moral. Eine metaethische Studie*) (1972); *Zarys etyki.* Część I. *Metaetyka* (*Abriß der Ethik.* Teil I: *Die Metaethik*) (1974); *Der Streit um den Menschen* (Mitautor, 1979); *Etyka niezależna?* (*Eine unabhängige Ethik?*) (1980); *W drodze do etyki* (*Auf dem Wege zur Ethik*) (1984); *Die Würde des Menschen* (Mitautor, 1986); *Jedynie prawda wyzwala. Rozmowy o Janie Pawle II* (*Nur die Wahrheit befreit. Gespräche über Johannes Paul II.*) (Mitautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (*Liebe, wo bist du? Meditationen für*

Exerzitien) (Mitautor 1986); *Sein und Handeln in Christus* (Mitautor, 1988); *Nienarodzony miarą demokracji* (*Das ungeborene Kind als Maßstab der Demokratie*) (Hrsg., 1991); *Einführung in die Ethik* (*Wprowadzenie do etyki*) (1993); *Solidarität macht frei* (*Solidarność wyzwala*) (1993); *Du bist geboren, um zu lieben* (*Urodziłeś się, by kochać*) (1993).

Andrzej S z o s t e k MIC, Professor, Ethiker. Geb. 1945 in Graudenz. Studium der Philosophie und Theologie an der Katholischen Universität Lublin. Seit 1971 in Forschung und Lehre an der KUL tätig. Seit 1992 – Prorektor der KUL.

Vorstandsmitglied des Johannes-Paul-II.-Instituts der KUL, Mitglied der Internationalen Akademie für Philosophie (Liechtenstein) sowie der Wissenschaftlichen Gesellschaft der KUL. Außerdem Mitglied des Redaktionskollegiums der Vierteljahresschrift „Ethos", Mitarbeiter der Zeitschrift „Anthropotes", Redakteur der Zeitschrift „Zeszyty Naukowe KUL", Redaktionssekretär der Zeitschrift „Roczniki Filozoficzne KUL" (Heft 2).

Wichtigste Forschungsbereiche: Ethik, Metaethik, das Denken von Karol Wojtyła.

Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Der Streit um den Menschen* (Mitautor, 1979); *Normy i wyjątki* (*Normen und Ausnahmen*) (1980); *Die Würde des Menschen* (Mitautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (*Liebe, wo bist du? Meditationen für Exerzitien*) (Mitautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (Mitautor, 1988); *Natura, rozum, wolność* (1989, 1990 – deutsche Ausgabe: *Natur – Vernunft – Freiheit* (1992) (englische und italienische Ausgabe im Druck).

(M. Ch.)

DAS JOHANNES-PAUL-II.-INSTITUT wurde auf Beschluß des Akademischen Senats der Katholischen Universität Lublin am 25.06.1982 als „interdisziplinäres Zentrum für Forschung und Lehre an der Katholischen Universität Lublin" ins Leben gerufen und soll „dem Studium des Denkens und der Werke von Papst Johannes Paul II. sowie der Schaffung einer Personengemeinschaft im Geiste der von ihm verkündigten Lehre Christi" dienen (laut Statut des Instituts). Das Wirken des Instituts konzentriert sich insbesondere auf die Philosophie und Theologie des Menschen, die Moral und das pastorale Denken des gegenwärtigen Papstes unter dem Gesichtspunkt der Veränderungen in der heutigen Welt und Kultur. Das Institut verwirklicht seine Aufgaben vor allem durch jährlich stattfindende wissenschaftliche Symposien, durch Forschung und Lehre im Rahmen von Konversatorien über das Denken von Johannes Paul II. sowie durch verlegerische Aktivitäten. Dabei konzentriert sich das Institut auf die Herausgabe der Schriften von Kardinal Karol Wojtyła sowie der Verlautbarungen von Johannes Paul II., die kommentiert werden (u.a. die Verlagsreihe „Mensch und Moral" und „Johannes Paul II. lehrt"), aber auch auf die Auseinandersetzung mit brennendsten moralischen und gesellschaftlichen Problemen der Gegenwart (u.a. die Verlagsreihe „Ethos-Bibliothek"). Seit 1988 gibt das Institut die Vierteljahrsschrift „Ethos" heraus. Innerhalb von zehn Jahren hat das Institut 30 Bücher und 20 Nummern der Zeitschrift „Ethos" veröffentlicht. Das Johannes-Paul-II.-Institut bilden der Wissenschaftliche Rat, dem hervorragende christliche Intellektuelle und Gelehrte angehören, die Institutsleitung, die Arbeitsbereiche und die Vierteljahrsschrift „Ethos".

DIE INTERNATIONALE AKADEMIE FÜR PHILOSOPHIE im Fürstentum Liechtenstein (IAP) ist eine private Hochschule, an der man ein Studium der Philosophie absolvieren und mit einem staatlich und international anerkannten Magister- oder Doktorgrad im Fach Philosophie abschließen kann. Neben den Ordinarien Rocco Buttiglione (Prorektor) und Josef Seifert (Rektor) bieten andere Professoren (Gastprofessoren) Vorlesungen und Seminare an.

Das Motto der IAP („Alle Wahrheit lieben und sie in allem lieben") bezeichnet das Ziel der Akademie, sich der Philosophie als ernster Suche nach Wahrheit und Wahrheitsfindung zu widmen. Durch ein sachnahes kritisches Philosophieren soll eine Rehabilitierung der klassischen Erkenntnistheorie und Metaphysik gegenüber dem Relativismus, Skeptizismus und Historismus vieler Philosophen geleistet werden. In besonderer Weise ist die IAP als ein führendes Zentrum eines an Husserls Motto „Zurück zu den Sachen" orientierten Philosophierens konzipiert, das Elemente der modernen Philosophie mit solchen der klassischen und mittelalterlichen Philosophie verbindet. Die Art der an der IAP betriebenen Phänomenologie strebt die Aufdeckung der „Sachen selbst" und damit die Fortführung eines „phänomenologischen Realismus" an, der hier nicht als eine Unterabteilung der phänomenologischen Bewegung, sondern als eine zeitgemäße Gestalt einer *philosophia perennis* und zugleich als eine neuartige Philosophie begriffen wird.

Das Ziel einer in diesem Sinne phänomenologisch inspirierten Ethik, philosophischen Anthropologie, politischen Philosophie und Metaphysik ist es, nach angemessenen Methoden und Kategorien zu suchen, durch die das vom Menschengeist unabhängige Sein der Dinge an sich erkannt werden kann (Phänomenologie als Noumenologie). Vor allem soll das personale Sein angemessen erkannt und als Inbegriff des endlichen Seienden (der Mensch) und des absolut Seienden, das nur die Vollendung der reinen Vollkommenheiten personalen Seins sein kann, erfaßt werden. Durch seine Würde überragt das personale Sein alles nicht-personale Seiende und durch seinen einzigartigen Wert (seine Personwürde) ist das um seiner selbst willen zu bejahende personale Sein – als ein (innerweltliches) analoges sowie als ein absolutes *id quo maius nihil cogitari possit* – auch das höchste Fundament der Ethik.

In dem Bestreben, das Ziel einer umfassenden realistischen Phänomenologie zu verwirklichen, arbeitet die IAP unter dem Vorzeichen des angedeuteten Personalismus eng mit dem Institut für Ethik der KUL in Lublin und mit anderen Universitäten verschiedener Kontinente zusammen.

KUL

ORGANE DER INTERNATIONALEN AKADEMIE FÜR PHILOSOPHIE

TRÄGER DER IAP:

Stiftung Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein

PRÄSIDENT DES STIFTUNGSRATES:

S.D. Prinz Nikolaus von und zu Liechtenstein

SENAT DER INTERNATIONALEN AKADEMIE FÜR PHILOSOPHIE

Prof. Dr. Josef SEIFERT (Rektor der IAP), Prof. Dr. Rocco BUTTIGLIONE (Prorektor der IAP), Prof. Dr. Augustin BASAVE (Monterrey), Prof. Dr. Balduin SCHWARZ (Salzburg), Prof. Dr. Wolfgang WALDSTEIN (Salzburg), Prof. Dr. Tadeusz STYCZEŃ (Lublin), Prof. Dr. Josef PIEPER (Münster), Prof. Dr. Giovanni REALE (Mailand)

LEHRKÖRPER DER INTERNATIONALEN AKADEMIE FÜR PHILOSOPHIE:

ORDINARIEN

Prof. Dr. Josef SEIFERT: für Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Erkenntnistheorie, Metaphysik und philosophischen Anthropologie; Prof. Dr. Rocco BUTTIGLIONE: für Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie und Ethik der Gesellschaft, Wirtschaft und Politik

Hochschulprofessoren und -dozenten, die sich zur Zusammenarbeit mit der IAP verpflichtet haben und in regelmäßigen Abständen Lehrveranstaltungen an der IAP anbieten werden:

Prof. Dr. Evandro AGAZZI (Fribourg, Schweiz), Prof. Dr. Augustin BASAVE (Monterrey, Mexico), Prof. Dr. Alberto CATURELLI (Cordoba, Argentinien), Prof. Dr. Roderick CHISHOLM (Chicago, USA), Prof. Dr. Francesco COSSIGA (Rom, Italien), Prof. Dr. Louise COWAN (Dallas, USA), Prof. Dr. John CROSBY (Steubenville, USA), Prof. Dr. Henry DEKU (München, BRD), Prof. Dr. John FINNINS (Oxford, England), Prof. Dr. Hans-Eduard HENGSTENBERG (Würzburg, BRD), Prof. Dr. Michael HEALY (Steubenville, USA), Prof. Dr. Alice von HILDEBRAND-JOURDAIN (New York, USA), Prof. Dr. Walter HOERES (Freiburg, BRD), Prof. Dr. Ferdinand INCIARTE (Münster, BRD), Prof. Dr. Thomas de KONINK (Toronto, Kanada), Prof. Dr. Andreas LAUN (Wien, Österreich), Prof. Dr. Michele LENOCI (Mailand, Italien), Prof. Dr. Nicolaus LOBKOWICZ (Eichstätt und München, BRD), Prof. Dr. Jean-Luc MARION (Paris, Frankreich), Prof. Dr. William MARRA (New York, USA), Prof. Dr. Evangelos MOUTSOPOULOS (Athen, Griechenland), Prof. Dr. Juan-Miguel PALACIOS (Madrid, Spanien), Prof. Dr. Tarcisio PADILHA (Rio de Janeiro, Brasilien), Prof. Dr. Josef PIEPER (Münster, BRD), Prof. Dr. Andrzej PÓŁTAWSKI (Warschau, Polen), Prof. Dr. Antonio MILLAN Puelles (Madrid, Spanien), Prof. Dr. Giovanni REALE (Mailand, Italien), Prof. Dr. Francesca RIVETTI-BARBO (Rom, Italien), Priv. Doz. Dr. Josef SCHMUCKER von KOCH (Regensburg, BRD), Dr. Rudolf SCHMITZ (BRD), Prof. Dr. Balduin SCHWARZ (Salzburg, Österreich), Prof. Dr. Horst SEIDL (Rom, Italien), Prof. Dr. Massimo SERETTI (Rom, Italien), Prof. Dr. Barry SMITH (Manchester, England), Prof. Dr. Władysław STRÓŻEWSKI (Krakau, Polen), Prof. Dr. Tadeusz STYCZEŃ (Lublin, Polen), Prof. Dr. Andrzej SZOSTEK (Lublin, Polen), Prof. Dr. Wolfgang WALDSTEIN (Salzburg, Österreich), Prof. Dr. Fritz WENISCH (Kingston, USA)

Adresse:
Internationale Akademie für Philosophie
im Fürstentum Liechtenstein
Obergass 75
FL-9494 Schaan
Tel. 075 232 86 75, Fax 075 232 85 48