

# Der Mensch als Autokreator

## Die anthropologischen Grundlagen der Ablehnung der Enzyklika »Humanae vitae«<sup>1</sup>

Von Andrzej Szostek, Lublin

### Einleitung

»Selten ist ein Eingreifen des apostolischen Lehramtes Petri und seiner Nachfolger auf so heftigen Widerspruch gestoßen wie Pauls VI in *Humanae vitae*.«<sup>2</sup> Diese Meinung des bekannten französischen Theologen Gustave Martelet SJ könnte durch eine lange Liste von Beweisen belegt werden, die deutlich machen, welche großen Kreise von Katholiken – Priester wie Laien – dieser Widerspruch erfaßte, mit welcher großer emotionaler Erhitzung er vorgebracht wurde und wie verschiedene Formen er angenommen hat. Sicherlich war der Nährboden einer so starken Kontestation der päpstlichen Lehre sehr unterschiedlich, so daß man sich vor einer zu einseitigen und vereinfachten Interpretation hüten muß. Nichtsdestoweniger lohnt es sich heute, 25 Jahre nach der Veröffentlichung der Enzyklika, darüber nachzudenken, was denn den Ausschlag für diese Reaktion gab. Es lohnt sich vor allem, nach den Gründen für die Konstanz der negativen Rezeption durch viele Kirchenmitglieder in Westeuropa und Amerika zu fragen. Denn haben auch heute die Emotionen in starkem Maße abgenommen, so bedeutet das nicht automatisch, daß die Akzeptanz der in der Enzyklika vorgebrachten Weisung größer geworden wäre, auch nicht bezüglich der Aussagen des Apostolischen Stuhles, die gewissermaßen in der Fortführung von *Humanae vitae* liegen, also in vielen Äußerungen des jetzigen Papstes – hervorgehoben sei hier die *Adhortatio »Familiaris consortio«* – sowie in den Dokumenten der Glaubenskongregation bis zu »*Donum vitae*« im Jahre 1987.

Vor diesem Hintergrund verdient besondere Beachtung die von vielen einflußreichen, zeitgenössischen Theologen ausgearbeitete anthropologisch-ethische Konzeption, in der das Menschenbild und die Moral, die hinter »*Humanae vitae*« stehen, keinen Platz haben. Diese Konzeption, zuweilen mit dem Namen »Neue Moraltheologie« bezeichnet, um den grundsätzlichen Unterschied zur »alten« Theologie zu betonen, ist ein Werk vieler Autoren. Von daher ist es nur zu verständlich, daß sie verschiedene individuelle Schattierungen aufweist und mehr oder minder deutlich und

---

<sup>1</sup> Aus dem Polnischen übersetzt und für die deutsche Fassung bearbeitet von Dipl.-Theol. Konrad Reinhard Nowak, Augsburg.

<sup>2</sup> Martelet, Gustave, Die prophetische Botschaft von »*Humanae vitae*« im Widerspruch, in: J. Bökman (Hrsg.), *Befreiung vom objektiv Guten? Vom verleugneten Desaster der Antikonzeption zum befreienden Ethos*, Vallendar-Schönstatt 1982, S.19.

radikal formuliert wird. Dennoch scheint sie genügend ausgereift und bildet ein starkes Gegengewicht zur offiziellen Lehre der Kirche und verdient deshalb kritische Betrachtung. Denn sicherlich liegt hier ein wichtiges Element, das zur Allgemeinheit und Beständigkeit der Ablehnung von *Humanae vitae* beigetragen hat.

Ich möchte hier meine Aufmerksamkeit vor allem auf die Philosophie des Menschen und der Moral lenken und nicht auf die strikt theologischen Probleme wie etwa die Interpretation der Hl. Schrift, den Rang der Aussage des *Magisterium Ecclesiae* im Bereich der Moral u.ä. Denn gerade die philosophische Anthropologie vieler Theologen scheint im großen Maße über deren Verhältnis zu den moralischen Weisungen der Enzyklika zu entscheiden. Ferner beeinflusst sie die Interpretation und die Lösung einer Reihe von theologischen Fragen, die mehr oder weniger mit der Enzyklika verknüpft sind.

Was ist das also für eine neue Konzeption des Menschen? Warum ist sie nicht zu vereinbaren mit den Anforderungen der Enzyklika *Humanae vitae*? Aus welchen Gründen schließlich muß man sie – bei allem Respekt vor ihrer Originalität und Attraktivität – nicht nur als falsch, sondern als geradezu gefährlich bezeichnen? Diese Fragen markieren den Gang der Erörterung. Den Hauptteil wird dabei die Darstellung des Menschenbildes bilden, das im Bereich der sog. »Neuen Moraltheologie« ausgearbeitet wurde. Daraus wird folgen, daß und warum diese Konzeption zur Ablehnung der Normen von *Humanae vitae* führt. Zum Schluß werde ich eine kurze kritische Würdigung wagen. Diese Reflexion, wie auch die vorausgehende positive Darstellung kann hier nur in aller Kürze geschehen und ist deswegen nicht frei von Vereinfachungen. Mehr zu sagen, würde diesen Rahmen sprengen. Dieser Beitrag wird jedoch seine Aufgabe erfüllen, wenn er zu weiterem und tieferem Nachdenken über die Ursachen der erwähnten Krise in der Moraltheologie anregt und den Sinn und die Erhabenheit der moralischen Prinzipien im Bereich der Weitergabe des menschlichen Lebens herausstellt.

### *1. Von der Situations- zur Existentialethik*

Der Mensch – Autokreator, ein freier Schöpfer seiner selbst, seines persönlichen und moralischen Antlitzes! Ist das nicht eine große und faszinierende Wahrheit über die menschliche Person? Unterscheidet er sich von dem apersonalen Seienden nicht eben dadurch, daß er ein auf eigene Verantwortung gestelltes Subjekt rationaler und freier Entscheidungen ist, deren letztes Ziel nicht sosehr die Umgestaltung der Welt ist als vielmehr die Formung seiner selbst? Und ist es denn ein so neuer und revolutionärer Gedanke? Es war doch kein geringerer als der hl. Thomas von Aquin, auf den sich seit Jahrhunderten mit Vorliebe Päpste und Theologen berufen, der unterstrich, daß der Mensch – aus Gottes Willen – »sibi ipsi et aliis providens«<sup>3</sup> ist, d.h.

<sup>3</sup> S.Th. I-II q.91 a.2 in corp.

daß Gott selbst dem Menschen die Sorge um sich selbst und die ihn umgebende Welt anvertraut hat. Das letztendliche Ziel der Existenz sowohl des Menschen als auch des ganzen Weltalls ist Gott. Während aber die unvernünftigen Seienden zu Ihm durch die Macht der Gesetze, die sie beherrschen, geführt werden, ihnen also gewissermaßen von außen aufgezwungen werden, so muß der Mensch als ein persönliches Subjekt selbst den Weg zu Gott finden; er muß entscheiden, wie er seine Ähnlichkeit zu Ihm ausgestaltet.

Man darf natürlich diesen Aufruf zur Autokreation nicht zu radikal und zu einseitig verstehen, wie es der Situationismus tut. Karl Rahner kritisierte die Anhänger dieser Richtung – noch vor der Verurteilung durch den Hl. Stuhl – als nominalistisch und subjektivistisch. Hier würden dem menschlichen Subjekt Attribute des Absoluten zugesprochen, das über gut und böse entscheidet<sup>4</sup>. Der Situationismus erkennt nur eine Norm an: das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Andere, detaillierte moralische Gebote sollten nach Meinung der Situationisten keinen allgemeinen Charakter haben, denn sie sind durch die je konkrete Situation bestimmt. Darüber, was hier und jetzt ein Liebesausdruck sein kann, müsse das Subjekt selbst entscheiden in Anlehnung an sein eigenes sicheres Rechtsempfinden. Das ist – nach Rahner – ein zugleich absurder wie naiver Standpunkt. Absurd – weil er nicht mit der Zufälligkeit des menschlichen Seienden rechnet, naiv – weil man kein Psychologe sein muß, um zu wissen, wie leicht der Zustand subjektiver Sicherheit hervorgerufen werden kann und wie trügerisch dieser ist.

Doch Rahner will nicht nur bei der Kritik des Situationismus stehenbleiben. Denn er sieht darin auch eine wertvolle, wenngleich nicht glücklich formulierte Idee: die Verteidigung der Unwiederholbarkeit und Einzigartigkeit der menschlichen Person, welche die Neuscholastik im Dickicht der Kasuistik verloren hat. Allgemeine moralische Normen – sagt Rahner – passen nicht adäquat zur konkreten menschlichen Person, eben deswegen nicht, weil sie allgemein (essentiell) sind, der Mensch dagegen ist ein Individuum, also mehr als ein besonderer Fall des Allgemeinen. Man soll also die Essentialethik, die allgemeine Handlungsregeln formuliert, mit einer Existentialethik ergänzen, die sich auf individuelle Normen konzentriert (von Rahner »Imperative« genannt), und Kriterien authentischer und – um nicht wieder in den situationistischen Subjektivismus zu verfallen – nicht beliebiger Formulierung sucht.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> K. Rahner, Situationsethik und Sündenmystik, in: Stimmen der Zeit 145 (1949/50), S.330–342. Zur Präsentation und Kritik des Situationismus in der christlichen Ethik vergleiche: S.Rosik, Sytuacjonizm etyczny a chrzescijanska roztropnosc, Poznan 1986, S. 31–118.

<sup>5</sup> Die Idee der Existentialethik entfaltete K. Rahner u.a. in: Über die Frage einer formalen Existentialethik, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1964, S. 227–246; und Prinzipien und Imperative, in: ders., Das Dynamische in der Kirche (Quaestiones disputatae 5), Freiburg im Br. 1965, S. 14–37. Die Kriterien der richtigen Formulierung der Imperative suchte Rahner in Anlehnung an die geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola. Vgl. ders., Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: ders., Das Dynamische in der Kirche, S.74–148.

## 2. Die menschliche Person: In die »Natur« inkarnierte Freiheit

Das Postulat, die Essentialethik mit der Existentialethik zu ergänzen, setzt natürlich eine bestimmte Konzeption des Menschen voraus, in deren Namen Rahner sowohl die zu essentialistische (in der traditionellen Theologie) als auch die allzu individualistische Auffassung vom Menschen (im Situationismus) kritisierte.

Was ist der Mensch für Karl Rahner? Es ist nicht nötig, hier breit die Anthropologie des bekannten Theologen darzulegen<sup>6</sup>, denn im folgendem Text legt er besonders klar und bündig seine Konzeption des Menschen dar, die dadurch eine wichtige Stellung bekommt, weil sie von vielen Moraltheologen übernommen wurde. »Es ist nämlich beim Menschen zu unterscheiden aufgrund seiner Zweiheit aus Geist und Materie zwischen dem Menschen als intelligibler Person und dem Menschen als »Natur«. Mit Person ist der Mensch gemeint, insofern er in der Freiheit über sich selbst (als Natur) verfügen kann und verfügt hat. Mit Natur ist hier alles gemeint, was diesem freien Handeln des Menschen als einer Person als Bedingung der Möglichkeit dafür vorausgeht und eine die autonome Souveränität der Freiheit eingrenzende Norm bedeutet.«<sup>7</sup> Wer mit der klassischen Definition der Person von Boethius (»rationalis naturae individua substantia«) und ihrer Interpretation in der Scholastik einigermaßen vertraut ist, muß die Akzentverschiebung im Personbegriff von der Ratio zur Freiheit und den neuen Sinn des Begriffs »natura« (den selbst Rahner nicht ohne Grund in diesem Kontext in Anführungszeichen setzt) bemerkt haben. Unter »Natur« versteht Rahner nämlich nicht das Wesen des Seienden, insofern es sich in seinem Wirken zeigt (wie dies die klassische Philosophie tut), sondern das, was dem menschlichen Geist und seiner Freiheit vorausgeht; das, was dem Geist untergeordnet werden kann und soll, obwohl die Bedingung für diese Unterordnung die Respektierung – und nach Möglichkeit die Ausnutzung – der die »Natur« regierenden Gesetze ist.

Rahners »Korrektur« der traditionellen Auffassung der menschlichen Person zieht selbstverständlich weitgehende Konsequenzen nach sich. So läßt diese Konzeption des Menschen als hauptsächliches oder sogar einziges Kriterium für die

<sup>6</sup> Eine gute Zusammenfassung seiner Anthropologie findet man u. a. in seinem Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1984. Eine philosophisch – kritische Analyse führte T. Klimski durch in seinem Buch: Czlowiek jako relacja bytujacego do bytu. Podstawowe problemy antropologii filozoficznej K. Rahnera, Warszawa 1986.

<sup>7</sup> K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII' »Mystici Corporis«, in: Schriften zur Theologie, Bd. 2, S. 86. Diese Definition der menschlichen Person zitieren und analysieren folgende Moraltheologen: J. Fuchs, Die Frage an das Gewissen, in: ders. (Hrsg.), Das Gewissen. Vorgegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge?, Düsseldorf 1979, S. 56–66; J.Fuchs, Personale Grundfreiheit und Moral, in: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd.1: Normative Grundlegung [Studien zur theologischen Ethik 25], Freiburg i.Ue. 1988. Die im späteren Verlauf zitierten Artikel sind in diesem Band enthalten; F. Böckle, Fundamentalmoral, München 1977, S.43–48; ders., Grundbegriffe der Moral. Gewissen und Gewissensbildung, Aschaffenburg <sup>8</sup>1977, S. 34–37; B.Schüller, Gesetz und Freiheit, Düsseldorf 1966, S. 22f; K.Demmer, Sein und Gebot, München 1971, S. 243–249. Viel länger wäre die Liste der Autoren, die zwar die Definition Rahners nicht direkt anführen, aber sie deutlich voraussetzen.

moralische Wertung einer Tat (d.h. die Norm der Moral) die Bestätigung bzw. Ausbreitung der Freiheit des menschlichen Subjektes zu: wichtig ist die Vergrößerung ihrer Herrschaft gegenüber der »Natur«. Daß die Anführer dieser Theorie des Menschen die Freiheit als den moralischen Wert par excellence betrachten, wird dann verständlich, wenn man bedenkt, daß ein moralischer Wert gerade das ist, was zur Vervollkommnung des Menschen als Menschen beiträgt.<sup>8</sup> Und das, was für den Menschen als solchen wesentlich ist, ersieht man eben aus seiner personalen Dimension, die mit Freiheit identifiziert wird.

Folglich wird die »Natur« als das, was vor-personal im Menschen ist, des wesentlich moralischen Ranges beraubt. Es ist sehr problematisch, diese nicht zu berücksichtigen. Erhellend ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung von J. Fuchs, daß »man vielleicht, was sogar sinnvoller wäre, statt 'Natur' von 'Person' als moralischer Norm sprechen kann«.<sup>9</sup>

In den weiteren Ausführungen der besprochenen Konzeption des Menschen muß man sich einerseits auf die menschliche Freiheit (ihre Struktur, deren Erscheinungsweise) und andererseits auf die »Natur« in ihrer Relation zur Person konzentrieren. Zum besseren Verständnis der hier vortragenden Ansichten soll zunächst ein philosophiegeschichtlicher und erkenntnistheoretischer Exkurs vorausgeschickt werden.

### 3. *Der transzendente Umbruch in der modernen Theologie*

Die konziliare Bemühung um die Erneuerung der ganzen Kirche konnte nicht an der Moraltheologie vorbeigehen. Das Dekret über die Priesterausbildung unterstrich sogar: »besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie.«<sup>10</sup> Diese Direktive muß im Kontext mit anderen Stellen gelesen werden: die, welche die Theologie insgesamt betreffen, z.B. deren engerer Bezug zur Philosophie<sup>11</sup>, oder die sich an alle Katholiken wenden, denen das Konzil empfiehlt: »Die Gläubigen sollen also in engster Verbindung mit den anderen Menschen ihrer Zeit leben und sich bemühen, ihre Denk- und Urteilsweise, die in der Geisteskultur zur Erscheinung kommen, vollkommen zu verstehen.«<sup>12</sup> Solche und ähnliche Aussagen des Konzils mußten die Theologen dazu bewegen, daß sie den bislang nicht oder nur schwach vertretenen philosophischen Strömungen in der Theologie nun breiteren Raum gaben. Besonders fühlten sich die deutschen Theologen dazu veranlaßt, sich für die deutsche philosophische Tradition zu interessieren, die stark vom Idealismus getränkt ist; von Kant über Hegel bis zu Husserl und Heidegger. Man beachte, daß die namhaften und schöpferisch tätigen Autoren aus dem Kreise der »Neuen Moral-

<sup>8</sup> Dies ist ein allgemeines Verständnis des moralischen Wertes, das auch von Marxisten geteilt wird. Vgl. H. Jankowski (Hrsg.), *Etyka*, Warszawa 1973, S. 17.

<sup>9</sup> J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, S. 219–257, hier: S. 233.

<sup>10</sup> Nr. 16.

<sup>11</sup> ebda Nr. 14.

<sup>12</sup> *Gaudium et spes* Nr. 62.

theologie« dem deutschsprachigen Raum angehören und unter einem mehr oder weniger starkem Einfluß des deutschen Idealismus stehen.<sup>13</sup>

Einen besonderen Platz in dieser Tradition scheint I.Kant einzunehmen mit seiner »kopernikanischen Wende«. Kern dieser Wende war die Einsicht, daß das Subjekt mit Hilfe seiner Erkenntniskategorien einen Gegenstand nicht so erkennt, wie er in Wirklichkeit samt seiner inhaltlichen Bestimmtheit ist, sondern er erkennt im Gegenteil die Kategorien, die aufleuchten im Zusammentreffen mit der kognitiv unzugänglichen Welt der »Dinge an sich«. Die Erkenntnis hat nach Kant einen wesentlich schöpferischen Charakter; das Subjekt konstruiert kraft seiner Erkenntniskategorien das Erkenntnisobjekt.

Den Gedanken Kants entfaltet gegenwärtig die Transzendentalphilosophie. Im Gegensatz zur klassischen Objektphilosophie, die in Anlehnung an die Angaben objektiver (thematischer) Erkenntnis gebaut ist, untersucht jene, was im Subjekt die Erkenntnisstruktur ausmacht (oder irgendeine andere Weise der Aktivität des Subjektes). Anders gesagt: der Transzendentalist überlegt, wie überhaupt ein Erkenntnisakt möglich ist; was im Subjekt die transzendente Bedingung ausmacht, die zuvor apriorisch die notwendige Struktur des Objekts und die eben jenes Objekt als Erkenntnisobjekt konstruiert. Und in diesen apriorischen Bedingungen erwartet er die Garantie für die Sicherheit des erlangten Wissens. Er ist dabei geneigt, den radikalen Unterschied zwischen »thematischer« (objektiver) Erkenntnis der Welt der Gegenstände und dem »unthematischen« in den gegenständlichen Kategorien unerfaßbaren Selbstbewußtsein seiner eigenen Subjektivität zu betonen.

Es lohnt sich, an diese Eigenart der transzendentalen Philosophie zu denken, wenn man die Werke moderner katholischer Moraltheologen liest, weil viele von ihnen und zwar besonders einflußreiche (J.Fuchs, F.Böckle, K.Demmer) diesen Gedankentypus in ihren Betrachtungen verwenden. Nach diesem Exkurs wollen wir zur systematischen Präsentation der Konzeption des Menschen als Autokreators zurückkehren, und zwar zur näheren Charakteristik der Freiheit.

#### 4. Die Grundentscheidung

Indem die Theologen einige Akte, die die menschliche Freiheit miteinbeziehen, mit dem Begriff Grundentscheidung, *optio fundamentalis*, bezeichnen, so beabsichtigen sie nicht, sich bloß auf das selbstverständliche Faktum zu berufen, daß die

<sup>13</sup> Neben den bereits erwähnten (K.Rahner und J.Fuchs) kann man noch folgende Theologen nennen: F. Böckle, A. Auer, B. Schüller, K. Demmer, B. Häring, J. Gründel, P. Knauer, W. Korff. Dieser theologischen Richtung, die auch »Neue Moraltheologie« genannt wird, gehören selbstverständlich auch Wissenschaftler außerhalb des deutschsprachigen Raumes an, wie die Italiener E. Chiavacci, A. Molinaro, G. Piana, die Holländer C. van der Poel, E. Schillebeeckx, W. van der Marck und die Amerikaner R. McCormick, C. Curran, J.G. Milhaven. Es scheint aber, daß das Grundgerüst dieser anthropologischen Konzeption ein Werk vor allem deutschsprachiger Autoren ist. Gleichzeitig muß gesagt werden, daß auch die Kritiker vor allem aus der Bundesrepublik und Österreich kommen (A. Laun, R. Spaemann, J. Seifert, A. Günthör, J. Bökmann, G. Ermecke, J. Stöhr).

Entscheidungen des Menschen ein verschiedenes Gewicht haben bzw. daß nicht alle gleich lebenswichtig sind. Es geht ihnen vielmehr darum, daß jede »periphere«, kategoriale Einzelentscheidung, die bezweckt, irgendein konkretes gegenständliches Gut zu erlangen, gleichzeitig ein Ausdruck der freien Selbstbestimmung des Subjekts ist.<sup>14</sup> Diese Einzelentscheidungen beeinflussen natürlich auch das Subjekt und seinen weiteren Lebenslauf; sie gehen aber vor allem aus demselben Subjekt hervor. Sie drücken jene Grundentscheidung aus, die sich in einzelne konkrete Wahlakte »inkarnieren« muß, wobei sie sich in ihnen nicht »erschöpfen« darf.

Bis jetzt ist die Charakteristik der Relation zwischen der Grundentscheidung und den Einzelentscheidungen, die sich auf greifbare, kategoriale Güter beziehen, noch konform mit der in jahrhundertelanger theologischer Tradition fest begründeten Überzeugung, daß Gott allein ein adäquater »Gegenstand« für die Wahl des Menschen ist. Alle materiellen Güter sind lediglich nicht notwendige Mittel-Etappen im Streben nach Ihm.

Diese traditionelle scholastische These interpretieren jedoch Rahner, Fuchs und andere Theologen im Geiste der erwähnten Transzendentalphilosophie. Sie unterstreichen, daß die Grundentscheidung eine grundlegend andere Struktur und anderen Sinn hat als »periphere« Entscheidungen. Diese betrifft nämlich das Subjekt, nicht die Objekte; sie hat also einen subjektiven, unthematischen Charakter, der im Laufe des Erdenlebens nie ganz ins Bewußtsein gebracht werden kann. Gestützt ist sie auf genauso geartetes unthematisches subjektives Selbstverständnis, das nicht adäquat in objektive Kategorien dieser Welt ausgedrückt werden kann. Der letztendliche »Motor« dieser fundamentalen Dynamik der menschlichen Person, die Grundlage des Selbstverständnisses des Menschen und das tiefste »Woher« und »Wohin« seiner Sehnsüchte und seines Strebens ist GOTT – das absolute Subjekt – und ihn »faßt« der Mensch besser in Akten der subjektiven, unthematischen Erkenntnis als in objektiven Erkenntnisakten, wenn Gott als ein konkreter, inhaltlich definierter »Jemand« erscheint, zu dem wir unsere Gedanken und Wünsche richten, analog wie wir sie auf die jeweiligen Kreaturen richten. Der fundamentale Liebesakt zu Gott hat also von seinem Wesen her einen transzendentalen, subjektiven und zugleich unvermeidlich schöpferischen freien Charakter, der nicht eindeutig übersetzbar ist in irgendein Handlungsprogramm, das konkret, inhaltlich eine bestimmte und notwendige Art der Gottesverehrung festsetzen würde. Entsprechend verhält es sich mit dem Gebot der Nächstenliebe: der Mensch ist konstituiert als ein gesellschaftliches Wesen, das notwendig auf andere Personen ausgerichtet ist. Allerdings ist diese Beziehung subjektiv und nicht objektiv, schöpferisch und nicht reproduktiv. Aus dem Gebot der Nächstenliebe ergibt sich also nicht eindeutig, welche konkrete, kategoriale Form diese Liebe annehmen muß.

<sup>14</sup> Zum Thema *optio fundamentalis* schrieben K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, S. 19–41; ders., *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1962, S. 377–414; J. Fuchs, *Personale Grundfreiheit und Moral*, S. 35–51; J. B. Metz, *Befindlichkeit*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1958, S. 102–104.

Und so enthüllt sich langsam die Bedeutung der transzendentalen Interpretation der Grundentscheidung für die Ethik, besonders für das Verständnis des Sinnes und des Ranges der sog. allgemeinen inhaltlichen moralischen Normen wie: du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen. Denn bedenken wir: diese Normen regulieren das Verhältnis der Menschen, die das Leben, die Ehe und das Eigentum betreffen. Diese Güter haben einen kategorialen, faßbaren Charakter. Durch das Streben nach ihnen oder ihre Bewahrung kann die freie menschliche Person ihre – auf ihrem Selbstverständnis beruhende – Grundentscheidung ausdrücken. Aber keines der Güter bindet die personale Freiheit, kein Respekt vor diesen entscheidet über die Selbstverwirklichung des Subjekts. Anders gesagt: die Achtung des Lebens – des eigenen oder das der anderen – kann im allgemeinen eine kategoriale Art der Grundentscheidung sein für den Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe, sie muß es aber nicht sein. Dies hängt nicht nur von der äußeren Struktur der situationsbedingten Handlungen der Menschen ab. Mehr noch hängt es von dem Sinn ab, den der Mensch diesen Handlungen im Namen der Grundentscheidung gibt, die von Natur aus sich der Bewertung im Lichte der allgemeinen Normen entzieht. Diese (allgemeine Normen) betreffen auch die »peripheren«, kategorialen Entscheidungen nur zum Teil. Sie dürfen nämlich nicht von vornherein deren Bedeutung bestimmen, da das Subjekt diese Bedeutung eben mit seinem Akt der Grundentscheidung konstituiert. Zur objektiven Bedeutung einer konkreten Handlung gehört also vor allem, ob und in welchem Maße sie Ausdruck der Grundentscheidung des Subjekts ist. Im Geiste einer so verstandenen Beziehung zwischen der »optio fundamentalis« und den konkreten Handlungen samt ihrer Bewertung kann A. Molinaro sagen, daß »eine Tat nicht deswegen ausgeführt wird, weil sie gut ist, sondern sie ist gut, insofern sie hic et nunc zutreffender Ausdruck der Selbstverwirklichung einer moralisch guten Person ist«<sup>15</sup>, und B. Häring sagt nach der Vorstellung einiger Beispiele des Selbstmordes: »das, was mit demselben Begriff bezeichnet ist, kann in einem Falle eine großherzige Antwort auf die Bedürfnisse der Nächsten sein, verstanden und beabsichtigt als Antwort voller Liebe auf den Ruf Gottes, in anderem Falle ist es eine rebellische Abweisung Seiner heiligen Liebe.«<sup>16</sup>

Es ist nicht schwer, schon hier einen Verdacht zu schöpfen, daß eine solche Konzeption des Menschen im Grunde einen subjektiven Charakter hat. Ethischer Subjektivismus besteht eben darin, daß der moralische Wert einer Handlung vom Subjekt abhängig gemacht wird: von seiner psycho-physischen Verfassung und sogar von seiner Entscheidung.<sup>17</sup> Was anderes tun aber die Theologen, die diesen Wert von der optio fundamentalis des Subjekts abhängig machen, einer Option, die sich als subjektive unthematische Richtung der Freiheit der Bewertung im Lichte inhaltlicher, objektiver moralischer Normen entzieht?

<sup>15</sup> A. Molinaro, L'applicazione della coscienza, in: Rivista di teologia morale 3 (1971), S.30. Vgl. auch J. Fuchs, Teologia moralna, op. cit. S. 127 (Moraltheologie und Dogmatik, S. 11–34).

<sup>16</sup> B. Häring, Moralność jest dla ludzi, Warszawa, 1975, S. 120 (engl.: Morality is for Persons, New York 1971).

<sup>17</sup> Vgl. W. Tatariewicz, O bezwzględności dobra, in: ders., Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne, Warszawa 1971, S. 205–240.



## 5. Gesetz Gottes – menschliche Natur – Gesellschaft

Auch die Berufung auf das Gesetz Gottes, das objektiv die menschliche Freiheit bindet, löst das Problem des Subjektivismus bei dieser Konzeption der Freiheit nicht. Natürlich bindet Gott die menschliche Person mit seinem Gesetz, aber nicht anders, als durch die vernünftige Freiheit derselben Person. Sein Wille begrenzt also nicht nur nicht die Freiheit des Menschen, sondern bildet im Gegenteil deren Fundament und Garantie, was am besten der Begriff »theonome Autonomie« zum Ausdruck bringt. Selbstverständlich ist der Mensch verpflichtet – eben »theonom«, mittels Gottes Gesetz –, die richtigen Formen der Liebe zu suchen, aber auf dieser Suche ist er ausschließlich auf sein eigenes Unterscheidungsvermögen angewiesen, und in diesem Sinne ist er autonom.<sup>18</sup> In diesem Kontext kann man sich nicht auf von Gott geoffenbarte Gebote und Verbote berufen. Diese in der Hl. Schrift enthaltenen Normen zeigen den tiefsten Sinn des moralisch Guten und Bösen, ermutigen den Menschen zur Suche nach dem Guten, ohne ihm jedoch diese Suche abzunehmen.<sup>19</sup> Statt also zu sagen, daß eine Tat moralisch gut ist, insofern sie mit dem Gottes Gesetz übereinstimmt, soll man eher sagen, daß sie mit dem Gesetz übereinstimmt, insofern das Subjekt die Tat vollzieht nach eigener Überzeugung von dem, was richtig ist.

Auf was soll sich das Subjekt auf seiner autonomen Suche nach Richtigkeit berufen, um sich vor der subjektivistischen Gleichsetzung von Freiheit und Willkür zu hüten? Traditionell sah man die objektive moralische Norm im Naturgesetz (*lex naturalis*) gegeben. Die Autoren der »Neuen Moralthologie« verzichteten nicht auf diesen Begriff und seine Funktion in der Ethik, interpretieren ihn aber im Geiste der oben besprochenen Konzeption der menschlichen Person, deren »Natur« es auferlegt ist, sich der Freiheit unterzuordnen.<sup>20</sup>

Eine so verstandene Natur – sagen unsere Autoren – ist weder so dauerhaft, wie man meinte, noch bindet sie an sich moralisch den Menschen als Person. Daß sie

<sup>18</sup> Zum Thema einer so verstandenen Autonomie des Menschen schrieben: A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1984; F. Böckle, *Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moralthologie*, in: J. Gründel/F. Rauch (Hrsg.), *Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf 1972, S. 17–46; J. Fuchs, *Gibt es eine unterscheidend christliche Moral?*, S. 101–116; auch in: *StdZ* 185 (1970), S. 99–112.

<sup>19</sup> Vgl. hier besonders B. Schüller, *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*, in: *Theologie und Philosophie* 51 (1976), S. 321–343 und J. Fuchs, *Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns*, in: *Stimmen der Zeit* 202 (1984), S. 363–382.

<sup>20</sup> Die zeitgenössische Literatur, die sich der Problematik des Naturrechts widmet, ist besonders umfangreich, und es ist schwer, die wichtigsten und nachhaltigsten Werke hervorzuheben. Aus der Sicht unserer Fragestellung kann man sich beispielsweise auf folgende Artikel berufen: F. Böckle, *Rückblick und Ausblick*, in: ders. (Hrsg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, S. 121–150; *Sittliches Naturgesetz in geschichtlicher Wirklichkeit*, in: F. Henrich (Hrsg.), *Naturgesetz und christliche Ethik*, München 1970, S. 105–115; *Natur als Norm in der Moralthologie*, in: *Naturgesetz und christliche Ethik*, op. cit. S. 73–90; siehe auch seine *Fundamentalmoral*, München 1977, S. 235–287; B. Schüller, *Wie weit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren?*, in: *Lebendiges Zeugnis* 20 (1965), S. 41–65; *Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis*, in: *Theologie und Philosophie* 41 (1966) S. 481–503; J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, S. 219–257. Vgl. auch A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.

nicht fest ist, zeigen deutlich die empirischen Wissenschaften. Das alte statische Bild des Menschen und der Welt muß durch ein neues dynamisches ersetzt werden. Der Mensch ist dabei nicht nur der Evolution unterworfen; dank der Macht seines Verstandes kann er Richtungen seiner individuellen wie gesellschaftlichen Entfaltungen programmieren. Umso weniger darf man die biologischen Gesetzmäßigkeiten, denen der Mensch unterworfen ist, als moralisch bindend ansehen. Diesen Gesetzmäßigkeiten einen moralischen Rang zuzuerkennen, ist ein wesentlicher Fehler des Biologismus, den man oft der traditionellen Theologie und auch den Dokumenten des *Magisterium Ecclesiae incl. Humanae vitae* vorwarf. Der Biologismus ist eine andere Bezeichnung oder ein besonderer Fall des Naturalismus: eines logisch nicht gestatteten Übergangs von der Tatsache zur Norm, d.h. eine Anerkennung als der Normativität der biologischen, soziologischen und aller anderen Gesetzmäßigkeiten allein aufgrund des faktischen Existierens. Die Tiere als unvernünftige Geschöpfe sind solchen Gesetzen unterworfen, und auf diesem Weg erlangen sie die ihnen eigene Vollendung. Nachdem der Mensch dagegen diese Gesetzmäßigkeiten erkannt hat, kann er diese je nach eigenem Ermessen ausüben, das seiner Grundentscheidung entspricht, der ganzheitlich verstandenen Vision seiner selbst, seinem Selbstentwurf. Er kann ihnen einen passenden Sinn geben, aber nicht jenen Sinn nur ablesen und diesen als ihm auferlegt betrachten. Die menschliche Natur ist also auf einen so verstandenen Selbstentwurf zurückgeführt worden, der eine individuelle (weil die konkrete Person betreffende) und eine allgemeine (weil das ganze Leben umfassende) Konkretisierung des oben angeführten grundlegenden Selbstverständnisses bildet.

Natürlich kann dieser Selbstentwurf nicht ganz beliebig sein; er muß biologische Gesetze respektieren (andernfalls ist es nicht möglich, die Leiblichkeit zu steuern). Er muß auch die Gesetze des gesellschaftlichen Lebens und den gesamten soziokulturellen und historischen Hintergrund berücksichtigen. Der Mensch ist, wie gesagt, ein notwendig gemeinschaftliches Wesen. Sein Selbstentwurf kann er also nur im Dialog mit anderen konstruieren, indem er ihre Selbstentwürfe respektiert. Dabei kommt dem gesellschaftlichen Konsens eine nicht geringe Bedeutung für die Verifikation der Richtigkeit des individuellen Selbstentwurfs zu: also die gesellschaftliche Approbation. Dem richtigen Erkennen der Relation zwischen den schon in der Gesellschaft angetroffenen Verhaltensmodellen dient die Analyse der menschlichen Erfahrung.<sup>21</sup> Doch wenn man den erwähnten Fehler des Naturalismus in seiner soziologischen Version vermeiden will, so darf man nicht irgendeine Verhaltensregel schon deshalb als normativ bindend ansehen, weil sie durch alle oder durch die Mehrheit der Mitglieder einer Gemeinschaft gebilligt wurde. Jeder einzelne Mensch muß sich selbst frei entscheiden, wie er sich versteht und auf welchem Wege er zu Selbstverwirklichung schreiten will.

<sup>21</sup> Zur moralischen Erfahrung vgl. u.a. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, op. cit. S. 268–287; D. Mieth, *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg <sup>3</sup>1980; B. Schüller, *Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregel*, in: K. Demmer/B. Schüller (Hrsg.), *Christlich glauben und handeln*, Düsseldorf 1977, S. 261–286; J. Gründel, *Die Bedeutung einer Konvergenzargumentation für die Gewissheitsbildung und für vernünftige menschliche Einsichten*, *Concilium* 12 (1976), S. 634–640.

Eine solche Berufung auf das Naturgesetz bestätigt und bekräftigt eher das Vorrecht der menschlichen Freiheit, als daß es beschränkt. Inhaltliche und allgemeine, immer den Menschen bindende moralische Normen »passen« nicht nur nicht adäquat zur Freiheit der menschlichen Person, sondern drücken auch nicht richtig die Natur der Güter aus, zu deren Bewachung sie dienen. Das menschliche Leben, die Institution der Ehe, materielle Güter usw. haben einen relativen vormoralischen Charakter. Ihr Sinn wie auch der Sinn und die Verbindlichkeit der Normen, die deren Schutz und Entfaltung gebieten, sind abhängig vom Selbstentwurf des Subjekts. Und das Subjekt liest mit den Akten seines Gewissens nicht nur ab (konstatiert), was es verpflichtet, sondern es schafft (konstituiert) mit denselben Gewissensakten eine konkrete Pflicht oder verpflichtende Regel. Es sei hier nur eine Formulierung angeführt, die die Verstehensweise des Gewissens veranschaulicht, auch wenn man viele Beispiele anführen könnte: »Das Gewissen muß als Einheit einer sehr empfindsamen, willentlich-schöpferischen, ausführenden Intuition verstanden werden«, schreibt A. Molinaro. »Diese Einheit beinhaltet die Errichtung einer schöpferischen Relation zwischen dem moralischen Wert und der Freiheit innerhalb der Gewissensstruktur selbst und außerdem die Bestimmung des Gewissens als Freiheit. Man kann also zusammenfassend behaupten, daß die Freiheit, das heißt das Gewissen als Freiheit, bereits in sich moralischer Wert ist und auch sie (die Freiheit) in dieselbe Welt der Werte eingeht.«<sup>22</sup>

Mit diesem Verständnis von menschlicher Natur, Freiheit und Gewissen baut man auch die traditionelle Struktur der ethischen Argumentation um. Ohne in die Einzelheiten dieses komplizierten Problems einzugehen, reicht es zu sagen, daß die hier angeführten Theologen – wie eigentlich zu erwarten war – die Kategorie der objektiv (»ex objecto«) immer schlechten Handlungen ablehnen. Eine solche Annahme müßte nämlich die Anerkennung der inhaltlichen und stets geltenden moralischen Normen nach sich ziehen. Sie sprechen sich im allgemeinen ganz deutlich für den sog. Konsequenzialismus (Teleologismus) aus, also für eine Ansicht, die die Richtigkeit einer Handlung ausschließlich von deren voraussehbaren Folgen abhängig macht.<sup>23</sup> Womit soll aber der Wert dieser Folgen gemessen werden? Die bisherige Darlegung läßt vermuten, daß das Kriterium im freien Selbstentwurf des Subjekts der Handlung gesehen wird. Und tatsächlich reinterpretiert eine Reihe moderner Theologen in diese Richtung den traditionellen Traktat über den moralischen Wert

<sup>22</sup> A. Molinaro, *Creatività e responsabilità della coscienza*, in: T. Goffi (Hrsg.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, S. 149–172, hier: S. 168. Eine kritische Stellungnahme zu solchen Formulierungen findet man u.a. in: A. Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984, S. 72–91.

<sup>23</sup> Die Unterscheidung zwischen Teleologismus und Deontologismus kommt von C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London 1930. In die theologische Literatur wurde diese Unterscheidung von B. Schüller eingeführt: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie*, Düsseldorf 1973; Anmerkungen zu dem Begriffspaar »teleologisch – deontologisch«, in: *Gregorianum* 57 (1976), S. 741–756; Neuere Beiträge zum Thema: »Begründung sittlicher Normen«, in: *Theologische Berichte* 4 (1974), S. 109–181. Von den zahlreichen Monographien zu diesem Thema, die im Geiste der »Neuen Moralthologie« verfaßt wurden, sei noch das Buch von F. Scholz erwähnt: *Wege, Umwege und Auswege der Moralthologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*, München 1976.

einer Handlung mit dem Prinzip der Doppelwirkung. Vielleicht am interessantesten und am konsequentesten tut dies P.Knauer.<sup>24</sup> Er postuliert, den menschlichen Akten zugleich Rationalität und Freiheit zu gewährleisten. Sie sind rational, insofern sie die gegebene Wirklichkeit und die diese regelnden Gesetze beachten. Sie sind frei, insofern sie sich diesen Gesetzen nicht beugen, sondern ihnen eine Werthierarchie aufzwingen, die kraft der fundamentalen Entscheidung des Subjekts festgesetzt ist. Diese Entscheidung (Selbstentwurf) muß jedoch das ganze Leben umfassen und zwar in Verbindung mit der Gemeinschaft, in der er lebt.

Auf diese Weise ist die Idee des Menschen als Autokreator in das ganze System der »Neuen Moralthologie« entfaltet worden. Es ist nicht schwer, die praktischen Konsequenzen vorauszusehen und damit auch die Haltung, die die Verfechter der »Neuen Moralthologie« gegenüber der Enzyklika *Humanae vitae* annehmen mußten.

### 6. Praktische Schlußfolgerung: Ablehnung von *Humanae vitae*

Schon ein entschiedenes Verbot der Abtreibung<sup>25</sup> muß heftigen Protest hervorrufen. Ist es doch ein Beispiel einer inhaltlichen Norm, die ohne Ausnahme gilt; einer Norm, die – ihrer Meinung nach unbegründet – dem menschlichen Leben den Rang der Unantastbarkeit zuschreibt. Ein ausnahmsloses Verbot der Abtreibung entzieht dem freien Subjekt die Möglichkeit, seinen Akten Sinn und Wert zu geben.

Umso größeren Widerstand muß bei den Autoren die ebenso entschiedene negative Qualifizierung der Empfängnisverhütung hervorrufen, die in der Enzyklika enthalten ist<sup>26</sup>, bei gleichzeitiger als moralisch zulässiger Inanspruchnahme der natürlichen unfruchtbaren Perioden (HV 16). Eine solche Bewertung beider Methoden der Geburtenregelung beruft sich nämlich auf die Natur des ehelichen Aktes, die als stete Wirklichkeit erkennbar und moralisch bindend ist und nicht als »elastisch«, durch das Subjekt projiziert und moralisch neutral betrachtet wird. Wie weit scheint doch das in *Humanae vitae* dargelegte Verständnis der Ehe – und der Sexualität überhaupt – von dem entfernt zu sein, was T.Goffi zum Ausdruck bringt, wenn er schreibt: »Der Sexualismus, eine an Werten reiche menschliche Wirklichkeit, wird sich in weiteren neuen kulturellen Aspekten auch deswegen zeigen, weil er im Zentrum des Denkens, der Wünsche und der täglichen Erfahrung der Menschen liegt. Die

<sup>24</sup> Vgl. P. Knauer, Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, in: *Theologie und Glaube* 57 (1967), S. 107–133; ders., Fundamentelethik: teleologische als deontologische Normenbegründung, in: *Theologie und Philosophie* 55 (1980), S. 321–360.

<sup>25</sup> »Der direkte Abbruch einer begonnenen Zeugung, vor allem die direkte Abtreibung – auch wenn zu Heilzwecken vorgenommen –, sind kein rechtmäßiger Weg, die Zahl der Kinder zu beschränken, und daher absolut zu verwerfen.« *Humanae vitae*, Nr. 14.

<sup>26</sup> »Ebenso ist jede Handlung verwerflich, die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel.« *Humanae vitae* Nr. 14.

Grenzen seiner zukünftigen Bedeutung lassen sich nicht schon jetzt bestimmen. Man weiß, welches der gegenwärtige kulturelle Sinn des Sexualismus ist; man weiß nicht, wie er morgen sein wird.«<sup>27</sup>

## 7. Kritische Anmerkungen

Es fällt mir schwer, der oben skizzierten anthropologischen Vision Attraktivität abzusprechen. Sie scheint frisch, reich und tief personalistisch zu sein aufgrund der Sorge um die Achtung der Freiheit, die für die Würde des Menschen grundlegend ist. Ich befürchte sogar, daß ich sie zu breit und zu wohlwollend vorgestellt habe und nur wenig Platz für kritische Reflexion ließ. Doch mein Anliegen war, den Ursprung einer so großen Popularität der präsentierten Vision und zugleich auch die Ursachen so dauerhafter und manchmal auch so heftiger Kontestation der Enzyklika *Humanae vitae* unter vielen Katholiken aufzuzeigen. Andererseits glaube ich, daß die stückweise Enthüllung der nächstfolgenden Fragmente der kreativistischen Anthropologie, wobei eines aus dem anderen folgte, deren theoretische Lücken und praktische Gefahren zeigt. Ich beschränke mich darauf, drei kritische Bemerkungen zu formulieren und kurz zu erläutern.

Erstens muß klar gesagt werden, daß diese Konzeption des Menschen als Selbstschöpfer nicht nur nicht vor dem ethischen Subjektivismus bewahrt, sondern ihn gerade zu sanktionieren scheint. Diese Ansicht kann nicht durch antisubjektivistische Deklarationen abgeschwächt werden, mit denen die Autoren an die Notwendigkeit der Achtung der Naturgesetze und der gesellschaftlichen Spielregeln erinnern. Kein Subjektivist bestreitet diese Notwendigkeit. Die Mißachtung dieser Gesetzmäßigkeiten und Regeln rächt sich zu schnell an denen, die sie ignorieren. Es geht aber darum, daß der Subjektivist (besonders sein extremer Vertreter – der Dekretalist) um sich herum keine ihn bindenden moralischen Werte findet, sondern sich selbst als den freien Schöpfer ausgibt. Und eben diese Meinung verkünden jene, die dem Gewissen zugestehen, Normen und konkrete Verpflichtungen zu schaffen, und nicht diese abzulesen. Die Idee des »schöpferischen Gewissens« kann jede Handlung rechtfertigen, die das Subjekt in Harmonie mit den Ansichten einer Gemeinschaft (deren Mehrheit oder irgendeiner herausragender Elite) als richtig erachtet.<sup>28</sup> An sich scheint also die »Neue Moraltheologie« eher eine theoretische Ergänzung zum Situationismus zu sein als dessen von K. Rahner postulierte Überwindung.

Dieser Subjektivismus ist zweitens die unumgängliche Konsequenz der transzendentalistischen Interpretation der Akte der Vernunft und der menschlichen Freiheit.

<sup>27</sup> T. Goffi, *Sessualità e celibato oggi*, in: ders. (Hrsg.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, S. 391–404, hier S. 397.

<sup>28</sup> Es geht hier natürlich nicht darum, den Autoren aus dem Kreise der »Neuen Moraltheologie« zu unterstellen, den Subjektivismus sanktionieren zu wollen, sondern darum, daß der faktisch eingenommene Standpunkt kraft innerer Logik zu subjektivistischen Folgerungen führt. Vgl. zu diesem Thema T. Slipko, *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, in: *Studia Philosophiae Christianae* 24 (1988), Nr. 1, S. 123–143.

Es klingt zwar paradox, aber eben diese Interpretation schließt – entgegen ihrer Bezeichnung – den Menschen in die Immanenz ein, indem sie ihn zu einem Dialog mit sich selbst, also zu einem Monolog verurteilt. Wenn nämlich die Erkenntnis einen unvermeidlich schöpferischen Charakter hat (weil sie auf die Wirklichkeit eigene Erkenntnis-kategorien auflegt, die das Erkenntnisobjekt konstruieren), dann heißt das, daß sie im Grunde genommen nichts anderes ist, als ein Spiel mit sich selbst. Und trotz attraktiv klingender Parolen beraubt man die menschliche Person der Möglichkeit wirklichen Wachstums; denn diese vollzieht sich im Über-sich-Hinausgehen im Namen der den Menschen übersteigenden, aber im Erkenntnisakt gegebenen Wahrheit. Entzogen wird ihm auch die Möglichkeit, diese Wahrheit zu wählen (vor allem die Wahrheit über sich selbst). Das moralisch Gesollte wird auf die Konsequenzen aus den eigenen freien Entscheidungen reduziert, die weiter unbegründet sind, weil sie nicht auf objektiv erkennbarer Wahrheit beruhen.<sup>29</sup> Kann man z.B. im Lichte dieser Konzeption Thomas Morus für mehr bewunderns- und nachahmungswert halten als diejenigen, die eine andere Entscheidung als richtig erachteten, weil sie ein anderes Selbstverständnis hatten? So sieht man, wie die transzendentalistische Interpretation des Menschen und seiner Freiheit ihn besonders stark in den nächsten Subjektivismus »abdrängt«.

Diese Interpretation beruht wiederum auf einer dualistischen Sicht des Menschen. Selbstverständlich unterstreichen die hier angeführten Autoren die geistig-leibliche Einheit des menschlichen Seins, berufen sich auf die diese Einheit bezeugenden Angaben der empirischen Wissenschaften usw. Doch hinter dem Vorhang der Worte verbirgt sich ein Bild des Menschen, der – übereinstimmend mit Rahners Definition – sich als Person ausschließlich in der Dimension der radikal von der angetroffenen Welt der »Natur« verschiedenen Freiheit verwirklicht. Auf diese Weise entfernt sich der menschliche Leib so weit vom Geist, daß er nicht die Gesetzmäßigkeiten, denen er unterworfen ist, registriert, die einzigen Wege des Formens und Reifens desselben Geistes. Der oft wiederholte Vorwurf des Biologismus verbirgt in sich im Grunde genommen die Geringschätzung des menschlichen Körpers und die Erschütterung seiner positiven Rolle in der Formation der persönlichen Freiheit des Menschen.

Aber eben der Körper und seine Bedürfnisse fordern besonders eindringlich dort ihre Befriedigung, wo man seine Bedeutung in zu engelhafter Sicht der menschlichen Person verringern möchte. Wenn man den Leib zu einem Instrument reduziert, auf dem die von ihm ganz verschiedene und größere Freiheit Melodien je nach Können und Belieben spielen kann, wenn der menschlichen Natur die inhaltlich und moralisch bindenden Bedeutungen entzogen werden, wenn sich also faktisch die Tür zum Subjektivismus auftut, dann finden sich auf diesem »axiologisch leerem« Feld am schnellsten materielle, leibliche Wünsche. Sie sind nämlich inhaltlich deutlich bestimmt und verlangen mit großer Kraft nach ihrer Befriedigung. Unter diesen Wünschen nimmt der Sexualdrang einen wichtigen Platz ein, dessen Beherrschung und das Aufzeigen seiner personalistischen Bedeutung sehr schwierig ist. Es ist

<sup>29</sup> Vgl. J. Seifert, Erkenntnis objektiver Wahrheit, Salzburg-München <sup>2</sup>1976, S. 47–106; T. Styczen, Wolność w prawdzie, Rzym 1988.

leichter, im Namen des angeblichen Rechtes, seinen Handlungen Sinn zu geben, die Tätigkeiten, die mit diesen Wünschen übereinkommen, als dem eigenen freien Selbstverständnis entsprechend auszugeben, auch wenn dies faktisch die Kapitulation des persönlichen Subjekts gegenüber dem Dynamismus bedeutet, den er sich nicht unterordnen kann.

Extrema iunguntur. Die zu idealistische Konzeption des Menschen-Autokreators, attraktiv durch das Entfachen seiner Ambitionen mittels täuschender, wenn auch scheinbar hinreißender Größe (an deren Untergrund unschwer die paradiesische Versuchung zu erkennen ist: »Ihr werdet sein wie Gott, erkennend Gutes und Böses« Gen. 3,5«) führt zu personalistischer Rechtfertigung der Handlungen, die aus dem scheinbar so weit entfernten praktischen Materialismus hervorgehen. Deswegen muß an die Worte Johannes Pauls II erinnert werden, die er in der Aula der Katholischen Universität Lublin gesprochen hat: »Der Mensch muß auch im Namen der Wahrheit über sich selbst einer doppelten Versuchung widerstehen: der Versuchung, die Wahrheit über sich selbst der eigenen Freiheit untertan zu machen, sowie der Versuchung, sich selbst der Welt der Dinge untertan zu machen; er muß sich sowohl gegen die Versuchung der Selbst-Vergötzung wie auch gegen die Versuchung der Selbst-Verdinglichung wehren.«<sup>30</sup> Das sind mahnende Worte, die aktuell bleiben, solange diese zwei Versuchungen bestehen. Die Konzeption des Menschen als Selbstschöpfers scheint zu zeigen, wie das Erliegen gegenüber einer der Versuchungen (Selbstvergöttlichung) leicht in das Verfallen gegenüber der zweiten führen kann: der Selbsterniedrigung.

Das bedeutet jedoch nicht, daß die einzige Alternative zu dieser Konzeption die Rückkehr zur alten – dazu noch oft durch moderne Kritiker entstellte – Vision des Menschen und der Moral ist. Gerade die Enzyklika *Humanae vitae* enthält Elemente eines solchen Verständnisses des Menschen, das kühne und weite Perspektiven seiner schöpferischen Entfaltung aufzeigt, die jedoch nur auf dem Wege des Erkennens und Akzeptierens möglich ist und nicht durch Ablehnung der die Entfaltung scheinbar störenden Realien des Seins. Aber die Erörterung der in *Humanae vitae* dargelegten anthropologischen Idee verdient einen eigenen Aufsatz. Am Schluß möchte ich nur hinzufügen, daß der Predigtzyklus Johannes Pauls II in den Jahren 1979-84 ein Versuch eines Kommentars zu der Enzyklika ist.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Zitiert nach der deutschen Ausgabe von *L'Osservatore Romano* vom 3.07.1987, OR 17 (1987) Nr. 27, S. 16–17.

<sup>31</sup> Den deutschen Text dieser Ansprachen findet man in Johannes Paul II, (Hrsg. Norbert und Renate Martin), *Communio personarum*. Bd. 1: Katechesen 1979–81. Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan; Bd. 2: Katechesen 1981–84. Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe, Vallendar-Schönstatt 1985.