

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. Szafranski, 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 **g e n a u s o** 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 **s o 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: d a d u r c h, d a ß s i e s i c h d e r W a h r h e i t i h r e r N a t u r u n t e r w i r f t, o d e r d a d u r c h, d a ß s i e s i c h d i e W a h r h e i t i h r e r N a t u r 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 **„W a s (w e r) i s t d e r M e n s c h?“** 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 Selbstendeckung 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 lebenspendenden 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 j e d e n a n d e r e n. In der Wahrheit über sein Ich erblickt er ja zugleich die Wahrheit über das Ich a l s I c h. 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, welchen 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 zu radikaler Solidarität „verurteilt“. Die Wahrheit über uns „verurteilt“ uns zur Erwählung der Kommunion in der Wahrheit über uns, d.h. zu radikaler gegenseitiger Liebe. 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 Nächster im radikalsten Sinne dieses Wortes. Er ist mein alter ego, 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 Einandermitteln 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 Wahrheit über uns selbst (Logos) als auch die oberste Norm des Handelns für uns (Nomos) betrifft, die aus der Wahrheit über uns erwächst. So gilt also und muß gelten: *primum ethicum et primum anthropologicum convertuntur*.

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 nicht-notwendige Existenz, die jedoch zugleich über sein fundamentales Wohl (Gut) vom Range des „Man-selbst-Seins“ oder „-Nichtseins“ entscheidet (locus anthropologico-ontologico-metaphysicus). Von daher kommt das Ungeöhnliche der Erfahrung des Wertes der Existenz (esse): „Wie gut, daß du da bist!“ zum Ausdruck.

Weiterhin ist das die Entdeckung, daß dies im Bereich der uns erfahrbar gegebenen (zugänglichen) Welt immer nur eine leibliche Existenz 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 ist (locus anthropologico-biologicus).

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 Leibes als eines die Person selbst direkt ausdrückenden Zeichens, 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-semanticus).

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 *docilitas* 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. definitiv zu erklären 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 theologico-ecclesiastico-anthropologicus*).

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 „Lektor“ – als Adressat der Wahrheit und Empfänger des Gesetzes – oder des Gewissens als „Kreator“ – 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 immer 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 sogenannten 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 unbekannt 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 Gesetzeschutz 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 Rechtsstaates 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 antropologica). 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 Aufbaus? „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 antropologica“ – 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*