

## FOCUS

### **Die Menschenwürde in der Anthropologie JOHANNES PAUL II. Eine Analyse im Ausgang von KANTS Begründung der Menschenrechte**

*Johannes ROSADO*

#### **Zusammenfassung**

Im vorliegenden Beitrag wird anhand der Analyse von Kernaussagen aus den philosophischen Werken von Immanuel KANT und Karol WOJTYŁA dargelegt, dass eine Begründung und Absicherung der Menschenwürde ohne Einbeziehung der Metaphysik nicht möglich ist. Die Würde des Menschen fußt auf seiner ontologischen, geistigen Verfasstheit, näherhin auf seiner Liebesfähigkeit. In der philosophischen Anthropologie WOJTYŁAS wird die Liebe als die zentrale Dimension des menschlichen Handelns aufgefasst. Nach diesem Ansatz entspricht die Begegnung zwischen Personen nur dann ihrer wahren Natur, wenn sie sich von der Liebe leiten lassen. Die Berücksichtigung der metaphysischen Dimension der menschlichen Wirklichkeit ermöglicht den Aufbau einer Argumentation, die den unbedingten Anspruch auf Achtung der Menschenwürde und damit eine bedingungslose Verteidigung der Menschenrechte absichern kann.

**Schlüsselwörter:** Person, Liebesfähigkeit, Wahrheit, personalistische Norm, Metaphysik

#### **Abstract**

With the help of a comparison of essential statements from the philosophical works of Immanuel KANT and Karol WOJTYŁA, this contribution demonstrates that substantiation and maintenance of human dignity is not possible without inclusion of metaphysics. The dignity of the person is based on his or her ontological, spiritual disposition, particularly on the ability to love. In the philosophical anthropology of WOJTYŁA love is understood as the central dimension of human action. On this base interaction between persons only corresponds to their true nature when they are led by love. Considering the metaphysical dimension of human reality allows the construction of an argumentation which can maintain the unconditional claim to esteem of human dignity and an unreserved defense of human rights.

**Keywords:** person, ability to love, truth, personalistic norm, metaphysics

*Anschrift des Autors:* Dr. phil. Johannes ROSADO  
Institut für Translationswissenschaft, Leopold-Franzens-Universität  
Innsbruck, Herzog-Siegmund-Ufer 15, A-6020 Innsbruck  
[j.rosado@uibk.ac.at](mailto:j.rosado@uibk.ac.at)

## Einleitung

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit der philosophischen Anthropologie Karol WOJTYŁAS (Papst JOHANNES PAUL II.), näher hin mit dem Verständnis der Menschenwürde, so wie sie in den Schriften des Philosophie-Professors aus Polen und späteren Papstes zum Ausdruck kommt. Es wird gezeigt, dass JOHANNES PAUL II. durch ein in vielerlei Hinsicht innovatives philosophisches Konzept neue Wege zu einem besseren Verstehen der menschlichen Wirklichkeit aufgezeigt und Entscheidendes zur Verteidigung der Menschenwürde sowie zur Untermauerung der Menschenrechte geleistet hat.

Für die gegenwärtige rechtsphilosophische Lehre wird Immanuel KANT eine herausragende Bedeutung im Kontext der Grundlegung von Rechtsbegriffen zuerkannt. Deshalb erscheint es angebracht, den Menschenwürde-Begriff Karol WOJTYŁAS mit jenem des Königsberger Philosophen zu vergleichen.

Die Frage nach der Würde des Menschen zu behandeln bedeutet immer zugleich die Frage aufzuwerfen, was und wer der Mensch ist. Zur angemessenen Erörterung dieser Aufgabenstellung gehört es auch, die Frage nach der Stellung des Menschen in der Gesamtheit dessen, was ist, mit einzuschließen. Es geht also um seine Stellung in der Welt, in der er lebt, einschließlich seiner Beziehung zu Gott.

Für JOHANNES PAUL II. bildet, so wie für alle Autoren, die zum großen Strom der realistischen, philosophischen Tradition gehören, Gott bzw. die qualifizierte Beziehung eines Geschöpfes zu Gott das Kriterium für dessen Würde schlechthin. Gott ist die Fülle des Seins; alles, was das geschöpflich Seiende hat, hat Bestand, auch innerweltlichen Bestand, insofern es in Verbindung mit Gott steht, insofern es am Sein Gottes Anteil hat. Daher ist die Gottähnlichkeit bzw. Gottbezogenheit eines Seienden entscheidend für die Bestimmung seiner Würde.

Daraus ergibt sich die Struktur des vorliegenden Beitrags: Er nimmt von KANTS Begrün-

dung der Menschenwürde seinen Ausgang und behandelt in einem weiteren Schritt die Frage nach dem Sein des Menschen (und nach dessen Gottbezogenheit) so, wie sie in der philosophischen Anthropologie Karol WOJTYŁAS dargestellt wird. Die Ergebnisse dieser Erörterungen helfen die Fragen nach den Grundlagen, dem Inhalt und den Möglichkeiten zu einer wirksamen Verteidigung der Würde des Menschen zu beantworten.

## 1. KANTS Erklärung der Menschenwürde

„Ein jeder Mensch“, schreibt KANT in der *Metaphysik der Sitten*, 2. Teil, § 38, „hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Mitmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden anderen verbunden“<sup>1</sup>. Der Anspruch, von dem KANT spricht, hängt eng mit dem Vorliegen von „Würde“ zusammen.

Das Prinzip des gegenseitigen Achtens – d. h. die Achtung vor der Würde der Mitmenschen als natürlicher Rechtspersonen – bekommt KANT durch die Betrachtung der Sittlichkeit des Menschen in den Blick. Am Phänomen des Sittlichen, das dem Philosophen wie ein zum menschlichen Leben gehörendes Faktum erscheint, vermag KANT unschwer den Charakter des Absoluten zu erkennen: Das Sittliche trägt den Anspruch des Absoluten in sich (sittliche Ansprüche begegnen uns als unbedingte Forderungen). Deshalb erweist sich der Mensch in seinen freien Handlungen als Person, als Träger absoluter Ansprüche. In der jahrhundertealten Tradition des philosophischen Denkens wird der Träger solcher Ansprüche stets als Person identifiziert.

„Was einen Preis hat“, erklärt KANT, „an dessen Stelle kann ein anderes als dessen Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde“<sup>2</sup>. Aus dieser Überlegung heraus wird die folgende Differenzierung verständlich (wobei der auch wichtige

Unterschied zwischen Tieren, Pflanzen und den anderen vernunftlosen Wesen hier aus methodischen Gründen ausgeklammert wird): „Vernunftlose Wesen haben nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, das ist etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet“<sup>3</sup>.

Daraus folgt, dass jeder Mensch gegenüber jedem anderen ein Recht darauf hat, von ihm als Person geachtet, in seinem Dasein (Leben, Körper, Gesundheit) und einem ihm eigenen Bereich nicht verletzt zu werden, und dass jeder jedem anderen in entsprechender Weise verpflichtet ist. Das sind die Eckpfeiler der Grundlegung des Rechts, sowohl des rechtlichen Grundverhältnisses<sup>4</sup> als auch der Menschenrechte, die KANT vornimmt. Sie beruhen auf der Behauptung der Menschenwürde, die in der „Zweckformel“ des kategorischen Imperativs deutlich zum Ausdruck kommt: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person jedes anderen zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“<sup>5</sup>.

### Mängel dieses Verständnisses

KANTS philosophische Anthropologie stellt eine gewaltige denkerische Anstrengung dar. Sie ist der Versuch, die durch den Voluntarismus und den Nominalismus des 13./14. Jh. ausgelöste Krise zu überwinden. Diese Denkströmungen hatten die Philosophie, und insbesondere ihre Königsdisziplin, die Metaphysik, in Misskredit gebracht. KANT setzt auf die Vernunft, auf die klärende Kraft der menschlichen Rationalität. Hatten der spätmittelalterliche Nominalismus und der Voluntarismus zu der Ansicht geführt, das menschliche Leben könne wohl keinen Sinn haben, es sei denn durch das Hinzutreten der Perspektive des übernatürlichen Glaubens, so versucht nun KANT das erhabene Gebäude einer metaphysischen Anthropologie neu zu errichten, einer Philosophie vom Menschen, die den Gesetzmäßigkeiten

der Vernunft entspricht und genügt. KANTS Analyse der menschlichen Erkenntniskraft im ausgehenden 18. Jh. ist deshalb zugleich der Versuch, für die Metaphysik den Status einer gesicherten Wissenschaft zu erlangen, sie definitiv als Wissenschaft zu etablieren.

Das Vertrauen, das KANT – und gemeinsam mit ihm das Zeitalter der Aufklärung – in die Rationalität setzte, war unermesslich. Allerdings war es dabei zu einer leichten, am Anfang kaum bemerkten Verschiebung des Inhalts mancher Begriffe gekommen. Rationalität wurde nicht mehr „wirklichkeitsorientiert“, als die „Anpassung“ unseres Verstandes an die seienden Dinge aufgefasst, sondern „subjektivitätslastig“ verstanden, als die Anpassung der Phänomene an die Bedingungen, die vom Verstand herrühren. So bestand das Erkennen nicht mehr darin, den *logos* des Wirklichen zu erfassen, sondern darin, diesen *logos* den seienden Dingen zu „überstülpen“, d. h. sie mit ihm gleichsam künstlich, von außen her, zu versehen, unabhängig von der Frage, ob die Dinge in sich einen *logos*, eine rationale Ordnung besitzen. Die seienden Dinge selbst blieben nach KANT außerhalb des Horizonts des menschlichen Erkenntnisvermögens.

Das Vorhaben misslang trotz herausragender Leistungen in Einzelgebieten der menschlichen Kultur (die Erwähnung des energischeren Einsatzes für die Verteidigung der Menschenrechte auf politischem Gebiet möge hier genügen). Das Scheitern der Aufklärung kommt darin zum Ausdruck, dass ihr Ziel, die Rationalität zum leitenden Prinzip der menschlichen Gesellschaft werden zu lassen, unerreicht blieb, ja dass sich die moderne Zivilisation sogar immer mehr von der Rationalität als Leitmotiv ihres Handelns entfernte, weil sie ihr immer mehr suspekt geworden war.

Unsere philosophische und gesellschaftliche Situation ist gekennzeichnet durch eine Ungewissheit bzw. Unklarheit bezüglich der richtigen Antworten auf eine Vielzahl von auftretenden Problemen und Fragestellungen (die es nicht nur im wissenschaftlichen Bereich

gibt), ja durch das mangelnde Vertrauen auf Rationalität, durch den Verdacht, sie sei unberechenbar oder unkontrollierbar oder könne zu einem Werkzeug für eine Bedrohung der Menschheit und ihrer Interessen werden... Die Moderne, das Zeitalter, das den Versuch unternommen hatte, die Vernunft zum obersten und allein bestimmenden Prinzip, zum Richter und Gesetzgeber der menschlichen Zivilisation zu erheben, ist durch ein neues Zeitalter des Misstrauens und deshalb auch des „Endes der Philosophie“ (Post-moderne) abgelöst worden. Dem uneingeschränkten Vertrauen in die Vernunft folgt nun der nicht minder uneingeschränkte Zweifel an der Fähigkeit der menschlichen Vernunft, jemals so etwas wie die Wahrheit der Dinge zu erkennen.

In dieser Situation ist es nicht verwunderlich, dass die Anerkennung und Verteidigung der Menschenrechte nur schleppend und lückenhaft vor sich geht. Am deutlichsten zeigt sich das vielleicht im Bereich des Lebensschutzes: in den Umbrüchen bezüglich des Schutzes des Lebens in dessen Anfangs- bzw. Endstadien.

Zu den eindeutig feststellbaren Mängeln, die der philosophischen Grundkonzeption Immanuel KANTS anhaften<sup>6</sup>, gehört nun einmal der folgende Aspekt: KANTS Philosophie handelt von der Wirklichkeit (so z. B. im Zitat mit der ausdrücklichen Erwähnung der Natur des Menschen: „... weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst auszeichnet...“) und ist vielfach wegen ihrer praktischen Ausrichtung gerühmt worden; das ändert aber nichts daran, dass nach KANT die Wirklichkeit in sich selbst für den Menschen unerkennbar bleibt (Gegenstände unseres Erkennens sind *Phänomene*, d. h. also Produkte unserer Subjektivität, niemals aber das *Noumenon*, niemals die Wirklichkeit selbst).

Das Postulat von der Unerkennbarkeit der Wirklichkeit der Dinge (und des Menschen) in KANTS Philosophie ist ein bedeutendes Problem, dessen Folgen nicht übersehen werden dürfen. Denn wenn die Wirklichkeit

unerkennbar ist, dann ist es auch die Freiheit, dann sind es auch die Fundamente, auf denen sich die von KANT in Schutz genommene philosophische Anthropologie gründet.

Das Phänomen, sagt KANT, ist eine Wirkung unserer eigenen Subjektivität, und nur das Phänomen ist erkennbar. Als im ausgehenden 19. Jahrhundert Friedrich NIETZSCHE die Behauptung aufstellte, dass es die Wahrheit gar nicht gäbe, sondern nur eine Vielfalt der Perspektiven, zieht er – und mit ihm die gerade in dem Augenblick zu einem Endpunkt kommende moderne Philosophie – in aller Folgerichtigkeit die Konsequenzen aus dem transzendentalen Idealismus KANTS.

Nach KANT ist nämlich – wie oben dargestellt – die Freiheit des Menschen ein Faktum, etwas Gegebenes; aber wenn es die Wahrheit nicht gibt – und nur zu dieser Konsequenz kann die Leugnung der Erkennbarkeit von Wirklichkeit führen –, dann bleibt auch dieses noch so bedeutsame Faktum selbst unerkennbar – und unverständlich. Die Freiheit – die existentielle Freiheit des Menschen, eines jeden von uns – besteht in der Fähigkeit, unseren Willen auf das Gute auszurichten, d. h. ein bestimmtes Gut zu „wählen“, das wir mit dem Verstand als solches erkennen.

Wird aber die Existenz von Wahrheit geleugnet, dann ist unser Erkennen nicht mehr Erkennen im eigentlichen Sinn; denn zu solchem gehört das Wissen um die Wahrheit des Erkenntnis-Vollzuges. Wird aber wahres Erkennen geleugnet, dann ist auch keine Wahl des *erkannten* Guten mehr möglich.

### Die „Unfreiheit“ des Subjektivismus

Was übrig bleibt, ist – vielleicht – die willkürliche Wahl eines sich bestenfalls zufällig als geeignet erweisenden Gutes, eine blinde Wahl, die vom bloß äußerlichen Erscheinungsbild des Erkenntnisgegenstandes abhängig ist, eine versklavte Wahl, die von den kognitiven Mechanismen der eigenen Subjektivität unerbittlich in die Pflicht genommen wird.

Der Mensch hätte demnach die Fähigkeit verloren, sich mit seinem Willen auf das Gute auszurichten, das er mit seinem Verstand erkennen kann. In der Tat: Spricht man dem Menschen die Fähigkeit ab, die Wahrheit zu erkennen, dann ist er auch nicht mehr wahrhaft frei: Er wird durch alle möglichen Mächte verführbar, und seine Freiheit wird unverständlich, irrational... ja schließlich unwirklich<sup>7</sup>.

KANT hatte die Freiheit als gegeben hingestellt: Er ist vom Faktum der sittlichen Beschaffenheit des Menschen ausgegangen, die er als Erkennungs-Grund der Freiheit gedeutet hat. Doch dieses faktische Wissen um die Freiheit vermag wohl nicht den in der Konkretheit der alltäglichen Lebenssituation existierenden Menschen zufrieden zu stellen. Zu wissen bzw. zu behaupten, dass wir frei sind, liefert keine Erklärung darüber, wie und warum wir frei sind, noch worin diese Freiheit besteht und gründet. Der Mensch ist in der philosophischen Anthropologie Immanuel KANTS ein in sich verschlossener, über die Grenzen seiner Subjektivität niemals hinaus gehender Mensch, der mit seinem Verstand im Grunde genommen weder die Wirklichkeit seiner Umwelt noch die jeweils eigene zu erkennen vermag.

Trotz kühner Einblicke und tief greifender Einsichten auf manchen Ebenen der Anthropologie und insbesondere der praktischen Philosophie ist es KANT nicht gelungen, eine auf die ontologisch ersten und zugleich wissenschaftlich höchsten Ursachen beruhende Erklärung der von ihm in den Mittelpunkt der philosophischen Arbeit gestellten menschlichen Phänomene (Freiheit, verstehendes Erkennen, auf Einsicht beruhendes Wollen...) zu finden. Der unter der offensichtlich schweren Last der damals weit verbreiteten Folgen des Voluntarismus und Nominalismus vollzogene Ausschluss der Metaphysik konnte nicht anders als ihn daran hindern, diese spezifisch menschlichen Phänomene auf der Ebene der theoretischen Spekulation begrifflich kohärent zu fassen.

KANT war es daran gelegen, die Würde des Menschen, die er aus der Perspektive der Ver-

nunft sowie der Freiheit des Willens betrachtet, zu begründen. Sein System lässt es aber nicht zu, die Frage nach den tieferen Ursachen dieser Würde wirklich zu beantworten. Er wollte die Spätfolgen von Nominalismus und Voluntarismus überwinden, versäumte aber, sich in aller Konsequenz von den philosophischen *Prinzipien* dieser Denkströmungen – insbesondere des Voluntarismus – zu lösen<sup>8</sup>.

## 2. Die Menschenwürde in der Anthropologie JOHANNES PAUL II.

KANTS Kritik der reinen Vernunft verschloss sich der Metaphysik – eine seltsame Wendung auf einem philosophischen Weg, der doch letztlich das Ziel ins Auge gefasst hatte, der Würde des Menschen zu einer überzeugenderen wissenschaftlichen Rechtfertigung zu verhelfen. Seltsam, denn es ist gerade die metaphysische Dimension des menschlichen Lebens, die – wie oben angedeutet – den fruchtbaren Boden der philosophischen Argumentation zur Verteidigung der Menschenwürde darstellt. Karol WOJTYŁA kommt das Verdienst zu, dies deutlich erkannt und dargelegt zu haben.

„Die Metaphysik – schreibt Papst JOHANNES PAUL II. – gestattet es, dem Begriff von der Würde der Person, die auf ihrer geistigen Verfasstheit fußt, eine Grundlage zu geben“<sup>9</sup>.

Der Begriff von der Würde der Person ist selbst ein metaphysischer Begriff. Wie KANT erläutert, kommt Würde jenem zu, der über jeden Preis erhaben ist. Über jeden Preis erhaben ist aber nur der, dessen Wert unendlich ist: wirklich unendlich, unbezahlbar – nicht nur *in der Potenz*, sondern *aktuell* unendlich.

Dieser Begriff des aktuell Unendlichen ist aber streng genommen metaphysisch. Er lässt sich nicht ohne die Offenheit für die geistigen Dimensionen des menschlichen Daseins verstehen. Das aktuell Unendliche kommt in der materiellen, sinnlich wahrnehmbaren Welt nicht vor (das materiell „Unendliche“ ist stets ein *der Potenz nach* Unendliches; so z. B.

das Unendliche des Universums, das niemals aktuell – im Ganzen – als ein Unendliches gegeben ist). Wenn dieses wirkliche, konkrete Unendliche (z. B. die menschliche Person oder ihre Würde) in der materiellen Welt anzutreffen ist, dann deshalb, weil sie – wenn der Ausdruck erlaubt ist – von geistigen Dingen „durchdrungen“ ist.

Die Würde des Menschen lässt sich also gerade deshalb nur metaphysisch erläutern, begründen und verteidigen, weil sie eine von vornherein metaphysische Dimension seines Lebens ist. JOHANNES PAUL II. hat durch seine philosophische Anthropologie zur konzeptuell kohärenteren Verteidigung der Würde sowie der Rechte des Menschen beigetragen. Sein geistiges Ringen um ein besseres Verständnis der Natur des Menschen ist *ontologisch* fundiert und birgt die Möglichkeit in sich, den Übergang von der kantschen Welt der bloßen Phänomene zu deren Grundlage, von der Welt der Erscheinungen zum Fundament<sup>10</sup>, zum tragenden Gerüst der Menschenwürde zu schaffen.

### Inhalt und Grundlage der Menschenwürde

Der Mensch, sagt Karol WOJTYŁA, ist als Person *Herr seiner selbst* (*sui iuris*); er hat eine eigene geistige Identität, durch die er *unmittelbar* (*alteri incommunicabilis*) ist. „Der Sachverhalt – schreibt er –, dass die Person unmittelbar und *unweggebar* ist, hängt eng mit ihrer Innerlichkeit, ihrer Selbstbestimmung, ihrer Willensfreiheit zusammen. Kein anderer kann an meiner Stelle wollen. *Keiner kann meinen Willensakt durch den seinigen ersetzen*“<sup>11</sup>.

Unter den Seienden der sichtbaren Welt stellt die Person etwas Besonderes dar. Ihr Leben kennt die Dimensionen des Wahren und des Guten: „Beim Menschen nehmen das Erkennen und Verlangen einen geistigen Charakter an und tragen so zur Bildung eines eigentlichen inneren Lebens bei – ein Phänomen, das bei den Tieren nicht vorkommt. Das innere Leben ist das geistige Leben. Es sammelt sich um das Wahre und Gute“<sup>12</sup>.

„Die Person – schreibt WOJTYŁA in „Liebe und Verantwortung“ – ist ein objektives Wesen, das als bestimmtes Subjekt mit der ganzen (äußeren) Welt eng in Verbindung steht und dank seiner Innerlichkeit und seines Innenlebens darin von Grund auf wurzelt. Dazu kommt, dass die Person so nicht nur mit der sichtbaren Welt in Verbindung steht, sondern auch mit der unsichtbaren Welt und vor allem mit Gott. Dies ist ein weiteres Anzeichen dafür, dass die Person in der sichtbaren Welt etwas ganz Besonderes ist“<sup>13</sup>.

Die Person-Würde des Menschen ist unantastbar, und dies geht auf das göttliche Fundament seiner Rechte zurück<sup>14</sup>.

Karol WOJTYŁA unterscheidet zwei Ebenen (Grundlagen) der Menschenwürde. Beide sind jeweils für sich allein genommen voll gültig, dennoch ist der „Würde-Gehalt“, der daraus hervor geht, im Fall der zweiten Grundlage größer als in der ersten:

a) Jeder Mensch besitzt Würde auf der Grundlage seines Menschseins (auf der Grundlage dessen, was er ist).

Diese ist die ontologische Perspektive.

b) Jedem Menschen kommt eine besondere Würde durch den Umstand zu, dass Gott in der Menschwerdung Jesu Christi die menschliche Natur angenommen hat<sup>15</sup>.

Diese Perspektive ist theologischer Natur. Vom Philosophierenden wird nur verlangt, dass er dieser Perspektive gegenüber offen ist.

Beide Perspektiven – auch die erste – beziehen sich auf das göttliche Fundament der Menschenwürde: Jeder Seinsgehalt der Geschöpfe verdankt sich dem göttlichen Schöpfungsakt, und so lässt sich auch und vor allem die menschliche Wirklichkeit nicht ohne Bezug zum Schöpfer begründen: „Das Geheimnis des Menschen ist zugleich Teil des Geheimnisses Gottes und der Schöpfung“<sup>16</sup>.

Schon in seiner Dissertation von 1948 stellt WOJTYŁA fest, dass die Gottesbeziehung entscheidend dafür ist, dass wir überhaupt wissen, was die menschliche Person ist. Das wird im Kontext der Lehre des Personalismus

und unter Heranziehung der traditionellen philosophischen Darlegung von der Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen verständlich.

Als leiblich-personales Wesen besitzt der Mensch geistige kognitive und affektive Fähigkeiten (Erkennen und Lieben). Durch sie ist er Gott ähnlich, sie weisen ihn also als lebendiges Abbild Gottes aus. Denn die Natur Gottes, als eines rein geistigen Wesens, kann nicht anders denn im Erkennen und Lieben bestehen: Gott ist Wahrheit und Liebe. Der Mensch hat Anteil am göttlichen Erkennen (an der göttlichen Wahrheit), ist aber zugleich, und nicht in geringerem Maß, der Liebe Gottes teilhaftig.

### Die Liebesfähigkeit des Menschen

Anteil haben an der Liebe ist ein Charakteristikum der Person. „Wenn wir den Menschen betrachten, so gewahren wir in ihm ein elementares Verlangen nach dem Guten, einen natürlichen Elan und Hang zum Guten, doch beweist dies noch nicht, dass er liebesfähig ist. Bei den Tieren beobachten wir Äußerungen eines entsprechenden Instinktes. Doch der Instinkt allein beweist nicht, dass sie die Befähigung zur Liebe haben. Im Menschen hingegen ist diese Fähigkeit vorhanden; sie hängt mit dem freien Willen zusammen“. Die Liebesfähigkeit des Menschen beruht auf seiner Fähigkeit zur Reflexivität. Durch sie ist die menschliche Person imstande, bewusst nach einem Guten zu verlangen, das bloß auf der Ebene der sinnlichen Wahrnehmung nicht unmittelbar als etwas Gutes erkannt werden kann. „Nur Personen haben an der Liebe teil“<sup>17</sup>.

Liebe – erläutert WOJTYŁA in Zusammenhang mit der ehelichen Liebe zwischen Mann und Frau – ist stets „eine gegenseitige Beziehung zwischen Personen (...), die auf ihrer individuellen und gemeinsamen Ausrichtung auf das Gute gründet“<sup>18</sup>. Die Liebe ist „die vollste Verwirklichung der Möglichkeiten des Menschen“, die Aktualisierung der Potentialität, die einer Person eigen ist. „Die Person findet in der Liebe die volle Fülle ihres Wesens, ihrer

objektiven Existenz. Liebe ist der Akt, der das Dasein der Person am vollsten entfaltet“<sup>19</sup>. Allerdings gilt das natürlich nur von der echten Liebe. Was bedeutet dieser Ausdruck? „Liebe ist echt, wenn sie ihr Wesen verwirklicht, d. h. sich auf ein echtes Gut (und nicht auf ein scheinbares) richtet, und zwar so, wie es der Natur dieses Gutes entspricht“<sup>20</sup>.

Damit die Liebe echt ist, muss sie die Natur, d. h. die Wahrheit über das Gute, auf der sie gründet, berücksichtigen. Die Liebe zu einer Person z. B. hat nicht nur die gesamte Wahrheit über diesen Menschen – seine Eigenschaften und seine Seinsweise, seine Handlungen und seine Geschichte, sondern auch die Wahrheit über das Gut, das sie gemeinsam anstreben, zu berücksichtigen. Das hat mit Verantwortung zu tun. Berücksichtigt man das nicht, lässt man die Wahrheit über das betreffende Gut außer Spiel, dann kann die Liebe nicht mehr die Früchte zeitigen, die – wie der Friede und die Freude – an sich eng mit ihrem Wesen selbst zusammenhängen<sup>21</sup>.

Im Zusammenhang mit der Liebe zwischen Mann und Frau ruft daher WOJTYŁA in Erinnerung: „Es genügt nicht, die Person als ein Gut für sich selbst zu begehren, man muss außerdem – und vor allem – ihr Wohl wünschen. Diese höchst altruistische Ausrichtung des Willens und der Gefühle wird bei Thomas von AQUIN *benevolentia*, Wohlwollen genannt (...). Die Liebe einer Person zu einer anderen muss wohlwollend sein, um wahr zu sein, sonst wäre sie nicht Liebe, sondern bloß Egoismus“<sup>22</sup>.

Natürlich gehört zur Liebe zwischen Mann und Frau auch das Begehren, aber es ist Aufgabe eines jeden von ihnen, dafür zu sorgen, dass das Begehren mit dem Wohlwollen verbunden bleibt und in Übereinstimmung gebracht wird<sup>23</sup>. „Wohlwollen ist uneigennützig Liebe; es sagt nicht: ‚Ich begehre dich als gut‘, sondern: ‚Ich begehre dein Gut; ich begehre für dich das, was gut ist für dich‘. Ein wohlwollender Mensch wünscht dies, ohne an sich selbst zu denken, ohne auf sich selbst Rücksicht zu nehmen. Darum ist wohlwol-

lende Liebe (*amor benevolentiae*) in einem vollkommeneren Sinn Liebe als begehrende Liebe. Sie ist die reinste Liebe<sup>24</sup>. Im Wohlwollen kommen wir am meisten dem nahe, was das Eigentümliche der Liebe ausmacht. „Diese Liebe auch ist es, die ihr Subjekt am meisten vervollkommnet und das Dasein des Subjekts wie das der Person, auf die sie sich richtet, zur vollsten Entfaltung bringt“<sup>25</sup>.

Die Liebe ist Ausdruck persönlicher Verantwortung<sup>26</sup>. Die Verantwortung hängt mit der Freiheit zusammen: beide – Freiheit und Verantwortung – sind zwei miteinander untrennbar verbundene Begleiterinnen des menschlichen Willens. Ist die Freiheit die Fähigkeit, durch die sich der Mensch auf jenes Gut ausrichten kann, das er mit seinem Verstand erkennt<sup>27</sup>, so besteht die Verantwortung darin, dass sich der Mensch auf jenes Gut ausrichten soll, das er als wahr erkennt, und zwar so, wie es der Natur dieses Gutes, d. h. der Wahrheit über dieses Seiende entspricht<sup>28</sup>.

Wenn JOHANNES PAUL II. daran erinnert, dass die Größe des Menschen in der Verantwortung liegt<sup>29</sup>, so unterstreicht er damit nur, dass sie auf seiner Freiheit sowie auf seiner Berufung zur Liebe gründet.

„Anteil an der Liebe haben, die Gottes Dasein ausmacht“, dieses Motto wird für Karol WOJTYŁA zu einem Leitmotiv seiner philosophischen Anthropologie. Die Beziehung des Menschen zu seinem Schöpfer ist zunächst mit der Beziehung zu einem Mitmenschen vergleichbar, insofern Gott ein personaler Gott ist<sup>30</sup>. Personen lernen wir im umfassendsten Sinn des Wortes nicht dadurch kennen, dass wir sie *vergegenständlichen*, d. h. sie zu einem Gegenstand unseres Erkennens machen, vor unserem geistigen Auge halten und mit der Distanz des Forschers analysieren und betrachten. Personen lernen wir kennen durch eine Art Kommunikation, durch eine Anteilnahme – aufrichtiges Interesse – am personalen Leben des anderen, durch Hinwendung und Gegenseitigkeit im Austausch. WOJTYŁA nennt das die *gegenseitige Hingabe*, oder auch den *Dienst*

an der anderen Person. In der personalen Hingabe erschließt sich uns die Seinsweise des anderen, seine Art, sein Wesen und seine wahre Bedeutung. Sie öffnet die Schranken für das Verständnis einer Wirklichkeit, die eigentlich ein großes Geheimnis ist.

Weil nun aber Gott die Liebe ist, und die Liebe den eigentlichen Horizont der Verwirklichung des menschlichen Daseins bildet, ist die Gottbezogenheit für die ontologische Verfasstheit des Menschen konstitutiv. Die Begegnung mit Gott ist deshalb nicht nur wichtig, damit wir wissen, was die menschliche Person ist – ein zur Liebe Berufener, ein von Natur aus zur Gemeinschaft mit Gott ausgerichtetes Wesen –; sie entscheidet auch über das Gelingen des eigentlichen Lebensprojektes des Menschen, nämlich das Erlangen wahrer Liebe<sup>31</sup>.

### **Liebe, die sich von der Wahrheit leiten lässt**

Der Mensch lebt also in den Koordinaten der Liebe, näher hin der göttlichen Liebe, und ist ontologisch dazu berufen, durch die lebendige Begegnung mit Gott diese Liebe, in der er lebt, die ihn umgibt und in der er Bestand hat, zur Grundlage seiner eigenen Identität werden zu lassen. „Die Liebe ist das eigentliche Gut für die Welt der Personen“<sup>32</sup>.

„Der Mensch kann nicht ohne Liebe leben. Er bleibt für sich selbst ein unbegreifliches Wesen; sein Leben ist ohne Sinn, wenn ihm nicht die Liebe geoffenbart wird, wenn er nicht der Liebe begegnet, wenn er sie nicht erfährt und sich zu eigen macht, wenn er nicht lebendigen Anteil an ihr erhält“<sup>33</sup>. Liebe ist ein analoger Begriff, aber im eigentlichen Sinn bezeichnet sie die subsistierende Liebe, die Gott ist.

Wie aber ist diese Beziehung zwischen der göttlichen Liebe und dem Menschen zu verstehen? Unter anderem begegnen sie einander durch die Vermittlung der Wahrheit, die schon oben erwähnt worden ist. Der Mensch, der freie Handlungen setzt, steht in einem besonderen Verhältnis zur Wahrheit. Die Wahrheit beeinflusst sein Dasein – auch dann, wenn

er sie meidet. „Denn niemals könnte er sein Leben auf Zweifel, Ungewissheit oder Lüge gründen; eine solche Existenz wäre ständig von Angst und Furcht bedroht“<sup>34</sup>.

Die Freiheit – die Fähigkeit des Menschen, sich auf das Gute auszurichten, das er mit seinem Verstand erkennt – ist eine Eigenschaft des Willens, die durch die Wahrheit verwirklicht wird<sup>35</sup>. Der Mensch ist nämlich ontologisch darauf ausgerichtet, „mit seiner Freiheit die Wahrheit über das Gute anzunehmen und zu verwirklichen“<sup>36</sup>. In dem Maße, in welchem sie die Wahrheit über das Gute verwirklicht, ist die menschliche Freiheit echt, d. h. erfüllt sie den vollständigen Sinn ihres Begriffs. „Nur dann ist auch sie selbst etwas Gutes“<sup>37</sup>. Im anderen Fall gilt: „Wenn die Freiheit aufhört, mit der Wahrheit verbunden zu sein, und beginnt, sie von sich abhängig zu machen, schafft sie die Voraussetzungen für moralisch schädliche Folgen, deren Ausmaße mitunter unberechenbar sind“<sup>38</sup>.

Der Mensch ist derjenige, „der nach der Wahrheit sucht“<sup>39</sup>, und seine Freiheit wird nur als Verwirklichung der „Wahrheit über das Gute“ zu echter Freiheit. Die göttliche Liebe begegnet dem Menschen im „Raum“ der Wahrheit. Sie – die ihn erschaffen hat, die seine ontologische Verfasstheit begründet hat – bewegt ihn dazu, in Freiheit die Wahrheit anzunehmen, in Freiheit das erkannte Gute zu verwirklichen<sup>40</sup>. Zugleich ist diese Verwirklichung der Wahrheit über das Gute, die sich in der gelungenen menschlichen Handlung ereignet, Verwirklichung und Vervollkommnung der Freiheit des Menschen selbst: Indem die göttliche Liebe den Menschen zur wahrheitsgemäßen, guten Handlung bewegt, bewegt sie ihn auch dazu, seine eigene Freiheit zu entfalten und zu vollenden.

Die menschliche Handlung ist also – sofern sie in diesem Sinn gelingt – zugleich Verwirklichung der eigenen Freiheit und Antwort auf die Anfrage, die Gott an den Menschen in dieser konkreten Situation oder Entscheidung richtet; Austragung der vielfach komplexen Dynamik der Existenz des Menschen und Aufbau und Entfaltung seiner Beziehung zur göttlichen Liebe<sup>41</sup>.

## Liebe als Hingabe seiner selbst

Die Liebe ist weiters in ihrer der Wahrheit gemäßen Ausprägung *Selbsthingabe*. Vergleichen wir die beiden geistigen Vollzüge des Menschen, Erkennen und Lieben, miteinander, dann wird deutlich, dass die Liebe ein menschlicher Vollzug ist, der „im anderen“ (in dem Geliebten) seine Mitte und seine Orientierung findet. Erkennen bedeutet eine Information in Besitz nehmen, aber Lieben bedeutet „in-Besitz-genommen-werden“; das Erkannte ist in gewisser Hinsicht in mir, ich verfüge darüber, aber als Liebender werde ich vom Geliebten in seinen Bann gezogen, mitgerissen, gefangen genommen. Lieben ist also sich freiwillig in Besitz nehmen lassen, beim anderen sein, „im“ anderen leben: sich hingeben, für den anderen sorgen, aus dem Eigenen (Freizeit, Ideen, Tätigkeit, materielle Mittel) geben, das eigene Leben schenken. Der Liebende sucht stets nach der Identifikation, nach der Einheit mit dem Geliebten; und das ist nicht ohne Hingabe seiner selbst möglich.

Verwunderlich ist aber dabei, dass die Selbsthingabe in der Liebe ein Schenken ist, bei dem derjenige, der etwas hergibt oder sich hingibt, nicht nur nicht verliert, sondern bereichert wird. Karol WOJTYŁA nennt dies das „Gesetz des Gebens“, das eine Art Grundgesetz des Lebens bildet<sup>42</sup>: Wir können uns nur dann als Menschen entwickeln und unser Dasein entfalten, wenn wir uns einem anderen hingeben, denn paradoxerweise finden wir allein dadurch zu uns selbst, zur höchsten Erfüllung unseres Daseins<sup>43</sup>.

„Nun aber tritt die vollkommenste Liebe eben in der Selbsthingabe in Erscheinung, darin, dass man dieses unweggebbare und unmitteilbare Ich jemandem ganz zu eigen gibt. (...) Es handelt sich hier um ein zweifaches Paradox, um ein Paradox in zwei Richtungen: erstens, dass man aus seinem eigenen Ich herausgehen kann, und zweitens, dass man, indem man dies tut, sein Ich weder zerstört noch entwertet, sondern es im Gegenteil entfaltet und bereichert – selbstverständlich im außerphysischen, moralischen Sinn“<sup>44</sup>.

Das „Gesetz des Gebens“, diese grundlegende moralische Struktur unseres Daseins, findet in der sorgfältigen Analyse der menschlichen Sexualität seine eindringlichste Bestätigung<sup>45</sup>. Die Berufung zur Liebe, zur Gemeinschaft liebender Personen, ist unserem Leib eingeschrieben: Unsere Sexualität enthüllt uns unsere tiefe Abhängigkeit von anderen, unser ontologisches „Auf-Gemeinschaft-ausgerichtet-sein“.

Die Berufung zur Liebe, die mit der Menschenwürde eng zusammen hängt, betrifft also auch unseren Leib – aber nicht nebenbei, sondern als etwas Wesentliches; das hängt mit dem wesenhaft leiblichen Charakter, mit der leiblichen Dimension unserer ontologischen Verfassung zusammen.

„Der Leib, und nur er, kann das Unsichtbare sichtbar machen: das Geistige und Göttliche“<sup>46</sup>. Er wurde geschaffen, um das Geheimnis der göttlichen Liebe „in die sichtbare Wirklichkeit der Welt zu übertragen und so Zeichen dieses Geheimnisses zu sein“<sup>47</sup>.

Es gilt, dass der menschliche Leib die Liebesgemeinschaft, auf die der Mensch ontologisch ausgerichtet ist, zum Ausdruck bringt und offenbart; aber es gilt auch, dass die menschliche Sexualität nicht etwas ausschließlich Biologisches ist, sondern von dieser Berufung zur Liebe von vornherein umfassen ist: Sexualität bedeutet, zur persönlichen Hingabe an jemanden anderen in Liebe veranlagt zu sein.

Die ontologische Hinordnung auf die Liebe, auf der die Würde des Menschen fußt, umfasst also alles in ihm: die leibliche Dimension seines Daseins wie die gesellschaftlichen Dimensionen – angefangen bei der Familie (*communio personarum*) über die bürgerlichen Vereinigungen usw. bis hin zum Staat; in all diesen Wirklichkeiten hat sich der Mensch als ein zur Liebe Berufener zu erweisen.

### Die personalistische Norm der Liebe

Die Liebe, die WOJTYŁA als das eigentliche Gut für die Welt der Personen ansieht und in seiner philosophischen Reflexion als zentrale

Dimension des moralischen Handelns begreift, wird von ihm schließlich auch als Inhalt der *grundlegenden Norm* des ethischen Verhaltens von Personen erkannt und dargelegt. Diese Norm (die „personalistische Norm“) „stellt ihrem negativen Inhalt nach fest, dass die Person ein Gut ist, das keine Manipulation zulässt, nicht zu einem Gegenstand des Vergnügens gemacht und so als Mittel zum Zweck behandelt werden darf. In Parallele dazu entfaltet sich der positive Charakter der personalistischen Norm: *die Person ist ein solches hohes Gut, dass einzig die Liebe die angemessene, gültige Haltung zu ihr bildet*“<sup>48</sup>.

### Personalistische Norm versus kategorischer Imperativ

Der Mensch ist Abbild der göttlichen Liebe, er ist ontologisch auf die Liebe hingebunden. Deshalb haben wir ihm in Liebe zu begegnen. Dem Personsein des Menschen ist der Anspruch zu entnehmen, ihn – jeden Menschen – um seiner selbst willen in der Haltung der Liebe zu bejahen.

Immanuel KANT hatte den kategorischen Imperativ – den so genannten „zweiten Imperativ“ – vom Inhalt her negativ formuliert, indem er die Sollens-Forderung zur Sprache brachte, die uns anhält, den Menschen nicht als bloßes Mittel zu gebrauchen. Die Bestimmung des Menschen als Ziel – und nicht als Mittel – besagt eben das: dass er nicht zu einem Gebrauchsgegenstand degradiert werden darf. KANT wollte sich damit dem angelsächsischen Utilitarismus widersetzen, und insofern war der kategorische Imperativ – obwohl ein negativer Bezugspunkt – womöglich dennoch ausreichend<sup>49</sup>. Das von KANT ins Auge gefasste Ziel, den Utilitarismus zu widerlegen, mag dadurch erreicht sein. Aber der kategorische Imperativ zieht nicht alle Aspekte der Wirklichkeit der menschlichen Person in Betracht<sup>50</sup>. Er bleibt deshalb als Ausdruck einer methodisch verkürzten philosophischen Anthropologie selbst verkürzt und deshalb

„unvollendet“. Er bedarf der Ergänzung durch eine Norm, die – wie WOJTYŁAS Imperativ der Liebe – mit der Wahrheit über den Menschen zur Gänze im Einklang steht, affirmativ gefasst und mit Inhalt erfüllt ist.

Denn die personalistische Norm beschränkt sich nicht nur darauf, alles Verhalten auszu-schließen, das den Menschen auf ein reines Gebrauchsobjekt reduziert, sondern sie verlangt mehr – nämlich die von der Liebe herrührende Bejahung des Menschen, die Anerkennung seiner Persönlichkeit um ihrer selbst willen.

Gegenüber dem kategorischen Imperativ Immanuel KANTS stellt sich WOJTYŁAS Darlegung der personalistischen Norm als Ausdruck einer philosophischen Anthropologie dar, welche die gesamte Wirklichkeit des Menschen bedenkt und ontologisch begreiflich macht.

Die Verpflichtung, Gott und die Mitmenschen zu lieben, und dadurch jeden Menschen aus dem einfachen Grund heraus zu bejahen, weil er ein Mensch ist, fasst WOJTYŁA als eine ontologisch begründete Norm auf. Daraus ergeben sich Konsequenzen hinsichtlich des Verständnisses der Wahrheit über den Menschen. Der Mensch ist um seiner selbst willen zu bejahen. Das ist die unmittelbare Forderung der personalistischen Norm. Aber die Verwirklichung, die Vollendung und vollständigste Erfüllung seines eigenen Daseins erreicht er nur – wie oben dargelegt – durch die aufrichtige Hingabe seiner selbst. In diesem Sinn „verwirklicht sich der Mensch durch die Liebe“<sup>51</sup>.

„Somit schließen sich *diese beiden Aspekte* – die Bejahung des einzelnen um seiner selbst willen und die aufrichtige Hingabe seiner selbst – nicht nur nicht aus, sondern bestätigen und ergänzen einander“<sup>52</sup>. Der Mensch erweist sich selbst als solcher auf vollkommenste Weise in der Hingabe seiner selbst.

Die Freiheit ist auf die Liebe ausgerichtet („die Freiheit existiert für die Liebe“<sup>53</sup>). Dieser Ansatz überwindet ein scheinbares Paradoxon, das daher rührt, dass die „Selbsthingabe“ der menschlichen Person zuweilen eher als ein Hindernis denn als Weg zur vollständigen

Verwirklichung der eigenen Freiheit (und daher zur Wahrung der eigenen Würde) interpretiert wird. Aber diese Interpretation entbehrt der objektiven Grundlage. Vielmehr zeigt die Erfahrung, dass eine Freiheit, die nicht bemüht ist, auf der Wahrheit zu gründen, und die daher die Perspektive der Selbsthingabe außer Acht lässt, jederzeit zur Gefahr werden kann: „Wo die Perspektive der Hingabe seiner selbst nicht angenommen wird, wird stets die Gefahr einer egoistischen Freiheit bestehen“<sup>54</sup>.

Gerade das gehört aber zur Logik der Liebe: dass derjenige, der liebt, der sich selbst hingibt und dem anderen gegenüber Wertschätzung äußert, nicht darauf Rücksicht nimmt, ob seine Handlungen zur Verwirklichung der eigenen Freiheit beitragen werden; dass er nicht um die Wahrung der eigenen Würde bekümmert ist (und doch bringt diese Haltung seine Würde erst zum Ausdruck).

### Die Sackgassen des Nominalismus und des Voluntarismus

Was die göttliche Liebe anbelangt, so könnte auch hier eine falsche Interpretation darin bestehen, dass der Konnex zwischen der Forderung der Liebe und dem, was das Gute für den Menschen in der jeweils konkreten Situation ausmacht, übersehen wird. In der Tat sind Forderungen der Liebe nicht selten anspruchsvoll. Aber sie sind und bleiben stets das: ein Verlangen der Liebe, ein Verlangen *nach* Liebe. Durch die personalistische Norm, durch jede sittliche Norm schützt Gott als Schöpfer des Menschen die Güter, die dieser am nötigsten zum Leben hat, allen voran das Leben und die Menschenwürde. So erweist sich der Schöpfer des Menschen stets als höchster Garant für dessen Würde und für dessen Rechte<sup>55</sup>. Dem Handeln des Menschen sind Grenzen gesetzt, aber es sind Grenzen, die vom Naturgesetz bestimmt werden, „durch das Gott selbst die fundamentalen Güter des Menschen schützt“<sup>56</sup>.

Gott hat aber die objektive Ordnung der

sichtbaren Welt so verfügt, dass im Normalfall der Schutz der Menschenwürde zur Voraussetzung hat, dass sich der Mensch „um die Wahrheit kümmert“ – dass er sie zu erkennen sucht und sich in seinem freien Handeln nach ihr ausrichtet. Denn die Wahrheit ist – wie oben dargelegt – Voraussetzung echter Freiheit. Nur im Hinblick auf sie kann das Böse, die stete Gefährdung des Friedens in der menschlichen Gesellschaft, überwunden werden. Das hat aber wiederum die Erkennbarkeit der Dinge unserer Welt, die Unterscheidung von Wahrem und Unwahrem, die Erkennbarkeit der Grundlagen von Gut und Böse zur Voraussetzung.

Gerade die Philosophie ist die Wissenschaft, deren Aufgabe es ist, die Elemente einer Theorie der Unterscheidung von Gut und Böse herauszuarbeiten und darzulegen. JOHANNES PAUL II. betrachtet in seinem Buch „Erinnerung und Identität“ die Geschichte der Philosophie und stellt fest, dass zu Beginn der Moderne – nämlich mit DESCARTES' *cogito* – ein Richtungswechsel, eigentlich ein Umbruch stattfand, durch welchen die philosophischen Voraussetzungen für die Klärung der Unterscheidung von Gut und Böse abhanden kamen<sup>57</sup>. An die Stelle des Begriffs des Menschen als „reale Gegebenheit“ wurde infolge des vermeintlichen Vorrangs des Denkens vor dem Sein ein „Produkt des Denkens“ gestellt, das frei gebildet und je nach den Umständen frei veränderbar ist.

Auch Gott wurde in der Logik des cartesianischen Denkens auf einen Inhalt des menschlichen Bewusstseins reduziert. Er konnte nicht mehr als derjenige betrachtet werden, der das menschliche Sein in seiner ganzen Tiefe erklärt.

Auf diese Weise brachen in der Geschichte des menschlichen Denkens – und insbesondere im abendländischen Kulturkreis – die Grundlagen einer philosophischen Theorie der Unterscheidung von Gut und Böse in sich zusammen. „Das Böse kann nämlich im realistischen Sinn nur in Beziehung zum Guten

existieren und speziell in Beziehung zu Gott, dem höchsten Gut“<sup>58</sup>.

„Der Mensch war allein geblieben – allein als der Schöpfer seiner eigenen Geschichte und seiner eigenen Zivilisation; allein als derjenige, der entscheidet, was gut und was böse ist, als der, welcher sein und handeln würde *etsi Deus non daretur* – so als ob es Gott nicht gäbe“<sup>59</sup>.

Wenn man aber in der Philosophie nicht von realistischen Voraussetzungen – wie etwa der Wirklichkeit des Menschseins als eines geschaffenen Wesens oder der Wirklichkeit des Seins der Dinge – ausgeht, „bewegt man sich schließlich im Leeren“<sup>60</sup>, d. h. man ist der Gefahr diverser Verirrungen im Denken ausgesetzt. Das hat Folgen für die menschliche Zivilisation, wie die europäische Geschichte, insbesondere durch die Grausamkeiten des 20. Jahrhunderts, ausreichend deutlich gezeigt hat. „Wenn der Mensch allein, ohne Gott, entscheiden kann, was gut und was böse ist, dann kann er auch verfügen, dass eine Gruppe von Menschen zu vernichten ist“<sup>61</sup>.

KANT hatte versucht, gegen die Folgen des Nominalismus und Voluntarismus, die in der Moderne deutlich zum Ausdruck kommen sollten, mit den Mitteln der philosophischen Argumentation vorzugehen. In KANTS Philosophie selbst treffen wir aber auf eine Spaltung zwischen der Wahrheit, die uns in die Pflicht nimmt, und dem möglichen Gegenstand unseres Erkennens (in ihm kommt die Kategorie der Wahrheit der Dinge nicht vor). Die oben erläuterten Mängel auf der Ebene der ontologischen Grundlegung seines Systems wurden ihm zum Verhängnis.

In der philosophischen Anthropologie KAROL WOJTYŁAS verbindet sich die schöpferische Übernahme des Reichtums der personalistischen Tradition – so z. B. des durch SCHELERS Phänomenologie geschärften Sinns für die menschliche Erfahrung – mit der Weiterentwicklung des soliden geistigen Fundaments der auf ARISTOTELES und THOMAS VON AQUIN zurückgehenden realistischen Philosophie – z. B. bezüglich der

Überzeugung, dass der menschliche Geist zur Wahrheit der Dinge an sich vordringen kann<sup>62</sup>. Die intellektuelle Öffnung für die metaphysische Dimension der Wirklichkeit bietet – wie oben gezeigt – eine taugliche Grundlage für eine Argumentation, die die Unbedingtheit des Anspruchs auf Achtung der Menschenwürde überzeugend darlegen und den engagierten Einsatz für die Verteidigung der Menschenrechte wirksam fördern kann.

## Referenzen:

- 1 KANT I., *Metaphysik der Sitten*, 2. Teil, A 139, in: WEISCHEDEL W. (Hrsg.), *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1956-1964), Bd. 4, S. 600
- 2 Ebd.
- 3 KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 65 und 66 f, in: WEISCHEDEL W. (Hrsg.), *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1956-1964), Bd. 4, S.60 f
- 4 Vgl. LARENZ K., *Allgemeiner Teil des Deutschen Bürgerlichen Rechts*, C. H. Beck Verlag, München (1983), § 2, S. 34
- 5 KANT I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 65 und 66 f, in: WEISCHEDEL W. (Hrsg.), *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1956-1964), Bd. 4, S.60 f
- 6 Unter der mittlerweile fast unüberschaubar gewordenen Literatur zum Thema vgl. folgendes Buch, dem ich zahlreiche Gedanken meines Beitrags entnehme: CORAZÓN GONZÁLEZ R., *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*, Eunsa, Pamplona, Spanien (1997).
- 7 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Fides et ratio*, Rom, 14. 09. 1998  
Vgl. auch den Kommentar von Ludwig WEIMER, Deutsche Tagespost Nr. 134, 05. 11. 1998, S. 5.
- 8 Vgl. GRAF R., *Klonen. Prüfstein für die ethischen Prinzipien zum Schutz der Menschenwürde*, Eos Verlag, St. Ottilien (2003), S. 151  
vgl. auch CORAZÓN GONZÁLEZ R., *Filosofía del conocimiento*, Eunsa Verlag, Pamplona (2002)
- 9 JOHANNES PAUL II., *Fides et ratio*, Rom, 14. 09. 1998, Nr. 83
- 10 Vgl. ebd.
- 11 WOJTYLA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 22
- 12 Ebd., S. 21 f
- 13 Ebd., S. 22
- 14 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Weltbild Buchverlag, Augsburg (2005), S. 18. Das nun Folgende ist keine theologische Abhandlung, sondern der Philosophie zuzuordnen, jener Wissenschaft, die sich ausschließlich der natürlichen
- Kräfte der menschlichen Vernunft bedient, um nach den Gründen der seienden Dinge zu fragen und diese zu erforschen.
- 17 WOJTYLA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 26 f
- 18 Ebd., S. 63
- 19 Ebd., S. 71
- 20 Ebd.
- 21 Vgl. ebd., S. 75
- 22 Ebd., S. 72
- 23 Der Beitrag jeder Person zur gegenseitigen Liebe besteht dabei in ihrer persönlichen Liebe, in der Liebe als persönliche Tugend; vgl. ebd. S. 75.
- 24 Ebd., S. 72
- 25 Ebd.
- 26 Vgl. ebd., S. 10  
vgl. WEIGEL G., *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Schöningh Verlag, Paderborn (2002), S. 147
- 27 Vgl. WOJTYLA K., *Person und Tat*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau (1981), S. 114 ff  
WOJTYLA K., *Über die metaphysische und die phänomenologische Grundlage der moralischen Norm. In Anlehnung an die Konzeption des hl. Thomas von Aquin und Max Schelers*, in: STROYNOWSKI J. (Hrsg.), *Primat des Geistes. Karol Wojtylas Philosophische Schriften*, Busse und Seewald, Stuttgart (1980), S. 235 ff
- 28 Zu der Präzisierung „wie es der Natur dieses Gutes entspricht“ vgl. WOJTYLA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 71.
- 29 „Es ist die Verantwortung, in der seine Größe liegt“, JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hoffmann und Campe, Hamburg (1994), S. 205
- 30 Vgl. im Folgenden WEIGEL G., *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Schöningh Verlag, Paderborn (2002), S. 89 f.
- 31 Bei der Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Geschöpf handelt es sich um eine für die Liebe charakteristische Kommunikation, bei der die liebenden Personen gegenseitig den jeweils anderen zur Mitte ihres eigenen Lebens werden lassen, derart, dass Gott – als Gott der Liebe – „in“ seinem Geschöpf lebt, und es trägt und erhält, während das Geschöpf, das das Geschenk der göttlichen Liebe in sich aufnimmt, beginnt, „in“ Gott zu leben und so die Bestimmung seines eigenen Daseins schrittweise zu erfüllen. Vgl. ebd., mit Verweis auf Karol WOJTYLAS Dissertation von 1948 „Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce“.
- 32 WOJTYLA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 10
- 33 JOHANNES PAUL II., *Redemptor hominis*, Rom 04. 03. 1979, Nr. 10
- 34 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Fides et ratio*, Rom 14. 09. 1998, Nr. 28
- 35 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Weltbild Buchverlag, Augsburg (2005), S. 58 ff
- 36 Ebd., S. 61. Schon in „Liebe und Verantwortung“ hatte Karol WOJTYLA geschrieben: „Die menschliche Erkenntnis beschränkt sich nicht darauf, Objekte widerzuspiegeln, sondern lässt sich von der Erfahrung des Wahren und Falschen nicht trennen. (...) Die Wahrheit ist Voraussetzung der Freiheit. Der Mensch kann seine Freiheit gegenüber verschiedenen Objekten, die sich seinem Tun als gut und wünschbar aufdrängen, nur in dem Maß bewahren, als er imstande ist, sie im Licht der Wahrheit

- zu sehen und so ihnen gegenüber eine unabhängige Haltung einzunehmen. (...) Die Befähigung zur Wahrheitskenntnis ermöglicht dem Menschen die Selbstbestimmung, d. h., sie setzt ihn in den Stand, über den Charakter und die Ausrichtung seiner Taten selbständig zu entscheiden. Und eben darin besteht die Freiheit“ (S. 100 ff).
- 37 JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Weltbild Buchverlag, Augsburg (2005), S. 62
- 38 Ebd., S. 62. Der Kontext, dem das Zitat entnommen ist, ist die Analyse der europäischen Geschichte. Zu den angesprochenen Folgen des Missbrauchs der Freiheit zählt die Entstehung totalitärer Staaten im 20. Jahrhundert.
- 39 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Fides et ratio*, Rom 14. 09. 1998, Nr. 28
- 40 „Der Mensch darf nicht zur Annahme der Wahrheit gezwungen werden. Seine ganze Natur, d. h. seine eigene Freiheit, drängt ihn dazu, sie ernsthaft zu suchen und, wenn er sie gefunden hat, mit seiner Überzeugung und seinem Verhalten an ihr teilzuhaben“. JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hoffmann und Campe, Hamburg (1994), S. 216
- 41 Dieser „Umgang“ Gottes mit dem Menschen, diese Begegnung mit ihm kann dem Menschen bewusst werden, er kann auf die Liebe ebenfalls mit Handlungen der Liebe antworten – das ist die Möglichkeit einer lebendigen Gestaltung der Begegnung mit der göttlichen Liebe, wie sie in der religiösen Erfahrung stattfindet. Nach der Überzeugung von JOHANNES PAUL II. ist die lebendige Begegnung mit Gott – wie oben dargelegt – nicht ein peripheres Phänomen im Leben des Menschen, nicht ein Luxus, von dem sich der geistig existierende Mensch dispensieren könnte, sondern eine Dimension seines Lebens, die schon insofern entscheidend ist, als sie Aufschluss darüber bringt, was die menschliche Person ist. Vgl. WEIGEL G., *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Schöningh Verlag, Paderborn (2002), S. 90.
- 42 „Die Welt der Personen – stellt er fest – hat ihre eigenen Daseins- und Entwicklungsgesetze“. Vgl. WOJTYŁA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 85.
- 43 Vgl. WEIGEL G., *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Schöningh Verlag, Paderborn (2002), S. 146 ff, hier Anm. 81.
- 44 WOJTYŁA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 85
- 45 Ebd., S. 148
- 46 JOHANNES PAUL II., *Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache, Ansprache von 20. 2. 1980
- 47 Ebd.
- 48 WOJTYŁA K., *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, Kösel Verlag, München (1981), S. 36 ff. „Als ich die Abhandlung *Liebe und Verantwortung* schrieb – bemerkt Jahre später JOHANNES PAUL II. unter Bezugnahme auf das Liebesgebot des Evangeliums – erschien mir das größte Gebot des Evangeliums als eine personalistische Norm. Gerade weil der Mensch ein personales Wesen ist, kann man nur erfüllen, was ihm gebührt, indem man ihn liebt. Wie die Liebe das höchste Gebot gegenüber dem personalen Gott ist, so kann die fundamentale Pflicht gegenüber der menschlichen Person, die als Abbild Gottes erschaffen ist, nur die Liebe sein“. JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Weltbild Buchverlag, Augsburg 2005, S. 166 f
- 49 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hoffmann und Campe, Hamburg (1994), S. 226
- 50 Vgl. ebd.
- 51 Ebd., S. 227
- 52 Ebd., Übersetzung bzgl. des Ausdrucks „Bestätigung“ von mir überarbeitet.
- 53 JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Weltbild Buchverlag, Augsburg (2005), S. 59
- 54 JOHANNES PAUL II., *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Hoffmann und Campe, Hamburg (1994), S. 227
- 55 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Weltbild Buchverlag, Augsburg (2005), S. 179
- 56 Ebd., S. 168
- 57 Vgl. ebd., S. 21 ff.
- 58 Ebd., S. 24
- 59 Ebd., S. 25
- 60 Ebd., S. 27
- 61 Ebd., S. 25
- 62 Vgl. WEIGEL G., *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie*, Schöningh Verlag, Paderborn (2002), S. 132 ff