

ein einziger Chor bilden wird . . . , um mit einer Stimme den Vater durch Jesus Christus zu preisen“.⁹⁶ . . .

Johannes Paulus PP II

Anmerkungen

¹ AAS 56 (1964), S. 97–134. ² Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 1. ³ Die erste Botschaft an die Welt (17. Oktober 1978): AAS 70 (1978), S. 920–921. ⁴ Vgl. insbesondere Enzyklika „Redemptor hominis“ (4. März 1979), 7.18–22: AAS 71 (1979), S. 268–269, 301–324; Apost. Schreiben „Catechesi tradendae“ (16. Oktober 1979): AAS 71 (1979) 23. 27–30.33.37.48.53–55.66–68, S. 1296–1297, 1298–1303, 1305–1306, 1308–1309, 1316; Brief „Dominicae Ceneae“, über das Geheimnis und die Verehrung der hl. Eucharistie (24. Februar 1980): AAS 72 (1980), S. 113–148; Enzyklika „Dives in misericordia“ (30. November 1980), 13–15: AAS 72 (1980), S. 1218–1232; Apost. Schreiben „Familiaris consortio“ (22. November 1981), 13. 15. 19–21. 33. 38–39. 55–59. 66–68: AAS 74 (1982), S. 93–96, 97, 101–106, 120–123, 129–131, 147–152, 159–165; Nachsynodales Apost. Schreiben „Reconciliatio et poenitentia“ (2. Dezember 1984): AAS 77 (1985), S. 185–275, besonders die Nr. 23–33, S. 233–271. ⁵ Ansprache an die Teilnehmer der Versammlung der Präsidenten und Sekretäre der Nationalen Liturgiekommissionen (27. Oktober 1984), 1: „Insegnamenti“, VII, 2 (1984), S. 1049. ⁶ Apost. Konst. „Divino afflatu“ (1. November 1911): AAS 3 (1911), S. 633–638. ⁷ Motu proprio „Abhinc duos annos“ (23. Oktober 1913): AAS 5 (1913), S. 449–450. ⁸ 20. November 1947: AAS 39 (1947), S. 521–600. ⁹ Kongregation für die Riten, Historische Abteilung, Nr. 71, Memorandum zur Liturgiereform (1946). ¹⁰ Pius XII., Motu proprio „In cotidianis precibus“ (24. März 1945): AAS 37 (1945), S. 65–67. ¹¹ Kongregation für die Riten, Dekret „Dominicae resurrectionis“ (9. Februar 1951): AAS 43 (1951), S. 128–129. ¹² Kongregation für die Riten, Dekret „Maxima redemptionis“ (16. November 1955): AAS 47 (1955), S. 838–841. ¹³ Johannes XXIII. Apost. Schreiben „Rubricarum instructum“ (25. Juli 1960): AAS 52 (1960), S. 594. ¹⁴ Pius X., Motu proprio „Tra le sollecitudini dell'ufficio pastorale“ (22. November 1903): Pii X Pontificis Maximi Acta, I, S. 77. ¹⁵ Brief „Dominicae Ceneae“ (24. Februar 1980) 13: AAS 72 (1980), S. 146. ¹⁶ Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 25. ¹⁷ Vgl. ebd., 23. ¹⁸ Vgl. ebd., 50; Römisches Meßbuch, Vorwort, 6. ¹⁹ Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 14. ²⁰ Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 5; Römisches Meßbuch, Die Feier der Osternacht, Gebet nach der 7. Lesung. ²¹ Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 5.6.47.61.102.106–107. ²² Römisches Meßbuch, Die Feier der Osternacht, Erneuerung des Taufversprechens. ²³ Ebd., Abendmahlgottesdienst „in cena Domini“, Gabengebet. ²⁴ Vgl. ebd., Präfation für die Sonntage im Jahreskreis, I. ²⁵ Vgl. Enzyklika „Redemptor hominis“ (4. März 1979), 7: AAS 71 (1979), S. 268–270. ²⁶ Vgl. Brief „Dominicae Ceneae“ (24. Februar 1980), 4: AAS 72 (1980), S. 119–121. ²⁷ Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 7; vgl. Paul VI. Enzyklika „Mysterium fidei“ (3. September 1965): AAS 57 (1965), S. 762; 764. ²⁸ Vgl. Kongregation für die Riten, Instruktion „Eucharisticum Mysterium“ (25. Mai 1967), 9: AAS 59 (1967), S. 547. ²⁹ Vgl. Paul VI. Enzyklika „Mysterium fidei“ (3. September 1965): AAS 57 (1965), S. 763. ³⁰ Vgl. ebd. S. 769–771. ³¹ Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 35. ³² Ebd. ³³ Dogm. Konst. „Dei Verbum“, 21. ³⁴ Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 24. ³⁵ Vgl. Brief „Dominicae Ceneae“ (24. Februar 1980), 10: AAS 72 (1980), S. 134–137. ³⁶ Vgl. „Stundenge-

bet“, Montag der IV. Woche, Gebet bei der Vesper. ³⁷ Römisches Meßbuch, Präfation für die Sonntage im Jahreskreis, VIII. ³⁸ Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 41. ³⁹ Vgl. Römisches Meßbuch, Eucharistisches Hochgebet II und IV. ⁴⁰ Vgl. ebd., Eucharistisches Hochgebet III; nicaeno-konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis. ⁴¹ Vgl. ebd., Eucharistisches Hochgebet I. ⁴² Vgl. ebd., Feierlicher Segen am Pfingstsonntag. ⁴³ Vgl. ebd., Eucharistisches Hochgebet III. ⁴⁴ Vgl. Ansprache an die Teilnehmer der Versammlung der Präsidenten und Sekretäre der Nationalen Liturgiekommissionen (27. Oktober 1984), 1: „Insegnamenti“, VII, 2 (1984), S. 1049. ⁴⁵ Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 26. ⁴⁶ Vgl. ebd., 22 und 26. ⁴⁷ Vgl. ebd., 26. ⁴⁸ Vgl. ebd. 22. ⁴⁹ Vgl. ebd., 26. ⁵⁰ Vgl. ebd., 28. ⁵¹ Vgl. ebd., 27. ⁵² Vgl. ebd., 29. ⁵³ Vgl. ebd., 57; vgl. Kongregation für die Riten, Dekret „Ecclesiae semper“ (7. März 1965): AAS 57 (1965), S. 410–412. ⁵⁴ Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 99. ⁵⁵ Vgl. ebd., 36. ⁵⁶ Vgl. ebd., 37–40. ⁵⁷ Vgl. ebd., 34. ⁵⁸ Vgl. ebd., 43. ⁵⁹ Vgl. Dogm. Konst. „Dei Verbum“, 21; Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 51. ⁶⁰ Schlußbericht der Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode (7. Dezember 1985), II, B, b, 1. ⁶¹ Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 22, 1. ⁶² Ebd., 41. ⁶³ Brief „Dominicae Ceneae“ (24. Februar 1980), 9: AAS 72 (1980), S. 133. ⁶⁴ Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 14. ⁶⁵ Vgl. Kongregation für die Riten, Instruktion „Inter Oecumenici“ (26. September 1964), 11–13: AAS 56 (1964), S. 879–880; Kongregation für das katholische Bildungswesen, „Ratio fundamentalis“ über die Priesterausbildung (6. Januar 1970), Kap. VIII: AAS 62 (1970), S. 351–361; Instruktion „In ecclesiasticam futurorum“ über die liturgische Ausbildung der Priesteramtskandidaten (3. Juni 1979), Rom 1979. ⁶⁶ Vgl. Kongregation für die Riten, Instruktion „Inter Oecumenici“ (26. September 1964), 14–17: AAS 56 (1964), S. 880–881. ⁶⁷ Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 19. ⁶⁸ Vgl. ebd., 39. ⁶⁹ Vgl. ebd., 37–40. ⁷⁰ Vgl. ebd., 21. ⁷¹ Ansprache an eine Gruppe von Bischöfen der Bischofskonferenz von Zaire (12. April 1983), 5: AAS 75 (1983), S. 620. ⁷² Vgl. Ansprache an die Teilnehmer der Versammlung der Präsidenten und Sekretäre der Nationalen Liturgiekommissionen (27. Oktober 1984), 2: „Insegnamenti“ VII/2 (1984), S. 1051. ⁷³ Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 1. ⁷⁴ Vgl. ebd., 12–13. ⁷⁵ Vgl. Paul VI., Apost. Schreiben „Evangelii Nuntiandi“ (8. Dezember 1975), 48: AAS 68 (1976), S. 37–38. ⁷⁶ Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 13. ⁷⁷ Vgl. Ansprache an die Bischofskonferenz der Abruzzen und von Molise anlässlich des „Ad-liminia“-Besuches (24. April 1986), 3–7: AAS 78 (1986), S. 1140–1143. ⁷⁸ Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 22, 1. ⁷⁹ Apost. Schreiben „Sacram Liturgiam“ (25. Januar 1964): AAS 56 (1964), S. 139–144. ⁸⁰ Apost. Konst. „Sacra Rituum Congregatio“ (8. Mai 1969): AAS 61 (1969), S. 297–305. ⁸¹ Apost. Konst. „Pastor Bonus“ (28. Juni 1988), 62: AAS 80 (1988), S. 876. ⁸² Vgl. ebd., 64: l. c., S. 876–877. ⁸³ Vgl. ebd., 65: l. c., S. 877. ⁸⁴ Vgl. ebd., 63 u. 66: l. c., S. 876 u. 877. ⁸⁵ Vgl. Dom. Konst. „Lumen gentium“, 26; Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 22, 1. ⁸⁶ Vgl. Apost. Konst. „Pastor Bonus“, 64, 3: l. c., S. 877. ⁸⁷ Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 36 u. 63. ⁸⁸ Vgl. ebd., 44. ⁸⁹ Vgl. ebd., 40. ⁹⁰ Vgl. Dekret „Christus dominus“, 15. ⁹¹ Vgl. Ansprache an die italienischen Bischöfe, die an einem liturgischen Erneuerungskurs teilgenommen haben (12. Februar 1988), 1: Osservatore Romano, 13. Februar 1988, S. 4. ⁹² Vgl. Konst. „Sacrosanctum Concilium“, 45–46. ⁹³ Vgl. ebd., 9. ⁹⁴ Vgl. ebd., 10. ⁹⁵ Vgl. ebd., 23. ⁹⁶ Ansprache an die Teilnehmer der Versammlung der Präsidenten und Sekretäre der Nationalen Liturgiekommissionen (27. Oktober 1984), 6: „Insegnamenti“, VII/2 (1984), S. 1054.

„Humanae vitae“ und die philosophische Anthropologie Karol Wojtyłas

Zur päpstlichen Lehrposition zur künstlichen Befruchtung und ihrer Begründung

Aufeiner Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über Sexualmoral und kirchliches Lebramt, der letzten einer Tagungsreihe zu Kontroversfragen gegenwärtiger innerkirchlicher Auseinandersetzungen, trug der emeritierte Bonner Moraltheologe Franz Boeckle („Die moraltheologische Problematik der Empfängnisverhütung“) Gedanken vor, in denen er den engen Zusammenhang zwischen dem phänomenologischen Personalismus des Ethikers Karol Wojtyła als Ethiker und

dem entschiedenen lebramtlichen Eintreten gegen jede Form „künstlicher“ Empfängnisverhütung Wojtyłas als Johannes Paul II. aufzeigte und Rückfragen an die Schlüssigkeit der moralphilosophischen Begründungen des Kontrazeptionsverbots stellte, wie sie als persönliche Überzeugung und als lebramtliche Position des Papstes zum Tragen kommen. Kernpunkt ist die Frage, wieweit philosophische Anthropologie die päpstliche Lehrverkündigung bestimmt, ihr trotz des persona-

listischen Ansatzes nicht ein letztlich naturalistisches Verständnis von Sexualität zugrunde liegt. Mit Zustimmung des Verfassers veröffentlichen wir seine Darstellung ungekürzt (die Referate der Münchner Tagung erscheinen als Band der Schriftenreihe der Katholischen Akademie in Bayern im Patmos-Verlag, Düsseldorf).

Unter den Theologen sind es gegenwärtig offensichtlich Moraltheologen, die dem Papst Sorgen bereiten. Jedenfalls hat er dies in jüngster Zeit vermehrt zum Ausdruck gebracht. Er benützte dazu mit Vorliebe die Gelegenheit, die ihm der alle fünf Jahre fällige Pflichtbesuch der Bischöfe in der Ewigen Stadt bietet. Sowohl in seiner Ansprache an die österreichischen wie auch in derjenigen an die bayerischen Bischöfe kam er sehr direkt auf die Situation der Moraltheologie zu sprechen. Er glaubt, daß die Moraltheologie nicht „wirklich von den reinen Quellen des Glaubens in der Kirche her denkt“ und daß (die) Moraltheologen infolgedessen „den authentischen Sinn der lehramtlichen Dokumente über sittliche Grundfragen – in spezieller Weise jener, welche Ehe und Familie betreffen („Humanae vitae“ und „Familiaris consortio“ – nicht „eindeutig und auf überzeugende Weise“ in den Verständnishorizont der Gesellschaft übertragen. Jedenfalls mahnt der Papst die Bischöfe in aller Eindringlichkeit, dafür Sorge zu tragen, daß die Moraltheologen diese Pflicht unmißverständlich wahrnehmen. Und der Papst sagt den Bischöfen auch sehr deutlich, an was er dabei konkret denkt. Es sind die Verbotsnormen der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral, insbesondere das Verbot aktiver Empfängnisverhütung.

In seiner Ansprache beim Moraltheologenkongreß vom 12. November 1988 hat der Papst ebenso klar zum Ausdruck gebracht, wie er sich diese Übertragung in den Verständnishorizont der Gesellschaft denkt. Die ethische Norm darf dabei nicht zur Diskussion gestellt werden. Dies hieße nicht weniger, als „Gott selbst den Gehorsam unseres Verstandes verweigern. Es bedeutet, daß wir das Licht unserer Vernunft dem Licht der göttlichen Weisheit vorziehen und damit in die Finsternis des Irrtums fallen.“¹ Jedes ernste Hinterfragen ist verboten. Einzige Aufgabe der Moraltheologen ist es, die vom Kirchlichen Lehramt gehaltene Lehre den Menschen von heute ohne Abstriche plausibel zu machen.

Dies ist nun angesichts der Entwicklung eben dieser Lehre innerhalb der Kirche in den letzten 60 Jahren (seit «Casti connubii») keine einfache Sache. Denn so einheitlich und ohne bedeutende Brüche ist die Lehre nicht tradiert worden. Soll der Moraltheologe kritisch denkenden Menschen die Lehre so vermitteln, daß diese selbst zu einem begründeten Urteil kommen können, so kann er gar nicht anders, als das Pro und Contra einer von vielen als Zumutung empfundenen Lehre zu erörtern. Ich tue dies im Anschluß an das Apostolische Schreiben «Familiaris consortio» Johannes Pauls II. Von diesem Schreiben sagte der Papst am 12. November 1988: Er habe darin „im weiteren Zusammenhang der Berufung und Sendung der Familie

die anthropologische und moralische Sicht von «Humanae vitae» sowie die daraus folgende ethische Norm für das Leben der Gatten erneut betont.“²

Wir folgen zunächst dem Text (I.); versuchen dann den anthropologischen Ansatz Karol Wojtyłas zu deuten (II.) und prüfen abschließend den Ansatz hinsichtlich der daraus abgeleiteten sittlichen Norm (III.)

I. „Familiaris consortio“ zur Frage der Weitergabe des Lebens

Auch wenn dieser Abschnitt des Apostolischen Schreibens nicht in allen Aussagen Zustimmung findet, soll zunächst einmal festgestellt werden, worüber im innerkirchlichen Bereich und wohl weit darüber hinaus Einigkeit besteht.

Unbestritten ist „die grundlegende Aufgabe der Familie, dem Leben zu dienen“, wie die Feststellung, daß die leibliche und/oder geistige Fruchtbarkeit „Ausfluß und Zeichen der ehelichen Liebe“ sei (Nr. 28).

Unbestritten ist wohl auch die klare *Verurteilung aller „Aktivitäten* von Regierungen oder anderen öffentlichen Autoritäten, die in irgendeiner Weise die Freiheit der Ehegatten, über Nachkommenschaft zu entscheiden, zu beschränken versuchen“ (Nr. 30). Solche Maßnahmen verletzen die Würde und die elementaren Rechte des Menschen. Genauso wie die Kirche die Sterilisationsgesetze des Hitler-Reiches verurteilt hat, muß sie heute alle Zwangsverordnungen, die die Freiheit im generativen Verhalten beeinträchtigen, verurteilen. Hier übernimmt der Papst zu Recht eine Sorge, die von den Bischöfen der Dritten Welt bei der Römischen Bischofssynode mit großem Nachdruck vorgetragen wurde. In dieser Beziehung müssen auch die Programme der Entwicklungshilfe neu durchdacht werden. Damit ist nichts gesagt gegen eine aktive Bevölkerungspolitik, die die Eltern in ihrer Verantwortung anspricht. Über die Tatsache, daß es auch eine sittliche Pflicht zur Begrenzung der Fruchtbarkeit gibt, besteht weder in den kirchlichen Dokumenten noch in der theologischen Lehre ein Zweifel. Das II. Vatikanische Konzil hat die Gatten auf ihre diesbezügliche „menschliche und christliche Verantwortlichkeit“ hin angesprochen. Sie müssen – so heißt es in «Gaudium et spes» (Nr. 50) – „auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder, der schon geborenen oder zu erwartenden, achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen“. Im Bereich der kirchlichen Entwicklungshilfe, z.B. in Indien, auf den Philippinen oder in Lateinamerika laufen auch entsprechende Programme der Aufklärung und der konkreten Anleitung in den von der Kirche anerkannten Methoden.

Schließlich werden auch die *Theologen dem Anruf des Papstes folgen*, „dem kirchlichen Lehramt mit gemeinsamer Kraft zur Seite zu stehen, und dahin wirken, daß die biblischen Grundlagen, die ethische Motivation und die personalistische Begründung“ der Aussagen des Zweiten Vati-

kanischen Konzils und der Enzyklika „*Humanae vitae*“ immer deutlicher werden (Nr. 31). Hier allerdings dürfen auch die vorhandenen Probleme nicht übersehen werden. So sind bei genauerer Betrachtung die Aussagen des Konzils durchaus nicht in allen Punkten identisch mit denen von «*Humanae vitae*». Wenn nun in «*Familiaris consortio*» (Nr. 29) einfachhin mit der *Propositio* 22 der Bischofssynode gesagt wird, die Synode habe festgehalten „an dem, was im Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. «*Gaudium et spes*» Nr. 50) und dann in der Enzyklika «*Humanae vitae*» dargelegt wird, daß nämlich die eheliche Liebe voll menschlich, ausschließlich und offen für das neue Leben sein muß“, dann muß der Theologe, der in wissenschaftlicher Verantwortung dem Lehramt dienen will, Rückfragen stellen. In der diesem Zitat der *Propositio* beigefügten Fußnote 83 wird nämlich ausgerechnet jener Schlusssatz aus Nr. 11 von «*Humanae vitae*» zitiert, der zu den umstrittensten zählt und den die Väter des Konzils in ihrer Mehrheit nicht so festlegen wollten. Zudem steht dieser Satz in spürbarem Gegensatz zu der dem Personalismus verpflichteten Argumentation, wie der Papst sie in Nr. 32 seines Schreibens entwickelt.

Der umstrittene Satz der Enzyklika «*Humanae vitae*» (Nr. 11) lautet: „Indem die Kirche die Menschen zur Beobachtung des von ihr in beständiger Lehre ausgelegten natürlichen Sittengesetzes anhält, lehrt sie, daß jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muß“ („*ut quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat*“). Was kann und soll dieser Satz sinnvollerweise denn besagen? Man wird es wohl als eine Urfahrung des Menschen bezeichnen können, daß die geschlechtliche Begegnung „etwas“ mit der Zeugung der Nachkommenschaft zu tun hat. In welcher Weise aber der Sinn des geschlechtlichen Tuns beim Menschen durch die *Procreatio* determiniert sei, darüber lassen sich schon in der kirchlichen Tradition selbst verschiedene Auffassungen nachweisen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Ausrichtung auf Zeugung nicht mehr von jedem ehelichen Akt, sondern von der Ehe und der ehelichen Liebe in ihrer Gesamtheit ausgesagt („*Gaudium et spes*“ Nr. 50). B. Häring, der bei der Ausarbeitung des Textes mitgearbeitet hat, bemerkt dazu in seinem Kommentar (LThK Ergänzungsband III, 43 f.): „Gegenüber den vielfältigen Vorschlägen der Minorität, die in Artikel 49 die Hinordnung jedes ehelichen Aktes auf Zeugung in der einen oder anderen Form lehren wollte, antwortete die Kommission: ‚*Non enim omnes actus ad generationem tendunt*‘ (Resp. 56 d). Gegenüber einem Korrekturvorschlag, der verlangt, ‚es solle klar gesagt werden, daß die eheliche Liebe unabhängig vom Zeugungswillen den ehelichen Akt nicht rechtfertige‘, antwortete die Kommission: ‚Diese Behauptung läßt sich nicht mit der angenommenen Lehre vereinbaren‘ (Resp. 67 d). Dagegen lehrt das Konzil lapidar im Einleitungssatz von Artikel 50, daß der Ehe und ehelichen Liebe, in ihrer Ganzheit gesehen, eine wesentliche Hinordnung zum Schöpfungswerk zukommt. Dieses Abrücken von einer zu engen und zudem unzutreffenden

Aktanalyse zu einer Schau der Gesamtberufung ist folgeschwer. Es ist für das Verständnis verantworteter Elternschaft grundlegend“.

Obwohl auch die von Papst Paul VI. berufene Kommission von Fachtheologen sich in ihrer großen Mehrheit dieser Auffassung anschloß, nahm der Papst selbst in der Enzyklika mit Berufung auf Pius XI. und Pius XII. den Satz wieder auf, daß jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung hingeordnet sein müsse. Johannes Paul II. setzt den Satz in eine Fußnote und deutet ihn im Text mit dem Hinweis auf die Konzilsaussagen, daß „die eheliche Liebe“ (also nicht „jeder Gebrauch“) ... „offen für das neue Leben sein müsse“. Man sollte diese Entwicklung wohl beachten. Eine grundsätzliche oder wesensmäßige (*per se*) Ausrichtung *jeder* ehelichen Hingabe auf Zeugung wäre angesichts unserer heutigen Einsicht in die mehrfache Sinnbestimmung menschlicher Sexualität kaum verständlich. Was sollte man denn vom Eheleben der über 50jährigen denken. Spätestens im Blick auf diese Phase muß jedem deutlich werden, daß eben eine Unterscheidung von „*per se*“ und „*per accidens*“ nicht weiterhilft. Die Väter des Konzils haben dies richtig erkannt.

Wer übrigens «*Humanae vitae*» genau liest, der wird entdecken, daß bereits dort die aus «*Casti connubii*» übernommene These von der Bestimmung jedes einzelnen Aktes nicht unbedeutend modifiziert wird. Es wird nämlich ausdrücklich erklärt, der Akt trage nur innerhalb ganz bestimmter biologischer Gesetzmäßigkeiten zur Weckung neuen Lebens bei. Und diese Gesetzmäßigkeiten schaffen gleichsam selbst Ordnung im Naturhaushalt, indem sie „von selbst Abstände in der Aufeinanderfolge der Geburten schaffen“ (Nr. 11). In seinen biologischen Gesetzen gesehen, ist also der Akt in *concreto* sowohl auf „Zeugung“ wie auf „Nicht-Zeugung“ ausgerichtet. Diese Gesetze sind vom Schöpfer selbst gegeben; wer die eheliche Begegnung im Rahmen dieser Gesetze, sei es zur Zeugung, sei es in *concreto* auch nicht zur Zeugung, vollzieht, handelt in Übereinstimmung mit dem Schöpfungsplan Gottes. „Wer das Geschenk ehelicher Liebe genießt und sich dabei an die Zeugungsgesetze hält, der verhält sich nicht, als wäre er Herr über die Quellen des Lebens, sondern er stellt sich vielmehr in den Dienst des auf den Schöpfer zurückgehenden Planes“ (Nr. 13). Wer sich beim Geschlechtsakt an die Zeugungsgesetze hält ... , der entspricht dem göttlichen Plan. Die biologischen Gesetze erscheinen hier als maßgebend für ein geschlechtliches Leben nach dem Willen Gottes. Nun sollen aber diese biologischen Gesetze nicht isoliert in sich selbst gesehen und als ethische Normen genommen werden. Paul VI. betont mit Nachdruck, „diese biologischen Gesetze in den Fortpflanzungskräften ... gehören zur menschlichen Person“. Nur im Ganzen der Person (in der Natur des Mannes und der Frau) werden sie für die Struktur (*intima ratio*) des Geschlechtsaktes mitbestimmend. Das sittlich Widersprüchliche liegt dementsprechend bereits nach «*Humanae vitae*» nicht mehr im Widerspruch gegen den Zeugungszweck als solchen, sondern im Wi-

derspruch gegen den durch biologische Gesetze umschriebenen und ihnen gemäß zu verwirklichenden Fruchtbarkeitsauftrag der Gatten. Diese Gesetze weisen den Weg sowohl zur verantwortlichen Zeugung wie zur Nicht-Zeugung, indem sie auf einen entsprechenden zyklischen Gebrauch oder Nichtgebrauch der Ehe verweisen. So geben die Eheleute „ein Zeugnis der rechten Liebe“.

Manche Eingeweihte glauben, daß in diesen Aussagen von «*Humanae vitae*» schon deutlich der Einfluß des damaligen Kardinals Wojtyła zu spüren sei, der beratend an der Enzyklika Pauls VI. mitgearbeitet habe. Wie dem auch sei, in «*Familiaris consortio*» greift er jedenfalls dieses Argument auf, insbesondere um den „anthropologischen und moralischen Unterschied... zwischen der Empfängnisverhütung und dem Rückgriff auf die Zeitwahl“ deutlich zu machen (Nr. 32). Dabei spielt der Begriff der *Vorbehaltlosigkeit* eine wichtige Rolle, und dies wohl in *doppelter* Hinsicht. *Zunächst* ist es der Vorbehalt gegenüber der Fruchtbarkeit in der aktuellen Hingabe³. Hierin besteht wohl hinsichtlich des willentlichen Vorbehalts zwischen Antikonzeption und Zeitwahl kaum ein Unterschied. Unter diesem Aspekt sind ein gezieltes Ausweichen und ein gezieltes Unterdrücken der Ovulation kaum zu unterscheiden. Der Papst sieht aber des weitern den Begriff des Vorbehalts in Verbindung mit der Integrität der menschlichen Person. Vorbehaltloses Sich-Schenken heißt Hingabe ohne Eingriffe in die leibliche Integrität. Und der Papst ist überzeugt, daß die Beachtung des Zyklus der Frau nicht nur eine solche Manipulation vermeidet, sondern in besonderer Weise der Kultur geschlechtlicher Liebe förderlich sein kann. In diesem Respekt vor der natürlichen Ordnung des Geschlechtlichen erkennt er die Weisheit der Schöpfung, womit auch der aktuelle Vorbehalt gegenüber der Fruchtbarkeit in seiner sittlichen Relevanz aufgehoben wird.

Es handelt sich bei dieser Lehre ohne Zweifel um ein imponierendes Zeugnis des Papstes. Trotzdem muß es der Theologie erlaubt sein, klärende Fragen zu stellen.

Zunächst fällt auf, daß der Papst den *Begriff der Manipulation* erweitert. Unter Manipulation versteht man im allgemeinen das Einwirken auf Personen ohne Rücksicht auf deren Eigenentscheidung. In diesem Sinn sind die staatlichen Aktivitäten, die die Entscheidungsfreiheit im Zeugungsverhalten einschränken, verwerfliche Manipulationen. Der Papst bezeichnet nun aber auch den freiwilligen Gebrauch eines Empfängnisverhütungsmittels durch Eheleute als eine verwerfliche Manipulation ihrer Sexualität. Demnach ist es beispielsweise der Frau verboten, die Reifung einer Eizelle zu verhindern, obwohl sie diese im betreffenden Zyklus erlaubterweise nicht zur Befruchtung kommen lassen darf. Hier müßte doch gefragt werden, ob nicht eine methodisch berechnete, systematische Frustrierung der Ovulation und eine Festlegung der geschlechtlichen Vereinigung nach einem biologischen Rhythmus auch als Manipulation personaler Sexualität empfunden werden könnte.

So stellt sich unmittelbar die *zweite* Frage, ob nicht der *Be-*

griff der Integrität der Person zu einseitig an der biologischen Zeit orientiert sei. Vielleicht müßte der psychologische Rhythmus für die Kultur geschlechtlicher Liebe als nicht minder bedeutsam gesehen werden. Es herrscht wohl völlige Übereinstimmung, daß ein humanes Geschlechtsleben grundlegender Kultur bedarf. Das bedeutet auch Rücksichtnahme, Gespräch und Verzicht. Ob nicht für ein Verhältnis zwischen Personen die gegenseitige Rücksicht auf die psychologische Situation der Partner ebenso human sein kann wie die Rücksicht auf die biologische Situation? Wäre es auch dann eine verwerfliche Manipulation, wenn ein Eingriff die *ratio proportionata* darstellt, um ein eheliches Leben in Liebe und Verantwortung zu ermöglichen (z. B. wenn die Zeitwahl nicht möglich ist)? Ist die Verhinderung als solche schon schlecht zu nennen, oder läßt erst die Willkür das Verhalten zur Manipulation, d. h. – nach den Worten des Papstes – die sexuelle Begegnung zu einem «*uti*» statt zu einem «*frui*» werden?

Auf diese Frage geht das päpstliche Schreiben nicht ausdrücklich ein. Es sucht eher die personalistische Anthropologie in Hinblick auf die Kultur der Liebe in Ehe und Familie zu entfalten. Ohne Zweifel liegen im Gefälle dieser Anthropologie auch normative Konsequenzen. Es ist jedoch zu fragen, ob diese mit den gleichen methodischen Verfahren einsichtig gemacht werden können, mit denen das zugrundeliegende Subjekt als Träger seiner Handlungen erkannt wird. Uns scheint, daß gerade in dem Maße, wie versucht wird, aus der realistischen Phänomenologie nicht nur fundamentale Werteinsichten über die Wahrheit der sittlichen Person deutlich zu machen, sondern auch sittliche Handlungsurteile abzuleiten, dieser Ansatz selbst gefährdet wird. Wir rühren hiermit an die zu Anfang herausgestellte Grundfrage nach dem Verhältnis von Anthropologie und Ethik. Es ist sicher nicht Aufgabe und Zweck eines päpstlichen Lehrschreibens, eine die philosophische Diskussion unseres Jahrhunderts bewegende Frage zu erörtern⁴, die wissenschaftliche Reflexion kann jedoch an ihr nicht einfach vorbeigehen. Darum wenden wir uns dieser Frage im Rückgriff auf die Schriften Karol Wojtyłas zu.

II. Der anthropologische Ansatz Karol Wojtyłas

1. *Die philosophische Grundlegung des Personbegriffs*, wie sie K. Wojtyła in der Einleitung zu „Person und Tat“⁵ entwickelt, geht von einem methodischen Konzept aus, das bei der Erfahrung der Quelle des Wissens vom Menschen, genauer: bei der (Selbst-)Erfahrung des handelnden Menschen ansetzt. Dabei wird Erfahrung nicht im empirischen Sinne verstanden, sondern im phänomenologischen Sinne als unmittelbare Erfassung des Gegenstandes (der Korrelation von Handeln und Handelndem), als ein sinnliche und geistige Akte umschließender Erkenntnisakt.⁶ Der phänomenologische Ansatz der Erfahrung wird jedoch nur als Instrument einer Phase der Unter-

suchung verstanden, der die Induktion (als Mittel der „Inter-Subjektivierung“) und Reduktion (als konsequente Durchdringung und Erschließung des Gegenstandes) folgen müssen. So gelangt der Mensch vom „Erfahren“ zum „Verstehen“ und „Ergründen“, d. h. zum Erfassen der der Erfahrung zugrundeliegenden „real existierenden Wirklichkeit“. ⁷ In diesem Zusammenhang wird das Verhältnis von Person („seiendes Ich“) und Tat („handelndes Ich“) ausgedrückt mit dem Grundsatz „operari sequitur esse“. (Das Handeln folgt dem Sein.) Im Rahmen seines Ansatzes einer Phänomenologie des Handelns sieht K. Wojtyła in diesem Satz primär eine „gnoseologische Abhängigkeit“ (die Möglichkeit eines Zugangs zur menschlichen Person über ihr Handeln), die aber wiederum aus der Voraussetzung einer umgekehrten kausalen Abhängigkeit des Handelns vom Sein hervorgeht, d. h. der Grundsatz „operari sequitur esse“ ist reversibel: „Da nämlich das ‚operari‘ aus dem ‚esse‘ hervorgeht, ist es . . . der eigentliche Weg zum Kennenlernen des ‚esse‘.“ „So schöpfen wir aus dem menschlichen ‚operari‘ nicht nur die Erkenntnis, daß der Mensch ‚Subjekt‘ seines Handelns ist.“ ⁸ Dieser Weg zum Finden der Wahrheit über die Person, die sich selbst als Subjekt einbringt und als ‚Objekt‘ verwirklicht und dabei auch den anderen in der gleichen Personalität sehen muß, ist für die Ethik ungemein fruchtbar. Dies gilt ganz besonders für die Sexualethik. *Sexualität* ist keineswegs nur biologisch zu sehen. Sie betrifft den innersten Kern der menschlichen Person als solcher. Dieses personal ganzheitliche Verständnis von menschlicher Sexualität und Liebesfähigkeit ist der prägende Ansatzpunkt für die von Papst Johannes Paul II. vertretene Sexualmoral. Die Liebe verlangt den ganzen Menschen und wendet sich auch dem ganzen Menschen zu. Liebe meint immer die Zuwendung einer Person zur anderen um der Person willen. Libidinöse Objektbesetzung ist noch keine Liebe. Wohl mag der Mensch sich freuen, daß er nicht nur interesseloses Wohlgefallen erregt, sondern auch begehrt wird. Aber Liebe ist mehr; sie überschreitet das Begehren und sieht den andern nicht als Objekt oder Instrument des eigenen Ich. Das Ich öffnet sich dem Du, um es zu bejahen und an seiner Selbstfindung mitzuwirken. Personale Liebe ist kein Gebrauchen, kein „uti“, sondern ein gemeinsames Erleben, ein „frui“. Sexualität wird nur auf „wahrhaft menschliche Weise vollzogen“, wenn sie in solche Liebe integriert ist. „Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person, auch in ihrer zeitlichen Dimension miteinschließt.“ ⁹

2. *Die Methode der realistischen Phänomenologie stößt aber an Grenzen*, wenn sie die Person und ihre Verwirklichung *ontologisch umfassend* festlegen will. Hier muß die Methode kritisch hinterfragt werden. Drei Bemerkungen seien gestattet:

a) Der erkenntnistheoretische Status der sog. „Reduktion“ als entscheidender Vermittlungsinstanz zur Einsicht in eine umfassende personale Konzeption des Menschen ist ungeklärt.

Der phänomenologische Aufweis ontologischer Strukturen und damit der Verbindung von Bewußtseinsphilosophie und Seinsphilosophie ist nicht überzeugend. *Einerseits* eröffnet sie den Zugang zur Subjektivität des Menschen. Sie soll die Verbindung schaffen zwischen der erfahrungsmäßigen Evidenz der dynamischen Einheit des Subjekts und der Erkenntnis der ontischen Einheit der Person mit ihren strukturellen „Eigentlichkeiten“. ¹⁰ Der gedankliche Brückenschlag zwischen Ontologie und Phänomenologie wird dabei ermöglicht durch das potentia-actus-Schema: der Aktualisierung der Person im Handeln entsprechen die in der Struktur der Person grundgelegten Potentialitäten. ¹¹ *Andererseits* wird nun gerade gegenüber der Phänomenologie die Notwendigkeit des Beitrags der Seinsphilosophie festgehalten, die allein einen fundierten, realistischen, dynamischen (perfektoristisch geprägten) Personbegriff gewährleisten kann. Entsprechend wird auch im Zusammenhang mit der Analyse des Unterbewußten (in der somatischen Schicht, aber auch in der emotionalen Schicht) die strukturelle Priorität der Potentialität vor dem Bewußtsein postuliert mit der Konsequenz: „Jegliche Analyse des Menschen – jede Analyse von Person und Tat –, die nur vom Bewußtsein ausginge, wäre von vorneherein zur Inadäquatheit verurteilt.“ ¹² Damit aber ist der eigenständige Beitrag der Phänomenologie quasi nur ein Sonderfall ihrer primären Funktion, nämlich als Aufweismethode für die vorausgesetzte ontologische Anthropologie zu dienen. Damit aber ist die angestrebte Vereinbarkeit von Seinsphilosophie und Bewußtseinsphilosophie gefährdet. Denn mit deren für das neuzeitliche Denken fundamentaler Einsicht, daß Erkenntnis nie absolut, sondern nur in geschichtlicher Brechung im Erkenntnissubjekt gegeben sein kann, ist der hier vorausgesetzte Wirklichkeitsbegriff nur schwer vereinbar.

b) Das bisher Gesagte gilt auch für eine „realistische Phänomenologie“ des Sittlichen. „Realismus“ bedeutet für K. Wojtyła in diesem Bereich, daß die Person nicht (wie bei Scheler) eine bewußtseinsmäßige Einheit des Wertelerbens, sondern vor allem eine dynamische Einheit darstellt, die auf der realen und der Person bewußten Verbindung der Person mit der Tat durch die Urhebererschaft beruht (Korrelation von Suppositum und Ich). Die Urhebererschaft der Person und, mit ihr eng verbunden, die Beziehung zu den Werten, die Pflicht und der sittliche Wert der Tat als realer personaler Wert sind Ergebnisse einer von emotionalistischen und idealistischen Prämissen gereinigten umfassenden Erfahrungsanalyse. Solange aber die mit der realistischen Phänomenologie eingeschlagene Methode einer Verbindung Subjektivität und Objektivität bereits für die Anthropologie nicht hinlänglich geklärt und gesichert erscheint, müssen auch die für die Ethik abgeleiteten Konsequenzen auf ihre Reichweite und Tragfähigkeit hin untersucht werden. Die personalistische Norm hat im ethischen Denken K. Wojtyłas den Rang eines obersten Grundsatzes, an dem sich der sittliche Wert einer jeden Handlung messen muß. Der unmittel-

telbar in der Erfahrung gegebene Verpflichtungsgrund des Sollens für die Subjekt-Person liegt in der objektiven „Wahrheit über den Wert“ der Objekt-Person. Die personalistische Norm – primär ein oberstes Werturteil, das entsprechend eine bestimmte Grundhaltung, man könnte sagen: Motivation, für jede Tat vorschreibt (positiv: die Person zu bejahen, negativ: die Person nicht nur als Mittel zu gebrauchen) – erreicht fast den Allgemeinheitsgrad des „bonum faciendum, malum vitandum“. Sie eignet sich daher auch nicht zu einer einfachen Deduktion von Normen. Die Beachtung der Personwürde stellt zwar das Kriterium für das sittlich Gute einer Tat dar, nicht aber das alleinige Kriterium für ihre Richtigkeit. Mit der Feststellung der Personwürde ist noch nichts über ihre Umsetzung in konkrete Normen gesagt, denn die Affirmation der Person (als bonum honestum) im konkreten Handeln basiert zwar auf der Grundhaltung des Wohlwollens, muß sich aber praktisch mit der Frage auseinandersetzen: „Was ist das für die Person Gute?“ und sich in der Wahl eines bonum utile realisieren, das der Person dient. „Person kann nämlich, auch wenn sie gegenüber den sogenannten physischen, operativen Normen unterliegenden Gütern transzendent ist, nur durch deren wahre Verwirklichung wirksam bejaht werden.“¹³ Dies impliziert methodisch: Der Ansatz bei einer fundierten Personkonzeption ist ein wichtiger und unverzichtbarer Bestandteil einer Grundlegung der Ethik, der jedoch notwendigerweise die Ergänzung durch eine Methode der Normbegründung fordert, sobald es um konkrete ethische Fragen geht.

c) Solange nicht die Methode realistischer Phänomenologie in ihrem erkenntnistheoretischen Status hinlänglich geklärt ist, ist die Integration von Person und Natur auch in ethischer Sicht noch nicht hinlänglich gesichert. Man wird gerade diesen Mangel um so mehr bedauern, als sich der personalistische Ansatz des Ethikers Karol Wojtyła und jetzigen Papstes Johannes Paul II. als überaus fruchtbar erwiesen hat. Wenn es sich in bezug auf die Sexualmoral tatsächlich um eine doppelte Norm handelt, die die Beachtung der Finalität des Aktes sowie der personalistischen Norm fordert¹⁴, so liegt ja das Problem gerade darin, daß nach Aussagen von „Liebe und Verantwortung“ die Verbindung zwischen dem *per se* der Finalität des ehelichen Aktes und dem *per se* der freien gegenseitigen Liebe lediglich „per accidens“ geknüpft ist.¹⁵ Die hieraus drohende Zweigleisigkeit ethischen Argumentierens kann nur dann wirksam vermieden werden, wenn zuvor die menschliche Sexualität in eine ganzheitliche Liebe des Menschen integriert ist, in der sie nicht bloß „Zeugungswert“ *per accidens* hat, sondern *per se* Ausdrucksqualität für personale Beziehungen besitzt.

Der entscheidende Punkt aber ist, daß die realistische Phänomenologie das Verhältnis von Person und Natur letztlich unter der Priorität der Natur zu lösen scheint. Demgegenüber fragen wir, ob man nicht von der Priorität des Personalen ausgehen müßte. Haben wir das vorgegebene Sein vom Moment des Personalen oder das Personale aus dem Verständnis des vorgegebenen Seins zu

interpretieren? Wendet sich eine Ontologie gleich dem Seienden zu, so lebt sie in der Gefahr, das Seiende vom Dinglichen her zu verstehen. Demzufolge wird dann auch die Person dem Dinglichen und seiner Struktur angeglichen oder als Ding vollkommener Art gefaßt und in ihrem Kerngehalt verfehlt. Nimmt dagegen eine Ontologie ihren Ausgangspunkt von der Person her, in der allein die Beziehung zum Sein als solche reflex zum Vorschein kommt, dann kann auch das Ding im Lichte personaler Struktur erklärt und erhellt werden. Nur so erfolgt eine ganzheitliche Interpretation des Menschlich-Personalen als ganzheitliche Interpretation der uns vorgegebenen Natur in die ethische Dimension hinein.¹⁶

III. Die Konsequenzen für die sittliche Norm

Aus den Verweisungsstrukturen von Person und Natur ergeben sich zur sittlichen Gestaltung humaner Geschlechtlichkeit folgende Konsequenzen:

– Arterhaltung und Lebensgemeinschaft bedürfen zur Gestaltung humaner Geschlechtlichkeit der personalen Synthese. Daß die Geschlechtlichkeit in geschlechtlicher Liebe sich vollziehen und daß sie auch der Arterhaltung dienen soll, ist unbestritten. Aber man kann die geschlechtliche Liebe als personalganzheitliche Beziehung zweier Menschen nicht durch eine Beziehung spezifizieren, deren Objekt außer diesen beiden Menschen liegt. Die Personengemeinschaft kann nicht Mittel zu etwas anderem sein; das wäre Leugnung des Eigenwertes der Person: Die Zeugung (Natur) würde dann höher stehen, und zwar ontologisch, als Liebe (Person).

– Als personale Liebe muß sie zunächst ihre ontologische Bestimmung in sich selbst haben. Gewiß ist wahre Liebe auf Fruchtbarkeit ausgerichtet, und zwar von innen her, aber man kann unmöglich die Ausrichtung auf bestimmte Früchte, d. h. das Erzeugen von Kindern, als spezifisch ontologisches Konstitutiv bezeichnen. Man kann wohl in einem akzessorischen Sinn das Kind Ziel der ehelichen Liebe nennen.

– Ein prinzipieller Ausschluß der Fruchtbarkeit aus der Liebe verfälscht die Liebe zur sterilen Abkapselung; ein Ausschluß aus dem einzelnen Liebesakt dagegen kann von den sittlichen Zielen der Gesamtperson aus gerechtfertigt sein. Soweit läßt sich unserer Meinung nach auch „*Humanae vitae*“ interpretieren. Aber jetzt glaubt das Dokument, daß dieser Ausschluß gemäß dem in den biologischen Gesetzen angedeuteten Sinn des Aktes nicht durch einen Eingriff in die biologische Gesetzmäßigkeit geschehen dürfe, sondern durch eine periodische Enthaltung verwirklicht werden müsse. Damit wird aber die Gestalt des personalen sexuellen Verhaltens primär von der biologischen Schicht her interpretiert und an sie gebunden. Das entspricht einer Ontologie des Seienden unter der Vorherrschaft des Dinges. Sie hat im abendländischen Geistesleben von den Griechen her lange Zeit das Übergewicht gewonnen. Gerade vom Christentum her aber

müßte dem eine Ontologie der Freiheit unter der Vorherrschaft der Person entgegentreten. Eine solche Sicht wird die Gestalt der sexuellen Beziehung einschließlich ihrer technischen Kultivierung ganz vom Gesetz der personalen Liebe her beurteilen. Diese rücksichtsvolle personale Liebe, die den andern um seiner selbst willen sucht, wird nicht weniger selbstbeherrschte Zucht im eigenen Verlangen fordern, aber sie wird diese Zucht nicht an einen biologischen Rhythmus binden, sondern dem alleinigen Gesetz unterstellen, nach dem der andere niemals ein Mittel zum Zweck werden darf. Solche Liebe ist für geistige und leibliche Fruchtbarkeit offen. Damit aber dürfte klar sein, daß die sachliche Auseinandersetzung um die Methodenfrage in „*Humanae vitae*“ letztlich in einer philosophischen Denkform, aber nicht in einer Grundfrage christlicher Existenz gründet.

Franz Boeckle

¹ Widerspricht Kontrazeption Gottes Heiligkeit?, Die Papstansprache an die Teilnehmer des Moraltheologenkongresses vom 12. November 1988, in: Herder Korrespondenz 43 (März 1989) S. 125. ² Ebd. ³ Wenn wir hierzu die Aussagen von «Liebe und Verantwortung» (München 1979, 196 f.) hinzuziehen, so verlangt der die Person bestimmende und von der Person wieder bestimmte Akt: „Wenn zeugungsunfähige Eheleute sexuell verkehren, muß ... ihr Ja zur Vereinigung von dieser Bewußtseins- und Willenshaltung begleitet werden: ‚Ich kann Vater werden‘; ‚ich kann Mutter werden‘. Ohne das wäre ihr ehelicher Verkehr innerlich nicht gerecht-

fertigt. ... Diese Haltung ist so wichtig und entscheidend, daß ohne sie sich im ehelichen Verkehr die personale Ordnung nicht erreichen läßt.“ ⁴ Vgl. W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen ² 1984. ⁵ K. Wojtyła, Person und Tat, Freiburg i. Br. 1981. ⁶ Vgl. Joh. Paul II., Dem Leben in Liebe dienen, Apostolisches Schreiben über die Aufgaben in der Welt von heute, Freiburg i. Br. 1982, 16 ff. (im folgenden „*Familiaris consortio*“). ⁷ Vgl. ebd. 24–26. ⁸ K. Wojtyła, Person: Subjekt und Gemeinschaft, in: ders./A. Szostek/T. Styczen, Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen, Kevelaer 1979, 20; vgl. Person und Tat, 88. ⁹ *Familiaris consortio* Nr. 11. ¹⁰ Vgl. Person und Tat, 205. Vgl. dazu auch St. Dinan, The Phenomenological Anthropology of K. Wojtyła, in: The New Scholasticism 55 (1981) 317–330. ¹¹ K. Wojtyła hat dies in den folgenden Sätzen klar zum Ausdruck gebracht: „Human actions thus provide us with a specific insight into the structure of the person ... this structure presents itself as a set of conditions necessary for the occurrence of what is directly given in experience.“ (The Structure of Self-Determination as the Core of the Theory of the Person, in: Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario. Atti del congresso internazionale. Roma-Napoli, 17/24 Aprile 1974, Bd. 7, Napoli 1978, 37–44, 42); vgl. dazu auch Person und Tat, 29 f., sowie die Bemerkung von G. Küng, Der Mensch als handelnde Person. Zum philosophischen Werk des neuen Papstes, in: Universitas 34 (1979) 157–162, 159: „... die allgemeine Einstellung, das Bemühen um den phänomenologischen Aufweis ontologischer Strukturen ist typisch Ingardenisch.“ ¹² Vgl. Person und Tat, 108 f. ¹³ A. Szostek, Zur gegenwärtigen Diskussion über den Utilitarismus, in: J. Piegsa / H. Zeimentz (Hrsg.), Person im Kontext des Sittlichen, Düsseldorf 1979, 82–95, 94. ¹⁴ Vgl. die von den Herausgebern von „Liebe und Verantwortung“ (München 1979) zitierte Stelle S. 264, Anm. 16, wo K. Wojtyła selbst von zwei Normen spricht, von denen die Norm der Naturordnung „elementarer und grundlegender“ ist, die aus der Würde der Person abgeleitete Norm hingegen „eine vervollkommnende Rolle“ spielt. ¹⁵ Vgl. ebd. Liebe und Verantwortung, 46. ¹⁶ Vgl. J. B. Lotz, Person und Ontologie, in: Scholastik 38 (1963) 335–360.

Die letzte Kolonie wird selbständig

Namibia auf dem Weg in die Unabhängigkeit

Namibia, das ehemalige von den Deutschen kolonisierte Südwestafrika, wird nun nach einem verlustreichen Guerilla-Krieg und langen ergebnislosen, aber zum Schluß doch erfolgreichen Verhandlungen unter Zustimmung Südafrikas in die politische Unabhängigkeit entlassen. Noch im November sollen dort die ersten Wahlen stattfinden. Heribert Weiland vom Arnold-Bergstraesser-Institut in Freiburg beschreibt den Weg zur Unabhängigkeit und die noch unsicheren Aussichten der letzten Kolonie auf inneren Frieden als politisch unabhängiges Land.

Es gibt sie in Windhoek noch immer, die Kaiserstraße, die Moltkestraße und die Bismarckstraße. Es gibt auch noch die Kirchen mit den deutschen Gesangbüchern, die Restaurants mit den deutschen Speisekarten und den deutschen Karneval. Auf den ersten Blick scheint in „Südwestafrika“ alles beim alten geblieben zu sein, und doch hat sich seit einigen Monaten in der ehemals deutschen Kolonie (bis zum 1. Weltkrieg) mehr verändert als in Jahrzehnten zuvor. Das, was vor einem Jahr noch kaum jemand für möglich gehalten hätte, ist eingetreten: Der Unabhängigkeitsprozeß Namibias hat mit dem 1. April 1989 begonnen, die *Loslösung des Territoriums von der Republik Südafrika*, die nach dem 2. Weltkrieg versucht hatte, Süd-

westafrika als fünfte Provinz vollends dem eigenen Staatsverbund einzuverleiben, ist endgültig beschlossene Sache. Anfang November sollen „freie und faire Wahlen“ unter Aufsicht der Vereinten Nationen stattfinden. Der eigentliche Unabhängigkeitstermin ist für April 1990 vorgesehen.

Entkolonisierung und Unabhängigkeit laufen in Namibia, so scheint es, nach anderen Gesetzen ab, als es in der Mehrheit anderer Dekolonisierungsfälle in der Dritten Welt der Fall war. Dies ist zum einen auf die besondere Geographie und Demographie des Landes zurückzuführen, zum anderen auf die Einzigartigkeit des Dekolonisierungsprozesses selbst. So war über Jahrzehnte hinweg der Kampf um die Unabhängigkeit, insbesondere die *Auseinandersetzung zwischen der Befreiungsbewegung SWAPO und den südafrikanischen Besatzungstruppen*, auf den äußersten Norden des Landes konzentriert, wo allerdings etwa die Hälfte der Bevölkerung dieses dünnbesiedelten Landes (insgesamt 1,4 Mio.) lebt. Der Rückzug der Kolonialmacht Südafrika aus diesem Territorium erfolgt somit auch nicht aus dem Eingeständnis einer Niederlage gegenüber einer gleichsam unbezwingbaren Befreiungsbewegung heraus, sondern ist eher *Produkt eines international gesteuerten politischen und militärischen Kräftearrange-*