

JÓZEF MAJKA

Die moralische Transzendenz des Menschen durch Freiheit und Liebe – Der aufgeschlossene Mensch

Grundlage einer jeden moralischen Reflexion ist die Konzeption einer transzendenten Ausrichtung der menschlichen Person¹. Diese kann verschiedenartig aufgefaßt werden, denn vielfältig ist sie in der Wirklichkeit, und auch in der Umgangssprache besitzt sie vielfache Benennungen; immer aber geht es um verschiedene Aspekte ein und derselben Realität, deren tragender Grund in der Seinsstruktur des Menschen verankert ist. Wir sprechen von einer personalen Transzendenz; darunter verstehen wir, daß ihr Subjekt jeder Mensch, jede menschliche Person und nicht die Menschheit als Ganzes ist. Gemeint ist hier eine moralische Transzendenz, die sich im Gegensatz zu der auf die Seinsstruktur bezogenen Transzendenz auf die Aktivität des Menschen sowie auf Arten und Dinge dieser Aktivität erstreckt, auch wenn die letztere in der ersteren fundiert ist.

Die Wurzel der moralischen Transzendenz des Menschen ist seine im weitesten Sinne des Wortes aufgefaßte Vernunft, aufgefaßt nicht als Urteilsvermögen, sondern als dynamische Teilhabe an transzendentalen Werten, die durch die integrierte Teilnahme an ihnen die Fähigkeit personalen Wachstums auslöst. In diesen Wertkategorien (der Wahrheit, des Guten, des Schönen) erschließt sich dem Menschen die gesamte Wirklichkeit; dies verleiht ihm in der Beziehung zu den einzelnen Werten seine Unabhängigkeit, macht ihn frei.

Die moralische Transzendenz des Menschen offenbart sich also zuerst als Autonomie des Subjekts gegenüber der gesamten Wirklichkeit (ausgenommen sind die transzendentalen Werte), offenbart sich als eine ihm eigentümliche Souveränität. Im Lichte dieser Werte und im realen Bezug auf dieselben reflektiert der Mensch nicht nur die ihn umgebende gesamte Realität, sondern auch sich selbst als ein von dieser Wirklichkeit sich abhebendes Subjekt. Diese Reflexion führt ihn zu der Feststellung einer Distanz seiner Persönlichkeit gegenüber der ihn umgebenden Welt, der Unterscheidbarkeit in seiner Beziehung zu ihr, des Herausragens über sie.

¹ *Karol Wojtyła, Osoba i czyn (Person und Tat), Kraków 1969, 107 f.*

Offenkundig wird dies in seiner Behandlung der materialen Welt als Sache und in seiner Bewußtheit der Beziehung von Person und Sache. Diese Reflexion offenbart dem Menschen auch seine dynamische Haltung im Bezug zu transzendentalen Werten. Diese Dynamik macht sich auf zweifache Weise kund: auf der einen Seite ist es die Fähigkeit, diese Werte anzustreben, sich auf sie auszurichten, sich ihnen gegenüber zu öffnen, auf der anderen ist es die personale Erfüllung durch die Teilnahme an ihnen. Mit anderen Worten, der Mensch erlebt seine Personalität als Distanz den Sachen gegenüber, als Herausragen über die Dinge und deren Behandlung als Gegenstände und Mittel zum Zweck, aber auch als Sich-erheben zu transzendentalen Werten, zur Teilhabe an ihnen, als Streben nach ihrer Fülle. Beide Feststellungen verpflichten uns, beide bilden das Wesen dessen, was wir die personale Würde des Menschen nennen. Diese Würde kann als ein Objektives reflektiert, kann aber auch subjektiv erlebt werden als unmittelbare Grundlage und Wurzel der sittlichen Verpflichtung².

I. PERSONALE WÜRDE UND SITTLICHE ORDNUNG

Die personale Würde des Menschen impliziert, welcher Art auch immer ihre detaillierten, aktuellen und subjektiven Motivierungen sind, den Bezug auf den transzendentalen Wert (des höchsten Gutes, der Wahrheit, der Schönheit), denn schon die Tatsache des Geöffnetseins für diesen Wert bewirkt eine Verabsolutierung des Strebens, richtet den Menschen auf das Absolute aus. Daher offenbart sich die moralische Transzendenz des Menschen auch und vor allem als seine Zuordnung auf das Absolute als Ziel seines Strebens, endgültiges Kriterium für sein Verhalten und die Norm seines Tuns. Der Mensch schreitet nicht nur über die ihn umgebende Dingwelt hinaus (transcendo), er strebt auch nach einem Sichselbstüberschreiten, nach einem ununterbrochenen Übergang in einen neuen Zustand der Teilhabe an transzendentalen Werten, am Sein. Wir sprechen davon, daß der Mensch immer neue Vollkommenheiten erreiche, d. h. in immer neuen Formen teilhat am Guten, an der Wahrheit oder Schönheit, streng genommen – an jedem dieser Werte, denn man kann nicht an einem von ihnen teilhaben und dabei irgendeinen Anteil an den anderen ausschließen.

Der Mensch strebt also nach seiner Selbstvervollkommnung und nach dem Gut als Endziel seines Tuns. Weil alle seine Handlungen letztlich die-

² A. Rodziński, U podstaw kultury moralnej (Grundlagen der moralischen Kultur), in: Roczniki Filozoficzne 16 (1968) 43 ff.

sem Gut zugeordnet sind, wird dieses Gut zum höchsten Wertmaß und -kriterium für alles menschliche Tun. Das höchste, alle Werte integrierende Gut wird für den Menschen zum höchsten und letzten Vorbild für die Erfüllung, Bildung und Vollendung seiner Person: dieses Gut ist Urbild der personalen Vollkommenheit. Der Mensch strebt also eine Ähnlichwerdung mit dem höchsten Gut, dem Absoluten, an, und dies ist ein weiterer Aspekt seiner personalen Würde: Er erkennt seine Ebenbildlichkeit mit Gott und ist unablässig bestrebt, sein Bild in sich selbst zu erfüllen.

Wesensmerkmal jeder Person ist also ihr Aufgeschlossensein nach außen: ihr Geöffnetsein für die Dinge und ihr Geöffnetsein für die Personen. Dieses Geöffnetsein in der Beziehung von Person zu Person beruht auf einer Mitteilung dem anderen Menschen gegenüber, während das Geöffnetsein für Sachen darauf beruht, diese zu beherrschen, sie nicht nur intentional, sondern auch real in das Streben der Person einzubeziehen, sie ihren Zielen unterzuordnen. Uns interessiert die Frage des Aufgeschlossenseins der Person für die Person: Nicht nur der Mensch öffnet sich als Person den anderen Personen gegenüber und teilt sich ihnen mit, auch Gott erschließt sich dem Menschen, richtet an ihn seinen liebenden und befreiend-vergebenden Anruf der Erlösung. Diese Selbsterschließung Gottes dem Menschen gegenüber schafft eine völlig neue moralische Situation und das sowohl, soweit es um die Ausrichtung des Menschen auf Gott geht, die somit Gottes Billigung und Aktualisierung erhält als auch, soweit es um die Menschenwürde als Gegenstand göttlichen Interesses, göttlicher Liebe und Hingabe, ja selbst seines Opfers geht³.

Dies zeigt uns auch die Frage nach dem Endziel des Menschen und der zu seiner Verwirklichung führenden Mittel auf der einen Seite, und der Religion im Leben des Menschen auf der anderen, in einem neuen Licht. Religion hat nämlich wesentliche Bedeutung für die Auffassung des Endziels und für die Mittel seiner Verwirklichung; sie wirkt sich dadurch aus auf das gesamte sittliche Verhalten des Menschen, auf alle Bereiche seines Tuns. Das Christentum führt den Menschen an das Endziel näher heran, konkretisiert es und gibt ihm dadurch die Möglichkeit, »verkürzte Wege seiner Realisierung« einzuschlagen, indem es ihm die religiösen und übernatürlichen Mittel zur persönlichen Vervollkommnung zur Verfügung stellt.

³ B. Inlender, Nadprzyrodzone powołanie człowieka (Die übernatürliche Berufung des Menschen), in: *Ateneum Kaptańskie*, 74 (1970) 198 ff.

Der übernatürliche und zugleich personale Charakter des menschlichen Endziels rückt gleichzeitig seine personale Würde und damit auch seine sittliche Verpflichtung in ein neues Licht. Sittliche Verpflichtung ist ihrem tiefsten Wesen zufolge – Liebe und kann als solche interpretiert werden. Sittliche Verpflichtung als Liebe wird dann wesentlich verständlicher, wenn wir ihre übernatürliche Grundlage reflektieren. Sie ist nämlich ihrem Wesen nach einer natürlichen Neigung zum Guten, das wir für uns, für die Mitmenschen ersehnen, ist ein personales Aufgeschlossensein für das Gute. Doch wird der Liebescharakter der sittlichen Verpflichtung erst dann voll und ganz verständlich, wenn wir die Bewußtheit des personalen höchsten Gutes, das sich uns in Liebe mitteilt, besitzen, eines Gutes, das alle Hindernisse überwindet, die ein wechselseitiges Sich-erschließen durch Liebe erschweren könnten. Zwischen einer vollendeten Konzeption des menschlichen letzten Ziels und einer vollendeten Interpretation der sittlichen Verpflichtung besteht also eine enge Verknüpfung⁴.

Das Endziel des Menschen kann aber auch aufgefaßt werden als ein das gesamte menschliche Tun ordnendes Prinzip, weil alle menschlichen Handlungen diesem Ziel zugeordnet sind. Diese Zuordnung hat die Funktion der Berechtigung und die der Verpflichtung; sie kann also auch an diesen Kategorien orientiert sein. Ein System der Berechtigungen und Verpflichtungen, deren Subjekte Personen und gesellschaftliche Gruppen sind, bezeichnen wir mit sittlicher Ordnung⁵. Von einem normativen oder Normensystem sprechen wir dann, wenn dieses mehr oder minder konkretisierte Verpflichtungen beinhaltet; ein System von Berechtigungen dagegen, deren endgültige Grundlage im Endziel des Menschen und unmittelbar in seiner personalen Würde begründet ist, nennen wir Personenrecht. Die Gesamtheit dieser beiden eng miteinander verknüpften Systeme bezeichnen wir mit sittlicher Ordnung oder auch mit Naturgesetz.

Als Element der Ordnung alles Seienden hat diese Ordnung objektiven Charakter, offenbart sich aber auch verstandesmäßig, und das auf dreifache Weise:

1. als individuelle Stimme des Gewissens eines jeden Menschen, also als konkreter Imperativ der praktischen Vernunft, die jede Person besitzt;
2. als System von zeitlosen Normen, mit denen etwa das gemeint ist, was manchmal als Gewissen der Menschheit⁶ gilt; in der Praxis funktionieren

⁴ *Karol Wojtyła*, *Miłość i odpowiedzialność* (Liebe und Verantwortung), Lublin 1960, 85 ff.; *Dietrich von Hildebrand*, *Das Wesen der Liebe*, Regensburg 1971, 117 ff.

⁵ *Johannes XXIII.*, Enzyklika *Pacem in terris*, Nr. 8 ff.

⁶ Allgemeine Deklaration der Menschenrechte, Einführung.

sie als allgemeine sittliche Überzeugungen der Menschen oder als Komplex von in zahlreichen, wenn nicht gar in allen Gesellschaften angenommenen allgemeinen Normen;

3. als System von Geboten und Weisungen, die die Antwort des von Gott an den Menschen gerichteten Liebesanrufes sind, der sich dem Menschen durch seine vergebende Erlöserliebe mitteilt⁷.

Sittliche Ordnung ist also ein objektives Gefüge von Normen, die miteinander eng verknüpft und einander wechselseitig untergeordnet sind, so daß die einzelnen Normen eine eigentümliche Applikation der allgemeinen darstellen. Diese Ordnung kann auch aufgefaßt werden als System von Rechten, von Rechten des Subjekts, die der menschlichen Person dank ihrer personalen Würde, aber auch dank ihrer Berufung, ihrer Pflicht zur Verwirklichung des letzten personal erreichten Zieles zustehen. Wegen der Vielheit der Personen und der ihnen gleichwertigen Personalwürde ist die sittliche Ordnung auch ein System von wechselseitigen interpersonalen Berechtigungen und Verpflichtungen. Alle Personen sind nämlich Subjekte dieser Rechte und Pflichten, weil alle auf ein und dasselbe Ziel hingeeordnet sind.

Eine sittliche Ordnung, in der sich das Geöffnetsein des Menschen für transzendente Werte ausdrückt und konkretisiert, wird damit notwendig zu einem Geöffnetsein der menschlichen Person für andere Personen: für Gott und für die Mitmenschen. So wie sich dieses Geöffnetsein des Menschen für transzendente Werte in der Freiheit ausdrückt und verwirklicht, so sein Geöffnetsein für Gott und die Menschen – in der Liebe.

II. FREIHEIT ALS GEÖFFNETSEIN DES MENSCHEN FÜR DAS GUTE

Als Vernunftwesen ist der Mensch seiner Natur nach frei und kann als solches nicht anders als nur frei handeln. Er kann nämlich auf ein Ziel nicht anders ausgerichtet sein als nur, indem er es erkennt und anerkennt, es frei beurteilt, das Erkannte annimmt oder ablehnt, es anstrebt oder sich einem anderen Ziel zuwendet. Damit ist das Vernunftwesen Herr seiner Tatentschlüsse aus seinem Sein heraus. Eine so aufgefaßte Freiheit kann transzendente Freiheit genannt werden, denn sie verbleibt in einem transzendentalen Bezug zur menschlichen Natur als eine ihr wesentliche Eigenheit. Eine solche Freiheit hat Absolutheitscharakter, sie kennt keine

⁷ *Josef Fuchs*, *Moral und Moralthologie nach dem Konzil*, Freiburg i. Br. 1967, 27 ff.

Schranken, die eine Verletzung der elementaren Struktur der menschlichen Natur bedeuten würden⁸.

Die christliche Lehre betont eine personale Freiheitsauffassung, wobei sie auf die Würde der Person als Grundlage der menschlichen Freiheit verweist⁹. Diese Berufung auf die natürliche Würde des Menschen ist allgemein wichtig für die Begründung der gesellschaftlichen Freiheit und des Rechtes auf Freiheit, denn diese Würde impliziert Vernunft und Freiheit; beide bilden letztlich ihre Grundlage, denn beide begründen die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott. In der christlichen Lehre sprechen wir aber auch von der Würde im übernatürlichen Sinn, von einer Würde, die aus der Erlösungstatsache, der Teilhabe an der Gnade und dem Erbe der ewigen Herrlichkeit resultiert¹⁰. Noch offensichtlicher enthüllt sich der Absolutheitsanspruch der menschlichen Freiheit und die Autonomie der menschlichen Person, die selbst göttlicherseits keine Beschränkung erfährt – denn in seiner erlösenden Wirksamkeit begegnet Gott dem Menschen als Partner – im Lichte der theologischen Wahrheiten. Wenn wir nämlich in der christlichen Lehre von der Würde der menschlichen Person sprechen, berufen wir uns auf jene grundlegende Autonomie des Menschen, auf seine Freiheit im ontologischen Sinne, sehen aber auch den moralischen Aspekt, die personale Unantastbarkeit des Menschen.

Diese Freiheit ist ihrem Wesen nach nicht die Macht des Menschen, sondern Art und Weise seines geistigen Seins und seiner Wirksamkeit, die ihn dazu befähigt, sich auf die übernatürlichen Werte der Wahrheit und des Gutes zu orientieren, die ihn erfüllen und vervollkommen. Daher hat der Freiheitsbegriff immer Bezug zu Wahrheit und Gut als dem Ziel menschlichen Strebens. Der Mensch kann nicht anders an der Wahrheit teilhaben als nur, indem er seinen Geist der Wahrheit zuwendet, indem er sie quasi schaut und zu der inneren Überzeugung gelangt, sie nicht abweisen zu können. Man kann auch, menschlich gesehen, am Gut nicht anders teilhaben als nur derart, daß man es erkennt, ihm willentlich beipflichtet, am Gut Gefallen findet. So gesehen sind alle Menschen gleichermaßen frei, genauso wie sie gleichermaßen vernünftig und gleichermaßen Personen sind.

⁸ S. Th. I–II, q. 1, a. 2, c; *Johann Baptist Metz*, Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem, in: *Gott in Welt*, Festgabe für Karl Rahner, I, Freiburg i. Br. 1964, 289; *Józef Majka*, Chrześcijańska koncepcja wolności a prawo do wolności (Christliche Freiheitskonzeption und Recht auf Freiheit), in: *Znak* 19 (1967) 288.

⁹ S. Th. I, q. 83, a. 1, c; *Johannes XXIII.*, Enzyklika *Pacem in terris*, Nr. 9 f.; DWR 1 ff., AAS 44 (1952), 791; *John Courtney Murray*, La Déclaration sur la Liberté religieuse, in: *Nouvelle Revue Théologique* 88 (1966) 46 ff.

¹⁰ *Johannes XXIII.*, Enzyklika *Pacem in terris*, Nr. 10.

Jeder Mensch besitzt ein Freiheitsbewußtsein, das sich vor allem als Fähigkeit zum freien Entscheid für das Gut, zumindest aber dafür äußert, was der Geist dem Willen als Gut vorstellt¹¹. Dieses Bewußtsein, sich für Teilgüter oder für das Gute oder Böse entscheiden zu können, ist insofern irreführend, als wir dazu geneigt sind, in ihm das Wesen der Freiheit zu erkennen, während es nichts anderes ist als der Reflex der ontologischen Freiheit, nicht aber ihre volle, oft nicht einmal die ihr gemäße, eigentliche Verwirklichung. Freiheit beruht nämlich auf der Fähigkeit, sich in den eigenen Bestrebungen auf Werte zu orientieren, d. h. auf Güter, die zu unserer personalen Vervollkommnung, zu unserer Erfüllung beitragen sollen. Die Wahl eines geringeren Gutes, besonders aber die Wahl des von uns für das Gute gehaltenen Bösen ist also nicht Freiheitsverwirklichung, sondern Freiheitsbegrenzung. Nicht jede Wahl macht uns vollkommen frei, auch wenn sie sich als Freiheit äußert. Jeder Mensch übt zwar durch einen Entscheid seine Freiheit aus, aber er verwirklicht sie unvollkommen, denn der Freiheit jedes Menschen sind in ihrer praktischen Verwirklichung zahlreiche Schranken gesetzt. Dies hat zwei Ursachen:

1. Wir sehen nicht unmittelbar das Ziel, das dem Streben unserer Natur, unserer Einsicht in das *bonum naturae humanae* voll entspricht, sondern stehen Wertkomplexen gegenüber, die uns an das Ziel heranzuführen können, wenn wir ihnen gegenüber in den entsprechenden Proportionen verbleiben. Schließlich erreichen wir unser letztes Ziel nicht mit Hilfe eines einzigen Willensaktes; unser Streben nach diesem Ziel macht eine ununterbrochene Wahl zwischen immer neuen partikulären Gütern notwendig.

2. Unsere Freiheit ist, wie sie in abgewandelter Bedeutung *Emmanuel Mounier*¹² nennt, »situert«: Als Freiheit jeder Einzelperson ist sie nämlich nicht verabsolutiert, sondern psychologisch, sozial, gesellschaftlich und historisch bedingt; sie ist auch theologisch bedingt durch unsere derzeitige Situation nach der Erbsünde, die für die Menschen die Freiheitsschranke, aufgefaßt als Fähigkeit nach Wahrheit und Gut zu streben¹³, nach sich zog.

Diese Freiheitsschranken berauben uns weder der Freiheitsausübung noch vermindern sie unsere Verantwortung hierfür, denn als Vernunftwesen können wir das uns gesetzte Ziel nur durch die Ausübung der Freiheit

¹¹ S. Th. I-II, q. 8, a. 1, c.

¹² *Emmanuel Mounier*, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów* (Einführung in die Existenzialismen), Kraków 1964, 71.

¹³ Vgl. *Breviarium fidei*, VII, 10, 28, 59, 124.

erreichen, können uns vervollkommen und erfüllen, unser absolut letztes Ziel ist lediglich durch Freiheitsausübung erreichbar. Mit anderen Worten, Freiheit ist uns nicht nur gegeben, sondern auch aufgegeben, ist nicht nur eine Wahlfähigkeit, sondern auch Aufgabe, diese im eigentlichen Sinne zu gebrauchen, die rechte Entscheidung zu treffen und diese immer vollkommener zu tun.

Freiheit bedeutet also Verantwortung, die sich sowohl auf die Freiheitsausübung erstreckt als auch auf den sie beschränkenden Einfluß der »Situierung«.

Wenn wir von Freiheitsschranken sprechen, so meinen wir damit oft, daß die Freiheit des anderen Menschen unsere eigene Freiheit begrenzt. Dies ist ein weiteres Mißverständnis, das sich im Licht der hier skizzierten Freiheitskonzeption leicht beseitigen läßt. Die Freiheit des anderen Menschen schränkt nicht nur nicht unsere eigene Freiheit ein, sie bewahrt, fördert und offenbart dieselbe, mehr noch, sie setzt unsere Freiheit voraus. Erst wenn alle Menschen frei sind, können auch wir wirklich frei werden¹⁴ und das nicht nur in der Bedeutung, daß Freiheit uns allen so gemeinsam ist wie die Menschennatur und eine Bedrohung der Freiheit des Mitmenschen auch meine eigene Freiheit gefährden würde, sondern auch, daß die Freiheit aller für die soziale »Situierung« unserer Freiheit entscheidende Bedeutung hat, daß sie für die Freiheit die entsprechenden sozialen Voraussetzungen schafft, uns in einem freiheitlichen Klima zu leben erlaubt. Die durch andere Menschen verwirklichte Freiheit führt auch uns an Wahrheit und Gut, den Gegenstand unseres gemeinsamen Strebens, näher heran¹⁵.

Im Lichte dieser Betrachtungen wird Freiheit sowohl Recht als auch Pflicht des Menschen. Im Hinblick auf unser Endziel und den Auftrag der personalen Vervollkommnung, aber auch mit Rücksicht auf die anderen Menschen sind wir zur Freiheit verpflichtet. Wir müssen uns ununterbrochen befreien, müssen danach streben, in immer vollkommenerer Weise frei zu werden, damit wir selbst und unsere Brüder zu immer vollkommeneren Menschen werden. Andere zu befreien vermag nur ein Mensch, der selbst frei ist.

Das Recht auf Freiheit ist die Berechtigung, daß der Mensch durch gesellschaftliche Bedingtheiten von außen nicht in seiner Ausübung der Freiheit eingeschränkt und dadurch in seiner personalen Vervollkommnung gehemmt werde. Nicht darum geht es, daß ihm keine Schranken gesetzt

¹⁴ *Karl Jaspers*, Möglichkeiten eines neuen Humanismus, München 1951, 324.

¹⁵ *Józef Majka*, a. a. O., 292.

werden, sondern darum, daß er bei der Verwirklichung des Guten, in dem Streben nach dem, was zu seiner Vollkommenheit und Entfaltung beitragen soll, nicht gehindert werde. Das Recht auf Freiheit kann sich also nicht auf eine nur negative Freiheitsauffassung stützen, es muß unserer inneren Freiheit entsprechen. Es geht nicht um Ungebundenheit, um Freiheit von etwas, sondern um Freiheit für das Gute, um Freiheit des Strebens, Freiheit der Verwirklichung von Zielen, die der Menschennatur entsprechen, um Freiheit der Initiativenentwicklung in diesem Bereich. Es muß eine dem Menschen öffnende Freiheit sein, eine Freiheit, die alle ihm als Vernunftwesen zugänglichen Möglichkeiten erschließt, ein Geöffnetsein für die stete Entfaltung und das Wachstum des Menschentums in uns.

III. LIEBE ALS GEÖFFNETSEIN DES MENSCHEN FÜR GOTT UND FÜR DIE MITMENSCHEN

In der Literatur der Sittlichkeitslehre wird Liebe meist entweder als eine der göttlichen Tugenden untersucht oder als sog. soziale Liebe, als gesellschaftliches Prinzip und als Entsprechung der Gerechtigkeit. Dabei wird angenommen, daß zwischen diesen beiden Tugenden und den sozialen Prinzipien ein Komplementärverhältnis bestehe, auch wenn dieses Komplementäre verschieden verstanden wird: So wird z. B. behauptet, daß die Gerechtigkeit das gesellschaftliche Leben reguliere und Liebe sein Motor sei¹⁶. Diese bildliche Formulierung macht weitere Interpretationen notwendig. Wiederholt wird auch die These angeführt, daß Liebe und Gerechtigkeit zwei Grundprinzipien des gesellschaftlichen Lebens seien, wobei eines derart das andere ergänze, daß ein soziales Leben ohne eines dieser Prinzipien undenkbar sei, beide ergänzten und bedingten einander derart, daß sie zusammen erst die Grundlage einer gesunden sozialen Ordnung und Harmonie zu schaffen imstande seien¹⁷. Immer aber werden genügend maßgebliche Meinungsunterschiede geltend gemacht, wenn es darum geht, wie die beiden Tugenden sich ausgleichen sollen, wenn es also um die Beziehung der beiden Prinzipien zueinander geht, um ihre Auffassung, vor allem aber um die Konzeption der sozialen Liebe. Nach einer aus dem 19. Jahrhundert stammenden Meinung fängt Liebe dort an, wo Gerechtigkeit aufhört; dies besagt, daß es Dinge und breite

¹⁶ Vgl. *Pius XI.*, Enzyklika *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931), 217 ff.; *Pius XII.*, Enzyklika *Summi Pontificatus*, AAS 31 (1939), 421, 423, 432; *L. Andrzej Nowicki*, *Miłość społeczna w świetle wypowiedzi papieża społeczników* (Soziale Liebe in den Aussagen der Päpste), Diss. Lublin 1964, 188 f.

¹⁷ *Ewald Link*, *Subsidiaritätsprinzip*, Freiburg 1955, 102 ff.

Lebensbereiche gibt, die durch das Gesetz geregelt sind und daß in ihnen das Gerechtigkeitsprinzip Anwendung zu finden habe, daß es aber auch breite Gebiete gibt, in denen nicht das Gesetz regieren dürfe, die man quasi der Liebe überlassen soll. Es ist ein leichtes, hier Spuren der Auseinandersetzung zwischen den Liberalen und den sogenannten Sozial-Katholiken zu erkennen, die um das Problem geführt wurde, wie weit die Gerechtigkeit im Leben zu reichen habe. Diese theoretisch bereits überwundenen Standpunkte stützen sich auf eine fälschliche Gerechtigkeitskonzeption, die man die positivistische nennen kann, sie schränkt nämlich die allgemeine Gerechtigkeit lediglich auf das positive Recht ein und faßt auch die Liebe sehr eng auf, da sie sich auf eine begrenzte Menschenliebe zurückführen läßt, die oftmals mit Mitleid gleichgesetzt wird.

Was also ist Liebe als Sozialprinzip? Oder – weiter ausgeholt – was ist Liebe als Betätigungsweise des Menschen und als Form menschlicher Begegnung? Liebe ist vor allem das Streben nach dem Gut oder nach einem Komplex von Werten, die wir beim Nächsten beobachten oder an denen wir mit anderen Personen teilhaben möchten. Liebe setzt also eine dynamische Haltung voraus, die nach Teilhabe oder Mitteilhabe am Gut als Zweck für unsere Vervollkommnung strebt. Vollkommenheit ist nämlich nichts anderes als der Grad der Teilhabe am Gut.

Es gibt verschiedene Aspekte, Niveaus und Ebenen der Liebe: Liebe als Gefühl, als Streben, Begehren, Willensentscheid oder -äußerung, Mitteilung von eigenem Besitz, Mitteilung der eigenen Persönlichkeit, Teilhabe, Vereinigung, Hingabe, Gnade, die vereint, wandelt, erhöht; immer aber ist es die gleiche Liebe, sie beruht auf einem Engagiertsein des Menschen für das Gut, das wir im anderen Menschen, im Ziel der Teilhabe, Vereinigung, Hingabe, Vervollkommnung und Erfüllung finden.

Uns interessiert eine besondere Art der Liebe, die wir soziale oder christliche Liebe nennen wollen, denn jede christliche Liebe ist sozial, und wenn auch im anderen, nichtchristlichen Kontext, von sozialer Liebe gesprochen wird, so vertreten wir die Meinung, daß jede echte soziale Liebe wesentliche Merkmale des Christlichen aufweist. Diese anscheinend komplizierte und schwer beweisbare These wird nach einer Analyse der sozialen Liebe verständlicher.

Ähnlich wie Freiheit ist Liebe eine Seinsform des Vernunftwesens, ist Motor seines Wirkens. Das Vernunftwesen offenbart nämlich seine Existenz nicht anders als durch das Handeln, und es handelt nicht anders als durch das Streben nach Teilhabe an transzendenten Werten, um auf diese Weise eine höhere Vollkommenheit, ein volles Sein zu erreichen. Soziale Liebe ist eine Form des sozialen menschlichen Seins, ist die »Seele der sozialen

Ordnung«¹⁸. Das Wesen der Gemeinschaft beruht nämlich auf einem gemeinsamen, mitmenschlichen Streben nach dem Gut¹⁹; soziale Liebe ist also ein wesentliches, wenn nicht gar ein konstitutives Element der sozialen Bindung. Man könnte sie auch Bindung nennen, wenn der letztgenannte Terminus nicht in der Auffassung der Soziologen eine Reihe von äußeren Merkmalen beinhalten würde, die das Wesen der sozialen Liebe nicht treffen.

Was ist nun das Subjekt der Liebe, was ihr Gegenstand? In welcher Relation stehen Subjekt und Objekt zueinander? Genauer – was für ein Beziehungskomplex liegt hier vor? Subjekt der Liebe ist natürlich jeder Mensch, der Glied einer Gemeinschaft ist oder in engen Beziehungen mit anderen Menschen lebt. Doch fragt man sich, ob und in welcher Bedeutung der Mensch auch Objekt der Liebe (Mitmensch) ist und auf welche Weise wir den Mitmenschen lieben können, ist er doch Person und kann in der Ordnung der menschlichen Relationen nicht als Gegenstand, als Ding, das wir als Mittel für unsere Vervollkommnung »verwerten«, behandelt werden.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir daran festhalten, daß der Mensch ein zweifaches Verhältnis zum Gut haben kann. Er kann nach dem Gut trachten, weil es »Verbrauchsgegenstand«, d. h. Mittel ist, mit dessen Hilfe er ein anderes Gut zu erreichen sucht, er strebt es also an, weil er Gefallen hat an anderen Gütern. Der Mensch kann aber auch nach einem Gut streben, weil es ihm »an sich« gefällt. Der normale Mensch braucht Geld, um mit seiner Hilfe andere Güter zu erwerben, der Geizhals dagegen hat Gefallen am Geld »an sich«, sammelt es also, um es zu besitzen. Kurz gesagt, wir können nach dem Gut streben, um es zu besitzen, aber auch, damit es da sei, wobei wir jenes »sein« durch den Anteil an höheren Gütern erreichen, die wir mit uns integrieren, mit denen wir uns quasi identifizieren, so daß sie ein Teil unserer Persönlichkeit werden. Nur die letztgenannte Art menschlichen Strebens bezeichnen wir mit Liebe.

Wie aber ist eine Identifizierung mit einer zweiten Person möglich, wenn Person-sein Eigenständigkeit (Besonderheit) voraussetzt? Liebe zum Gut bedeutet ein derartiges Gefallen an ihm, daß wir nach einer Ähnlichwer-

¹⁸ »Caritas vero socialis quasi anima esse debet huius ordinis«, *Pius XI.*, Enzyklika *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931), 206.

¹⁹ »Cum societas nihil esse aliud videtur, quam adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum«. *Thomas von Aquin*, *Contra imp. Dei cultum et relig.*, c. 8; *Józef Majka*, *Spoleczna natura człowieka a istota społeczeństwa* (Die Sozialnatur des Menschen und das Wesen der Gesellschaft), in: *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 6 (1959) 279 ff.

ding mit dem Gut durch Teilhabe an ihm streben. Jede Person, insbesondere jede menschliche Person, ist ein Gut, das weder Gebrauchsgegenstand noch Beherrschungsobjekt sein kann; es kann nur Gegenstand des Gefallens mit der Tendenz der Ähnlichwerdung sein. Das angestrebte Ding ist hier nicht die Person, sondern das Gut, das sie repräsentiert oder das Gut, das wir für sie und für uns zugleich ersehen. Liebe beruht hier auf dem Streben, mit anderen am Gut teilzuhaben.

Hier ist der Ansatzpunkt für die Frage nach der besonderen Rolle, die das Gemeinwohl für die soziale Liebe hat. Wenn das Streben nach dem als Wert, als Mittel der Persönlichkeitsbildung aufgefaßten Gut ein wesentliches Element des geistigen Seins des Vernunftwesens darstellt, so ist ein vom Menschen angestrebter Komplex von Gütern quasi Vorbild, Substanz seines Menschseins und bleibt seiner Persönlichkeitsbildung gegenüber in einem Verhältnis der Transzendenz. Dieser Güterkomplex offenbart sich jedem von uns als Wert und das nicht nur in bezug auf unser, sondern auf jedes Menschtum, daher fassen wir es in der Perspektive der Mitteilhabe auf²⁰. Dieses Ideal kann einen immer reicheren Gehalt gewinnen, doch selbst in seiner simplifizierten Form beinhaltet es Bezüge zu absoluten Werten, impliziert eine überzeitliche Reflexion des Gutes, das den Menschen auf eine höhere Seinsstufe erhebt, enthält die erste Spur der transzendentalen Teilhabe.

Unser praktisches Verhältnis zum Gemeinwohl, unser Kraftaufwand bei seiner Verwirklichung, bildet die überzeitliche Faszination für das Gut, an dem wir mit teilhaben möchten, um mehr zu sein. Mit anderen Worten, wir streben nicht nur nach dem Gut, um irgendeinen aktuellen Bedarf zu befriedigen; wir geben uns vielmehr Mühe, damit sowohl wir als auch die anderen zu vollkommeneren Menschen heranreifen. Ein derartiges Bemühen, eine solche Haltung ist ein Liebesakt, er enthält nicht nur den Bezug zu anderen Menschen als Menschen, sondern auch einen solchen Bezug, der aus der (wenn auch unvollkommenen) Reflexion eines absoluten Gutes der Humanitas entspringt. Darunter verstehen wir ein derartiges Gut, für das sich der Mensch als Vernunftwesen aufschließt oder – anders gesagt – ein Gut, das das Ziel, die Vollendung unseres menschlichen Gefallens darstellt. Jede Liebe zu der geliebten Person enthält übrigens diese Elemente.

Diese Überlegungen führen uns an den Charakter des ersten Liebesaktes, d. h. der elementaren Ausrichtung des Menschen auf den Menschen oder

²⁰ *Jan Krucina*, *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie* (Gemeinwohl. Theorie und Praxis), Wrocław 1972, 65 ff.

auf das Gemeinwohl heran. Ist dies als Äußerung der natürlichen zwischenmenschlichen Solidarität (in einer besonderen christlichen, nicht aber solidaristischen Auffassung) zu werten, oder ist dies schon ein religiöser, also ein übernatürlicher Akt? Angesichts der bisherigen Betrachtungen wird diese komplizierte Frage leichter zu beantworten sein. Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß jede dem Gemeinwohl gegenüber angenommene aktive Haltung zumindest für zwei Personen (Gefallen an diesem Gut, Streben nach Mitbeteiligung, aus unmittelbarem Nutzen entspringendes Opfer) eine christliche Haltung ist, den Bezug auf das höchste Gut und auf den in der Perspektive dieses Gutes gesehenen Mitmenschen impliziert; sie ist also ein Akt der Ehrfurcht vor Gott und der Nächstenliebe in der christlichen Auffassung dieser Formeln. Dies ist für den ontischen Charakter dieses Aktes ausschlaggebend, und es würde von einem sehr engen theologischen Denken zeugen, wenn wir hier dem Gnadenwirken irgendwelche Grenzen und Schranken setzen wollten, um so mehr als die Ur Liebe, von der hier die Rede ist, erst im Lichte der gesamten christlichen Lehre und der Lebenspraxis des heiligen Volkes Gottes eine ungemaine Bereicherung und Vollendung erfährt. Es ist stets die eine Liebe, eine Liebe, durch die wir ein volles Ja zu Gott aussprechen und durch die wir nach der Teilhabe an anderen Schätzen seiner Güte streben.

Zu beantworten ist noch die Frage über Arten und Mittel praktischer Verwirklichung einer so aufgefaßten Liebe. Das geistige Sein und die Entfaltung des Vernunftwesens vollzieht sich nicht nur und auch nicht in erster Linie durch eine intentionale Hinordnung auf Gott, sondern in allen Formen seines Wirkens, falls dieses die Bedingungen des Liebesaktes erfüllt, d. h. falls es sich in der Perspektive des menschlichen Gutes vollzieht und hier tatsächlich Liebe der Motor des Handelns ist. Nicht die sogenannten guten Intentionen sind damit gemeint, sondern das rationale Bewußtsein, überzeitliches Gut zu verwirklichen, d. h. die Auswirkung des Gutes als berechtigt wahrzunehmen.

Liebe wird damit zur Triebkraft, zum Motor und zur Grundlage menschlichen Wirkens, zur Quelle seiner Dynamik und zur Verwirklichungsform von menschlichen Zielen, d. h. menschlicher Vollkommenheit. Der Mensch kann sein Menschsein nicht anders entfalten als nur durch Liebe. Es ist also unrichtig zu behaupten, daß Liebe dort beginnt, wo Gerechtigkeit aufhört. Alles menschliche Handeln, wenn es wirklich menschlich ist und wenn es uns auf ein immer höheres Niveau unseres Menschseins erheben und aus der Determination des Materiellen herausreißen soll, muß aus Liebe entspringen. Selbst das wirtschaftliche Wirken des Menschen soll, so paradox es klingen mag, von Liebe eingegeben und getragen sein.

Kann aber Liebe die Grenzen der Gerechtigkeit so überschreiten, daß der Mensch mehr von sich gibt als er, vom Gerechtigkeitsempfinden geleitet, zu geben verpflichtet ist? Rechtfertigt die Dynamik der Liebe ein solches Handeln? Wenn sich dieses in den Grenzen der Rationalität unseres Endziels bewegt, wenn also das Wirken dem zu erreichenden Endziel nicht zuwiderläuft, den Weg seiner Verwirklichung quasi verkürzt, dann ist dieses Handeln zweifellos gerechtfertigt. Darauf beruht eben jene besondere, außerordentliche Dynamik der Liebe; sie ist ein mächtiger Faktor des moralischen Fortschritts und vermag irgendwie das gesellschaftliche Leben der Menschen zu revolutionieren. Es ist die Dynamik des Opfers, die weitere Beschleunigung des moralischen Fortschritts, die sich auf völlig anderen Prinzipien des Rationalen, und zwar auf der Zweckmäßigkeit der Opferbereitschaft, aufbaut.

Die praktische Verwirklichung der Liebe erörternd, darf das Problem der zwischenmenschlichen Konflikte nicht unberührt bleiben. Sehr oft werden nämlich der sozialen Liebe die gesellschaftlichen Konflikte entgegengesetzt, weil man meint, daß sie einfach ein Gegenmittel gegen die Entstehung von gesellschaftlichen Spannungen sei. Eine von Liebe gelenkte Gesellschaft wäre dieser Auffassung nach spannungsfrei, und jeder, der sich im gesellschaftlichen Leben vom Prinzip der Liebe leiten läßt, soll – so wird behauptet – den Spannungen mit anderen Menschen um jeden Preis aus dem Wege gehen.

Einem solchen Standpunkt wird die These vom gesellschaftlichen, schöpferischen Konfliktcharakter, von der Notwendigkeit der sich verschärfenden gesellschaftlichen Widersprüche und des Klassenkampfes mit der Begründung gegenübergestellt, daß ein gesellschaftlicher Fortschritt nur auf diesem Wege erreicht und die Losung von der sozialen Gerechtigkeit früher verwirklicht werden könne. Die marxistische Theorie des Klassenkampfes traf bis in die letzten Jahrzehnte hinein bei fast allen Vertretern der katholischen Sozialwissenschaften auf heftigen Widerspruch; daher wäre auch die Gegenüberstellung von Liebe und Klassenhaß, Zusammenarbeit und Konflikt ein Schema, das für beide Seiten Gültigkeit hat.

Die Entstehung der sogenannten Revolutionstheologie war der erste, wenn auch nicht unbedingt gelungene Ausbruch aus diesen Gedanken-gängen. Heute begegnet man der Frage nach den gesellschaftlichen Konflikten mit größerer Ruhe und versucht sie zu analysieren, um eine allgemeinere Konflikttheorie in christlicher Lehre und Wirksamkeit zu erarbeiten²¹. Eine in der obigen Bedeutung aufgefaßte soziale Liebe macht ein

²¹ *Heinz-Rolf Lückert*, Mit Konflikten leben lernen, in: *Diakonia* 6 (1975) 221–230.

Ausweichen vor Konflikten um jeden Preis nicht notwendig, man darf nämlich Konflikten nicht aus dem Wege gehen um den Preis der Liebe, d. h. der Suche nach dem Gut und der Teilnahme an diesem Gut mit anderen Menschen, d. h. um des sogenannten lieben Friedens willen. Liebe ist vielmehr Handhabe einer immer volleren Teilhabe am Gut und das dank der rechten Bewältigung von Konflikten. Dies gilt nicht nur für innere Konflikte, die wir ununterbrochen auszutragen haben. Wenn wir in unserem Leben Raum für die Liebe finden wollen, müssen wir nämlich liebend ständig Opfer bringen. Es gilt auch für äußere Konflikte mit anderen Menschen oder Sozialgruppen. Das Gute anstrebbend, müssen wir – ständig in Konflikte verwickelt – diese durch eine bis ans Opfer grenzende Liebe austragen und überwinden.

Gemeint sind hier natürlich solche Konflikte, die nicht aus Haß, aus der Ablehnung des Menschen entspringen, sondern aus den unterschiedlichen Zielen und Beweggründen menschlichen Tuns. Beispiele für solche Konflikte liefert sowohl das Evangelium als auch das gesamte Wirken der Kirche und der im kirchlichen Raum bestehenden christlichen Gemeinden. Konflikten um jeden Preis aus dem Wege zu gehen, würde Verzicht auf das Gute, würde Flucht vor Verpflichtungen, ein Versagen der Liebe zu Gott und zum Nächsten bedeuten. Nicht um ein an Konformismus grenzendes Vermeiden von Konflikten geht es, sondern darum, daß über ihnen die Liebe herrsche.

Die Suche nach besten Konfliktlösungen ist ein Geöffnetsein des Menschen für das Gute, ist seine Bereitschaft, trotz Schwierigkeiten und Opfer das Gute zu suchen, ist ein Geöffnetsein für den Mitmenschen. Indem wir Konflikten ausweichen, entfernen wir uns vom Mitmenschen, vor dem wir uns verschließen, oft weit mehr, als wenn wir den schwierigen Weg der Liebe in schwierigen aber fruchtbaren menschlichen Begegnungen einschlagen.

Zwei Formen sind es also, durch die der Mensch sich immer mehr vervollkommnet und sich öffnet für die höchsten Werte und menschlichen Begegnungen: Freiheit und Liebe.