



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Der Mensch als Mit-Schöpfer seiner selbst?“

Der Begriff des Mit-Schöpfers und dessen Konsequenzen für die menschliche Identität, auf Grundlage der Anthropologie Johannes Pauls II.

verfasst von / submitted by

Anton Ištuk

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, am 31.1.2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreuerin/ Betreuer: o.Univ.-Prof. Dr. Marianne Schlosser

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	9
1.1 Die Identitätskrise: Zwischen Selbstdarstellung und schöpferischen Wirken.....	10
1.2 Der Mensch als Mitwirkender der Erschaffung des Einzelmenschen bei Johannes Paul II.....	13
1.3 Die Aufgabenstellung.....	14
2. Die anthropologischen Grundlagen Johannes Pauls II: Zwischen aristotelischen Thomismus und der Phänomenologie.....	17
2.1 Die Philosophische Linie des Hylemorphismus (Aristoteles und Thomas von Aquin).....	19
2.1.1 Die Grundzüge des Hylemorphismus in der Anthropologie des Aristoteles	20
2.1.2 Die Grundzüge des Hylemorphismus in der Anthropologie Thomas von Aquins.....	23
2.2 Die Grundzüge der philosophischen Linie der Phänomenologie (Husserl).....	25
2.3 Die personale Dimension menschlicher Erkenntnis und die Komplementarität von Hylemorphismus und Phänomenologie	28
2.4 Der Mensch als einer aus phänomenologischer Sicht.....	30
2.5 Der Mensch als einer aus hylemorphistischer Sicht.....	32
3. Der Mensch als „Objekt“ und Subjekt menschlicher Mit-Erschaffung.....	35
3.1 Der Mensch als „Objekt“ menschlicher Mit-Erschaffung: Die schöpferische Bedeutung der Elternschaft für den Menschen.....	37
3.1.1 Die Vier-Ursachen-Lehre des Aristoteles und ihre Anwendung auf die Ursachen der Erschaffung des Einzelmenschen....	40
3.1.2 Die Unterscheidung zwischen causa principalis und causa instrumentalis im Hinblick auf Ursachen der Erschaffung des Einzelmenschen.....	49
3.1.3 Theorien und dogmatische Vorgaben bezüglich der Ursachen der Erschaffung des Einzelmenschen.....	51
3.1.4 Die Teilhabe an der Erschaffung des Menschen in den lehramtlichen Schreiben unter Papst Johannes Paul II.....	56
3.2 Der Mensch als Subjekt menschlicher Mit-Erschaffung: Das schöpferische Wirken des Menschen an sich selbst.....	64
3.2.1 Der klassische Begriff des „Suppositum“ und der phänomenologische Zugang zur Person unter Einbeziehung des Bewusstseinsaspektes.....	65
3.2.2 Das phänomenologische Erkennen der Person in der Tat.....	67
3.2.3 Die Zielrichtung und Begrenzung der Tat durch die Selbstteleologie des Menschen.....	70
3.2.3 Die Analyse des Dynamismus von Person und Tat mit Hilfe des Bewusstseins.....	72
3.2.4 Das Werden des Menschen in Folge seiner Existenz und seiner Wirkmacht	76
3.2.5 Die Rückwirkung der Tat auf die personale Existenz.....	78

4. Die Konsequenzen aus dem „Mit-erschaffen-sein“ (durch die Eltern) und dem „Mit-Erschaffen“ seiner selbst für die menschliche Identität.....	83
4.1 Das Ziel des Menschen aufgrund der Ursachen seiner Erschaffung.....	84
4.2 Der Mensch: gut-sein statt Güter haben.....	88
4.3 Die intransitive Dimension der Tat als Grundlage für Beziehung zu Gott und den Menschen.....	94
4.4 Die christliche Selbstverwirklichung.....	100
4.5 Implikationen zum Aspekt der menschlichen Identität: Zusammenfassung einiger anthropologischer Ergebnisse.....	103
5. Literaturverzeichnis.....	109
5.1 Primärliteratur.....	109
5.2 Sekundärliteratur.....	111

Vorwort

Das Thema der Diplomarbeit kam mir zunächst als ungelöste Frage entgegen, die während einer Vorlesung aufgeworfen wurde. Durch die nähere Beschäftigung mit dem Verhältnis von göttlicher und menschlicher Schöpferkraft zeigte sich, dass die Beantwortung dieser Frage nicht nur von theoretischer Bedeutung ist, sondern darüber Auskunft gibt, was die menschliche Identität ausmacht.

Man könnte die Grundfragen, die mit dem Diplomarbeitsthema zusammenhängen, vereinfacht folgendermaßen ausdrücken: Was von dem was mich ausmacht verdanke ich ausschließlich Gott, was verdanke ich meinen Eltern und was hängt von mir ab?

Die Frage nach der eigenen Identität, der sich die Diplomarbeit widmet, scheint mir eine der dringendsten Fragen unserer Zeit zu sein.

Ich möchte mich bei Frau Prof. Dr. Schlosser für die Betreuung der Diplomarbeit bedanken. Im persönlichen Gespräch bekam ich von ihr Unterstützung, Anregungen und Literaturhinweise, welche maßgeblich zur positiven Entwicklung dieser Arbeit beigetragen haben. Ich danke den Lektoren Pater Dr. Mag. Moses Hamm OCist und Frau Margaretha Wohlfahrth für das Korrekturlesen und die Gespräche über die Inhalte der Arbeit, woraus mir immer wieder hilfreiche Anregungen erwachsen. Außerdem gilt mein Dank auch meinem Praktikumpfarrer Herrn Dr. Markus Beranek. Dank seiner Zustimmung stand für die Erstellung der Diplomarbeit ein angemessener zeitlicher Rahmen zur Verfügung.

1. Einleitung

Bereits vor den destabilisierenden Auswirkungen der griechischen Staatsschuldenkrise, der Flüchtlingswelle und dem EU-Austritt des Vereinigten Königreichs, wurde die Situation in der europäischen Gesellschaft – in Analogie zu einem psychologischen Ausdruck – treffend als Identitätskrise¹ bezeichnet. Diese Krise artikuliert sich unter anderem durch die Mittel der modernen Kommunikation, durch welche der Mensch sich scheinbar dazu in der Lage befindet, unter Zuhilfenahme des Mediums Bild, seine eigene Identität zu entwerfen. Im Marxismus findet sich eine gewisse Parallele zu diesem aktuell beobachtbaren Phänomen. Er schreibt der Arbeit die Macht zu, eine neue menschliche Identität schaffen zu können. In der Auseinandersetzung mit dem Marxismus distanziert sich Johannes Paul II. zwar von der Schöpfungsvergessenheit des Marxismus, gleichzeitig aber bejaht er den „Vorrang des Menschen als *Subjekt* der Handlung“. Es stellt sich die Frage, in wie weit der Mensch in der Lage ist, als *Mit-Schöpfer* an der Erschaffung (*creatio continua*) seiner selbst mitzuwirken und inwieweit die Dimension der Elternschaft ein Mitwirken an der *Erschaffung des Einzelmenschen*² bedeutet. In letzteren Zusammenhang verwendet Johannes Paul II. ausdrücklich den Begriff des „*Mit-Schöpfers*“.³ Die Untersuchung der Frage nach dem Menschen als *Mit-schöpfer*, betrifft die Möglichkeiten und Grenzen des schöpferischen Potenzials des Menschen und damit den Kern seines Wesens, den er seiner *Gottesebenbildlichkeit* verdankt. Bei der Betrachtung des Menschen unter dem Aspekt des Mitwirkens an der Erschaffung des Menschen, ist die *Gottesebenbildlichkeit* der entscheidende Schlüssel, mit Hilfe dessen wichtige Aspekte der menschlichen *Identität* anschaulich werden.

1 Dieser Begriff wird in diesem Zusammenhang im allgemeinen Sprachgebrauch verwendet. Vgl. TIBI, Bassam, Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft, München, 1998. Vgl. Kapitel 1.1.

2 Dieser Terminus wird in vorliegender Arbeit verwendet um die Erschaffung des Menschen im allgemeinen (vgl. Gen 1,26-27; Gen 2,7) von der Erschaffung des Menschen im *Einzelnen* zu unterscheiden.

3 JOHANNES PAUL II., *Predigt: Pastoralreise nach St. Louis, Vereinigte Staaten von Amerika*, 27. Januar 1999, in: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/travels/1999/index.html#travels> (18.11.2016)

1.1 Die Identitätskrise: Zwischen Selbstdarstellung und schöpferischen Wirken

Das FEMtech-Forschungsprojekt imaGE 2.0 beschäftigt sich eingehender mit dem Phänomen der Selbstdarstellung bei Jugendlichen. Der Bericht zum Forschungsprojekt enthält nützliche Hinweise, die uns erlauben den Zusammenhang zwischen Identitätskrise und Selbstdarstellung genauer nachzuvollziehen.

„Das FEMtech⁴-Forschungsprojekt imaGE 2.0 beschäftigte sich 2012-2014 mit der Selbstdarstellung von Mädchen und Burschen im Internet (und hier vor allem in Sozialen Netzwerken). Das soziale Handeln der Jugendlichen im Internet und dessen Bedeutung für den Alltag verstehen zu lernen, stand im Fokus des Projekts. Insgesamt wurden dazu mit 48 österreichischen Schülerinnen und Schülern im Alter von 14-17 Jahren qualitative Gruppendiskussionen geführt.“⁵

Eine Beobachtung des Forschungsprojekts ist, dass viele Jugendliche Bilder von sich entwarfen, mit denen sie sich identifizierten. Nicht selten inszenierten sie mittels dieser Bilder eine Schein-Wirklichkeit.⁶

Die durch die Smartphone-Nutzung bedingte Omnipräsenz von Bildern aus dem Internet und sozialen Netzwerken fördert eine Verbildlichung in der Wahrnehmung und im Denken. Zugleich ist die Speicherung großer Mengen von Bildern und deren Verbreitung technisch leichter denn je. Es gibt eine Vielzahl von Einflüssen, die in Summe einen Trend zur Inszenierung von Einzelpersonen begünstigen. Was macht diese Inszenierung durch Bilder mit dem Menschen und welche menschlichen Sehnsüchte sind der Nährboden für diesen starken Trend? Ist es nicht viel einfacher und befriedigender, unmittelbar mit seiner Wirklichkeit und den Menschen in seiner Umgebung zu interagieren?

4 FEMtech – Frauen in Forschung und Technologie – ist ein Förderungsprogramm des Bundesministeriums für Verkehr, Innovation und Technologie.

5 BÜRO FÜR NACHHALTIGE KOMPETENZ, Bericht zum Forschungsprojekt „imaGE 2.0. Selbstdarstellung und Image-Management von weiblichen und männlichen Jugendlichen in digitalen Medien“, in: <http://www.selbstdarstellung.at> (17.11.2016)

6 Ebd.

Durch die Wahl des Mediums Bild entfällt schließlich der weit größte Anteil der persönlichen Kommunikation, welcher mit Hilfe von Mimik, Gestik und Stimme vermittelt wird.

Der Philosoph Gernoth Böhme behauptet in seiner *Theorie des Bildes*, in gewisser Hinsicht das Gegenteil: Die Verbildlichung hätte sogar eine „Steigerung von Wirklichkeit“ zur Folge.

„Im Bild tritt die Realität mehr aus sich heraus, wird bestimmter, entschiedener, prägnanter und in diesem Sinne auch wirklicher. Sie wird erst im Bild eigentlich etwas Bestimmtes aus der Fülle der mannigfaltigen Möglichkeit, in denen sie sich zeigen kann und die zunächst unbestimmt und diffus bleiben; sie wird erst im Bild eigentlich wirklich. In diesem Sinne kann man sagen, dass in der Tat die Wirklichkeit der Realität den Bildern geschuldet ist. Das unstillbare Begehren nach Bildern, von dem wir getrieben sind, erweist sich als ein Bedürfnis nach Wirklichkeit.“⁷

Durch eine inflationäre Übermittlung von Bildern, die Personen und Ereignisse abbilden, wird also beabsichtigt, ein Bedürfnis nach Wirklichkeit zu stillen. Mit Hilfe des Bildes wird eine Wirklichkeit bestimmt und ein Zugang zu einer bestimmten Wirklichkeit angeboten. Nach dem Medienpsychologen Daniel Salber ist das höchste „Ziel in dieser virtuellen Welt[,] [...] soziale Beziehungen zu kontrollieren.“⁸ Durch eine gezielte Erzeugung und Auswahl der vermittelten Bilder, wird kontrolliert Identität zum Ausdruck gebracht bzw. „konsumiert“.

Durch den Verlust von traditionellen Bezugssystemen und durch äußere Einflüsse befindet sich die heutige Gesellschaft in einer Identitätskrise. Die in den letzten Jahrzehnten gestiegene Mobilität und stärker geforderte Flexibilität auf dem Arbeitsmarkt bewirkt eine Entwurzelung aus lokalen sozialen Netzwerken. Durch die Schwächung der Familie und die Pluralität der Formen familiärer Gemeinschaft, brechen für zuverlässig erachtete Rollenbilder weg. Durch eine geringer werdende familiärere und lokale Identifikation, wächst das Bedürfnis, sich der eigenen Identität zu vergewissern.

7 BÖHME, Gernot, *Theorie des Bildes*, München, 2004, 92.

8 BETHKE, Hannah und GROSSARTH, Jan: Du sollst dir kein Bild von dir machen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (2016), Nr. 169, 16.

Der massenhafte Zuzug von Flüchtlingen fremden Aussehens und fremder Sprache, die in der Regel familiär und religiös gebunden sind, verstärkt zudem noch die Frage nach der eigenen Identität. Gleichzeitig ist es in den letzten Jahrzehnten leichter geworden, den eigenen Lebensentwurf frei zu wählen, womit eine enorme Vielfalt persönlicher Entfaltungsmöglichkeiten einhergeht. Bei einer steigenden Notwendigkeit zur Vergewisserung der eigenen Identität, wird durch die Vielzahl der Möglichkeiten die bewusste Wahl des eigenen Weges zur Entfaltung der Identität anspruchsvoller. Jugendliche, die auf Grund ihrer hormonell angeregten starken geistigen, psychischen und physischen Entwicklung ohnehin einer ständigen Veränderung ausgesetzt sind, sind von den genannten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen besonders betroffen.

Vor diesem Hintergrund ist es plausibel, dass Bilder von vielen Jugendlichen dazu verwendet wurden, dem sich in Entwicklung befindenden Selbstbild Ausdruck zu verleihen. Indem sie Bilder von sich erzeugten oder durch Bilder Ereignisse sowie Personen mit sich in Verbindung setzten, haben sie gewissermaßen das eigene Profil geschärft; oder anders gesagt, sie entwarfen sich selbst neu im Bild. Es drängt sich eine grundsätzliche und kritische Frage auf: Handelt es sich bei diesem Phänomen eher um einen authentischen Ausdruck der Person oder birgt der Wunsch etwas für andere Menschen darzustellen die Gefahr einer *Entfremdung*⁹ des Menschen in sich?

9 „[D]er Begriff der Entfremdung, der im 19. Jahrhundert in die Philosophie eingeführt und durch Marx aufgenommen wurde [ist] ... kein Begriff, der völlig klar und inhaltlich umfassend bestimmt ist. Nach der Meinung der marxistischen Philosophie wird der Mensch durch seine eigene Produktion entfremdet; [...] Dies führt zu der Schlussfolgerung, dass es ausreicht die Welt auf der Ebene der Produkte zu verändern [...] und das Zeitalter der Entfremdung würde enden, und es käme das *Reich der Freiheit* bzw. Der umfassenden Selbstverwirklichung für einen jeden und alle.“ WOJTYLA, Karol, Teilhabe oder Entfremdung?, in: NISSING, Hanns-Georg, Wer ist der Mensch?, München, 2011. 105. (=WidM)
In vorliegender Arbeit umfasst der Begriff „all das, was dem Menschen den Vollzug seiner selbst begrenzt und unmöglich macht.“, Ebd.

1.2 Der Mensch als Mitwirkender der Erschaffung des Einzelmenschen bei Johannes Paul II.

Die Idee sich nach seinem eigenen Bild zu formen, ist auch in der Philosophie präsent. Für Giovanni Pico dell Mirandola 1494 ist der Mensch sein „eigener, gleichsam freier, unumschränkter Baumeister“, der sich nach einer selbst „gewählten Form“ aufbaut und gestaltet. Der Mensch sei dazu in der Lage seinen Wunsch zu erfüllen: das „zu sein was er will.“ Die verschiedensten „Lebenskeime“, die in ihn hinein gelegt wurden, könnten in ihm verschieden Früchte tragen „je nachdem wie er sie pflegt“. So könne er nach der Art eines „Chamäleon[s]“ als Wesen „wechselnder Natur“ unterschiedliche Formen annehmen und nach der Art des „Proteus“ vielgestaltig auftreten.¹⁰

Diese selbst-schöpferische Kraft wird bei Marx mit dem Begriff der Arbeit beschrieben. „Anschließend an die Auffassung der Arbeit in der Phänomenologie des Geistes von Hegel stellt Marx die Arbeit in den Manuskripten explizit als »das Wesen, als das sich bewährende Wesen d[es] Menschen« dar, durch das »die Selbsterzeugung d[es] Menschen« durchgeführt wird.“¹¹

Johannes Paul II. kritisiert die marxistische „These, nach der die Arbeit den Menschen erschafft, ihm sozusagen den Anfang gibt.“¹² Gleichzeitig bejaht er – ausgehend von der „Basis unmittelbarer Evidenz“ – den „Vorrang des Menschen als *Subjekt* der Handlung. [...] Arbeit oder menschliche Praxis sind nur möglich, sofern der Mensch bereits *existiert: operari sequitur esse* (Das Handeln folgt dem Sein)“.¹³

10 DELLA MIRANDOLA, Pico, Oratio, in:

http://www.willensbekundung.net/Assets/PDF_Dateien/Mirandola_Wuerde_des_Menschen.pdf
(18.11.16)

11 HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1807): Phänomenologie des Geistes, in: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Georg Wilhelm Friedrich Hegel Gesammelte Werke, Düsseldorf, 1980, Bd. 9., 404f, 574.

Zitatnachweis bei KNOW, Jeong- Im, Zur ökologischen Vergesellschaftung bei Marx, in
http://www.diss.fu-berlin.de/diss/receive/FUDISS_thesis_00000002352 (18.11.16)

12 MARX, Karl, „Thesen zu Feuerbach“, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin 1956-1990, 5 und 533.
Vgl. T.M.Jaroszewski, Osobwosc i wspolnota [Personalität und Gemeinschaft], Warschau 1970, 39.
Zitatnachweis bei WidM 78.

13 Ebd.

„Was auch immer der Mensch in seiner Tat macht, welchen Wirkungen oder Produkten“ er auch immer ihren Anfang gibt, immer *macht* er zugleich „in ihnen sich selbst“ [...] Er bringt sich selbst zum Ausdruck, er gestaltet sich selbst, er „erschafft“ sich selbst. [] Indem er handelt, *aktualisiert* bzw. vollzieht er sich selbst: Er bringt zu einer – natürlich – unvollständigen Fülle (*actus*), was und wer er der Möglichkeit nach (in *potentia*) ist.“¹⁴

Johannes Paul II. geht wie auch der Marxismus von einer *Selbstteleologie des Menschen* aus, insofern die *Aktualisierung* des Menschen im *actus*, die *Verwirklichung* seines Wesens bedeutet. Im Gegensatz zu der *Selbsterzeugung* bei Marx, ist in die *Selbstbestimmung* bei Johannes Paul II. gebunden an eine *Teleologie* des Menschen, welche die Voraussetzung für *Selbstteleologie* ist.¹⁵ Denn *τέλος* bedeutet „nicht nur *Ziel*, sondern auch *Grenze*.“¹⁶ „Der Mensch wird nicht unabhängig von all den Werten, denen sich die Wahl und dieses Wollen zuwenden, zur Grenze der *Selbstbestimmung*, zur Grenze seiner Wahl und seines Wollens.“¹⁷ Auf diese Weise wird die spezifisch menschliche Handlung „als ein Wollen und Wählen des „wahren Guten“ gestaltet.“¹⁸

1.3 Die Aufgabenstellung

Der Mensch ist also in der Lage schöpferisch an der Erschaffung des Menschen mitzuwirken. Das ist in erster Linie auf Grund der *Selbstbestimmung* der Fall. In diesem Sinne partizipiert der Mensch gewissermaßen an seiner eigenen von Gott gewirkten *creatio continua*.

Gleichzeitig bezeichnet Johannes Paul II. den Menschen als „*Mit-Schöpfer*“ im Sinne der Elternschaft. Die Hauptaufgabe der Eltern ist es „einander Liebe zu schenken [und] zusammen mit Gott *Mit-Schöpfer* menschlichen Lebens zu sein und die Liebe Gottes an ihre Kinder weiterzugeben.“¹⁹

14 WOJTYLA, Karol, Teilhabe oder Entfremdung?, in: WidM, 97.

15 WOJTYLA, Karol, Die Person: Subjekt und Gemeinschaft, in: WidM 129.

16 WOJTYLA, Karol, Die Transzendenz der Person in der Tat, in: WidM 45.

17 Ebd.

18 WOJTYLA, Karol, Die Person: Subjekt und Gemeinschaft, in: WidM 128.

19 JOHANNES, PAUL II., *Predigt: Pastoralreise nach St. Louis, Vereinigte Staaten von Amerika*, 27. Januar 1999, in: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/travels/1999/index.html#travels> (18.11.2016)

Das schöpferische Mitwirken an der Erschaffung des Menschen wird in vorliegender Arbeit aus der Perspektive des „Ich's“ untersucht. Rückwirkungen des menschlichen Tuns auf sich selbst oder andere Menschen durch die Beziehung zum „Du“ und durch die Beziehung im „Wir“ (zum Beispiel innerhalb der *Gemeinschaft*) werden zwar mit einbezogen, aber nicht detailliert untersucht.

Die Beziehung zum „Du“ und die Beziehung im „Wir“ sind zwar nicht auf die Ebene des „Ich's“ rückführbar²⁰, trotzdem ist die *Gemeinschaft* „akzidentell im Verhältnis zu jedem Einzelnen und zu allen zusammen“²¹ zu sehen. Eine genaue Untersuchung des Aspekts der *Gemeinschaft* würde über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgehen.

Im Fokus des Interesses dieser Arbeit steht der Mensch als Mitwirkender bzw. Geschaffener bei der *Erschaffung des Einzelmenschen* und als Mitwirkender bei der *creatio continua* mittels der *Selbstbestimmung* im Denken Johannes Pauls II.. Auf Grund der phänomenologisch hergeleiteten *Selbstbestimmung*²² der eigenen Person wird das aristotelisch-thomistische Verständnis der menschlichen Natur, deren Potenz in den Akt überführt wird, erweitert durch ein dynamisches Rückwirken der menschlichen Handlungen auf das menschliche Wesen. Im Wesentlichen folgt diese Arbeit dabei dem Hauptwerk Johannes Pauls II. *Person und Tat*, bezieht aber zudem einige von *Hanns-Georg Nissing* übersetzte anthropologische Aufsätze Karol Wojtylas ein, die einen kompakten Überblick über seine philosophische Anthropologie bieten.

Auf Grundlage der Anthropologie Johannes Pauls II. ist zu untersuchen in wieweit der Mensch „Objekt“ und *Subjekt* der Erschaffung des Menschen ist und inwieweit die Vorstellung von der Selbst-Erschaffung bereits eine *Entfremdung* der eigenen Natur bedeutet.

Die schöpferischen Möglichkeiten und Grenzen des Menschen, die ihm auf Grund seiner *Gottesebenbildlichkeit* gegeben sind, hängen entscheidend mit seiner *Identität* zusammen. Deswegen bilden die vorhergehenden Schritte die Grundlage dafür, Ableitungen für die *Identität* des Menschen zu treffen, dessen technische Hilfsmittel zum schöpferischen Wirken enorm zugenommen haben.

20 NISSING, LXII.

21 WOJTYLA, Karol, *Subjekt und Gemeinschaft*, in: WidM 133.

22 Vgl. WOJTYLA, Karol, *Die personale Struktur der Selbstbestimmung*, in: WidM 13.

2. Die anthropologischen Grundlagen Johannes Pauls II: *Zwischen aristotelischen Thomismus und der Phänomenologie*

„Bei aller Ursprünglichkeit ist jedes Denken abhängig von Quellen und Einflüssen. Kein Denker beginnt völlig voraussetzungslos. Karol Wojtyła selbst hat seine Überlegungen der «moderne[n] Denkströmung des philosophischen Personalismus»²³ zugeordnet und seinen «persönliche[n] philosophische[n] Standort» zwischen zwei Polen situiert: «zwischen aristotelischen Thomismus und der Phänomenologie»²⁴.

Von der thomistischen Theologie her kommend, veränderte die Beschäftigung mit *Max Schelers* „*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*“ grundlegend seine Weise, klassische metaphysische „Konzepte zu verstehen“. „Schelers Analyse der Wesensschau menschlicher Moralität“ inspirierte Karol Wojtyła zu einer eingehenden Beschäftigung mit dem *actus humanus* und dem *voluntarium*; mit „Kategorien, die in gewissem Maße an der Basis der Anthropologie und Ethik des Hl. Thomas von Aquin stehen.“²⁵

Der aristotelische Thomismus, ist damit gewissermaßen der Ausgangspunkt für die phänomenologischen Untersuchungen Wojtyłas. Um die anthropologischen Überlegungen Wojtyłas nachzuvollziehen, gilt es sich zunächst mit dem thomistischen Koordinatensystem seiner Anthropologie auseinanderzusetzen.

23 JOHANNES PAUL II., *Geschenk und Geheimnis* (Anm.4.), 98 – Für einen Überblick über den Personalismus und seine Geschichte vgl. J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie: ihre Geschichte, ihre Aspekte*, Freiburg/Br. - München 1970; M.Theunissen u.a. [Art.] "Personalismus", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. J. Ritter u.a., Bd.7, Darmstadt 1989, 338-341.
Zitatnachweis bei WidM XII.

24 NISSING, XII.

JOHANNES PAUL II., *Auf, lasst uns gehen!* (Anm. 4), 98. Zitatnachweis bei WidM XII.

25 WOJTYŁA, Karol, *Der intentionale Akt und die menschliche Tat – oder Tat und Erfahrung* in: WidM, 35.

Die thomistische Anthropologie steht auf dem Fundament des aristotelischen Hylemorphismus und der aristotelischen Seelenlehre. Diese sieht eine Unterscheidung zwischen unbelebten und belebten Körpern vor. Das Lebensprinzip des belebten Körpers ist die „Seele“. Die *Seele* des Menschen bei Aristoteles stellt damit keinen von *Subjektivität* gekennzeichneten personalistischen Seelenbegriff da, sondern beschreibt die ontologischen Strukturen des menschlichen Wesens.

Der *Hylemorphismus* ist sozusagen das philosophische Werkzeug zum aristotelischen Seelenbegriff, wonach jedes körperlich *Seiende* durch die Seinsprinzipien Form und Materie bestimmt wird.

„Dabei stehen im Verständnis des Thomas Form und Materie im Verhältnis von Akt und Potenz zueinander. Das bedeutet: Die Form ist das Prinzip der Bestimmung, welches einem nur in Möglichkeit Existierenden Aktualität oder Wirklichkeit verleiht. Entsprechend ist Materie das Prinzip der Bestimmbarkeit oder der Potentialität. Die Materie stellt das Substrat oder Subjekt, also das *Darunterliegende* des Wandels von Potentialität zu Aktualität dar; sie ist somit die Voraussetzung dafür, dass es überhaupt Veränderung, Entstehen und Vergehen gibt.“²⁶

Der aristotelische Begriff des *actus* wird bei Thomas von Aquin aufgegriffen und ist unter dem Aspekt spezifisch menschlichen Handelns in der thomistischen Anthropologie von Bedeutung. Der *actus humanus* hat bei Johannes Paul II. eine Schlüsselrolle und wird in *Tat und Person* einer eingehenden phänomenologischen Analyse unterzogen.

Die zweite Säule der Anthropologie Johannes Pauls II. ist der *Personalismus* unter dem Einfluss der philosophischen Strömung der *Phänomenologie*.²⁷ Im Gegensatz zum analytisch-deskriptiven Charakter der aristotelisch-thomistischen Philosophie geht es bei der Phänomenologie nicht darum eine Sache auf eine andere zurückzuführen, sondern „»darum, der Sache mit Ehrfurcht und Liebe gegenüber zu treten«,“²⁸ „d.h. eine streng sachbezogene, unvoreingenommene Haltung einzunehmen“ und im dem „schlicht Gegebene[n]“ – dem Phänomen – der „Sache selbst“ zu begegnen.²⁹

26 WOJTYLA, Karol, Der intentionale Akt und die menschliche Tat – oder Tat und Erfahrung in: WidM, 35.

27 Nissing, XIV.

28 Zitiert nach LThK 8, METZGER, W., Psychologie, Darmstadt 1954, 12.

29 FRESE, Jürgen, Art. Phänomenologie, in: LThK 8 (1963) 433.

Bei dem Begründer der Phänomenologie, Edmund Husserl (1859 – 1938), wird die Frage, ob den „Phänomenen ein Korrelat in einer transzendenten Wirklichkeit entspricht“³⁰, bewusst ausgeklammert. Johannes Paul II. geht hingegen grundsätzlich von einer Übereinstimmung von *Erfahrung* und *Wirklichkeit* aus und steht damit in der erkenntnistheoretischen Linie der Phänomenologie Schelers.³¹ Somit stellt die Erfahrung als Grundlage von Erkenntnis, auch wenn eine unterschiedliche Art von Erfahrung gemeint ist, die gemeinsame Basis der aristotelisch-thomistischen und der personalistischen Linie des Denkens Johannes Pauls II. dar.

Bei Johannes Paul II. ist der Mensch von seiner personalen Ganzheit her zu verstehen. Er ist *Einer* und nicht etwas in Teile Zerlegbares.

Dies ist zum einen begründet durch einen thomistischen Hylemorphismus, der Leib und Seele als verschiedene Dimensionen der Person und nicht als „Teile“ versteht. Zum anderen beruht die Vorstellung Johannes Pauls II. von der Einheit der menschlichen Person auf einer phänomenologischen Analyse. Indem sie verschiedene Aspekte der menschlichen *Subjektivität* hervorbringt, ermöglicht sie, den vermittelnden Prozess, der zur Einheit menschlicher Erfahrung bzw. menschlichen Handelns führt, näher zu beschreiben.

2.1 Die Philosophische Linie des Hylemorphismus (Aristoteles und Thomas von Aquin)

Die Begriffe *ύλη* (Materie) und *μορφή* (Form) gehen auf die antike griechische Philosophie zurück und werden von Thomas von Aquin über Aristoteles rezipiert³². Der Hylemorphismus ist gewissermaßen das philosophische Werkzeug, mit dem sich der aristotelische Seelenbegriff bestimmen lässt.

30 FRESE, Jürgen, Art. Phänomenologie, in: LThK 8 (1963) 433.

31 NISSING, XVI.

32 Den Stand der Forschung zur Aristoteles-Rezeption des Thomas von Aquin darzulegen, würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen.

Mit Hilfe der aristotelischen Philosophie wurde in der Scholastik das theologische Wissen der damaligen Zeit systematisiert, wobei die Philosophie und deren Begriffe weiterentwickelt wurden. Die Weiterentwicklung der aristotelischen Begriffe zu beschreiben, geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Gleichwohl werden ausgehend von der aristotelischen Schrift *Περὶ ψυχῆς* und der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin, Grundzüge der Anthropologien erarbeitet, die gewissermaßen als Hintergrundfolien für die personalistische Anthropologie Johannes Pauls II. dienen.

Der Hylemorphismus findet Anwendung in der Anthropologie, indem Leib und Seele als unterschiedliche Aspekte menschlichen *Seins* veranschaulicht werden, ohne sie als losgelöste Teile zu betrachten. Die gegenständliche Art der hylemorphistischen Analyse, ist nicht geeignet, um die personale Wirklichkeit des Menschen umfassend zu beschreiben, bringt aber vielfältige Aspekte des menschlichen *Seins* hervor, welche sich in eine personalistische Anthropologie integrieren lassen.

2.1.1 Die Grundzüge des Hylemorphismus in der Anthropologie des Aristoteles

Die Frage nach dem *Sein* einer Sache τί ἐστὶν und der οὐσία (Wesen) ist der Angelpunkt der aristotelischen Philosophie. Der Mensch ist *Leib* und *Seele*. Die *Seele* ist die eigentümliche Gestalt (εἶδος³³) sowie die Wesensform (μορφή³⁴) des Leibes³⁵ und liegt also dem Leib zu Grunde. Sie ist aber nicht mit ihm identisch, weil er nicht zu dem gehört, „was von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird, sondern ist vielmehr selbst gewissermaßen etwas Zugrundeliegendes“³⁶ (Substrat/ὑποκείμενον).

33 Entspricht dem Begriff der *Wesensbestimmung*

34 „Unter der Form aber verstehe ich das begriffliche Wesen und die ursprüngliche Substanz.“
Metaphysik, 93.

35 ARISTOTELES, *Über die Seele*, Stuttgart, 2011, 35.

36 *Über die Seele*, 59.

„Es muss also die Seele Substanz (οὐσία) sein im Sinne von Form³⁷ eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben besitzt. Die Substanz ist aber vollendete Wirklichkeit eines so beschaffenen Körpers.“³⁸

Aufgrund dieser Beschaffenheit sei es nach Aristoteles nicht sinnvoll, nach der Einheit von *Leib* und *Seele* zu fragen, „wie man ja auch nicht fragt, ob das Wachs und die (in ihm eingeprägte) Form oder generell die Materie und das, wovon es jeweils die Materie ist, eins sind.“³⁹ Es handle sich vielmehr um verschiedene Dimensionen des Menschen, die es erlauben, den Menschen unter verschiedenen Aspekten zu betrachten, aber nicht um unterschiedliche Teile, die einer sekundären Einheit bedürften. Die *Seele* ist das „Wesens-Was“⁴⁰ des *Leibes*, wie das Sehvermögen das „Wesens-Was“ des Auges ist.⁴¹

Die Seele ist zugleich „Ursache und Prinzip des lebenden Körpers. Die Begriffe *Ursache* und *Prinzip* haben vielfache Bedeutung; genauso ist die Seele Ursache in dreifach unterschiedener Weise: Denn sie ist das Woher der Bewegung und Endzweck; ebenso ist die Seele auch als Wesen der beseelten Körper Ursache. Dass sie es als Wesen ist, ist klar. Denn das Wesen ist für alles die Seinsursache. Das Leben ist für die Lebewesen das Sein, Ursache und Prinzip davon aber ist die Seele. Ferner ist sie vollendete Wirklichkeit die Bestimmung des potenziell Seienden. Klar ist, dass die Seele auch Ursache als Endzweck ist. Wie nämlich die Tätigkeit des Geistes einen Zweck hat, genauso ist es auch in der Natur, auch sie hat einen solchen. Dieser Endzweck aber ist bei den Lebewesen naturgemäß die Seele. [...] Der Zweck aber hat eine doppelte Bedeutung: Als Wozu und als Womit. Aber auch das erste Woher der Bewegung im Raume ist die Seele.“⁴²

Den rationalen Teil der Seele⁴³, der Ursache für das Denken (Überlegungen und Annahmen) ist, nennt Aristoteles νοῦς (Geist).⁴⁴ „Er muss der Möglichkeit nach sein wie die Form, ohne dass er mit ihr identisch ist.“⁴⁵

37 Hier wurde εἶδος mit *Form* übersetzt und nicht mit *Gestalt* (vgl. Seite 35). Die Begriffe gehen im griechischen Original in ihrer Bedeutung manchmal in einander über.

38 ARISTOTELES, *Über die Seele*, Stuttgart, 2011, 59.

39 Ebd., 61.

40 Ebd., τὸ τί ἦν εἶναι

41 Ebd.

42 Ebd., 77.

43 Es werden verschiedene Arten von Lebensprinzipien unterschieden: Die Menschenseele besitzt wie Pflanzen und Tiere einen *vegetativen* Seelenteil (Ernährung) und hat mit der Tierseele den *sensitiven* Seelenteil (zumindest Tastsinn) gemein, von der sie sich durch ihren *rationalen* Seelenteil (Denken) unterscheidet.

44 Ebd., 149.

45 Ebd.

Die *Formen* werden in der Denkseele im Erkenntnisprozess also nicht *verwirklicht* sondern sind nur der *Möglichkeit* nach vorhanden.⁴⁶ Der Geist selber wird weiter unterteilt in den Teil, der *alles wird* (der *Möglichkeit* nach) und den Teil, der *alles hervorbringt*⁴⁷, „indem er seinem Wesen nach *Aktualisierung* ist“.⁴⁸ Diese Bestimmung des menschlichen Geistes, impliziert prinzipiell unbegrenzte kreative Möglichkeiten, ohne jedoch die *Möglichkeit* ihrer *Aktualisierung* näher zu bestimmen.

Die *Aktualisierung* besteht darin, dass etwas nur in *Möglichkeit* (δύναμις) *Seiendes* in die *Wirklichkeit* überführt wird.

„Mit Potenzialität wird etwas bezeichnet, was die Bedeutung „eines Prinzips hat, und zwar wird es in Beziehung gesetzt zu einem einheitlichen ursprünglichen Prinzip, welches eine Veränderung bewirkt, sei es in einem anderen oder auch in dem Wirkenden selbst, sofern man in diesem das Leidende vom Wirkenden unterscheidet, wie z.B. wenn der Arzt sein eigener Patient ist. So gibt es eine Potentialität des passiven Verhaltens, die in dem leidenden Gegenstande selbst liegt, und sie bedeutet dann das Prinzip dafür, dass der Gegenstand durch die Einwirkung eines anderen oder doch eines solchen, was als ein anderes wirkt, verändert werden kann“.⁴⁹

Es wird also die *aktive Potenzialität*, die auf ein Ziel hin ausgerichtet ist, unterschieden von der *passiven Potentialität*, welche darin besteht, dass eine äußere Form übernommen wird. Der *Akt* und die *Aktualisierung* wird auch ἐνέργεια genannt, was „»*Verwirklichung*« zur *Entelechie*, der Wesensvollendung hin bedeutet“⁵⁰ Die *Entelechie* (ἐντελέχεια) ist also, die *Verwirklichung* der *aktiven Potentialität*. „Deshalb nennt man die *Aktualität* nach dem *Akte*, und worauf der Prozess hinausläuft, das ist die *Entelechie*, die Vollendung des *Seins* nach seiner Bestimmung.“⁵¹

46 ARISTOTELES, 149.

47 γίγνεσθαι

48 Ebd., 155.

49 Metaphysik, 126.

50 Ebd., 129.

51 Ebd., 136.

2.1.2 Die Grundzüge des Hylemorphismus in der Anthropologie Thomas von Aquins

Die Anthropologie des Thomas von Aquin grenzt sich ab von verschiedenen zeitgenössischen dualistischen Auffassungen. Er führt den Begriff der *forma substantialis* ein und meint damit die innere Wesensform, die „Was-heit“. Sie ist unterscheidbar von einer bloß äußeren Form und entspricht nicht etwa dem Abdruck eines auf Knetmasse gedrückten Stempels. In der „Auseinandersetzung mit der platonischen Auffassung von der *anima* als dem *motor corporis*“⁵² betont Thomas von Aquin in Kontinuität zu Aristoteles die wechselseitige Bezogenheit von *Leib* und *Seele*.

„Als *forma substantialis* bestimmt sie das *subiectum* nicht in seinem Sosein, also nur in bestimmter Hinsicht, sondern konstituiert es in seinem Sein schlechthin. Die *forma substantialis* bewirkt nicht die Veränderung von etwas, sondern lässt es allererst ins Sein treten.“ [...] Zur Verbindung mit der *materia* bedarf die *forma substantialis* keinerlei Vermittlung, ja, sie kann eine solche wesenhaft nicht dulden, wenn anders die Konstituierung in Bezug auf das sein aller anderen Formierung ausgeht. Die *forma substantialis* ist deshalb unmittelbar auf die *materia prima* bezogen, welche nichts als reine Möglichkeit ist.⁵³

Die *Seele* ist nicht selbst ihr *Sein*, sondern „sie ist ein *Sein* durch *Teilhabe*“, also ist sie nicht reine *Wirklichkeit*.⁵⁴ Der Mensch ist „nicht nur *Seele* [...], sondern etwas aus *Seele* und *Leib Zusammengesetztes*“⁵⁵

Im Gegensatz zu dem aristotelischen Seelenbegriff, steht für Thomas von Aquin fest, dass die *Seele* auf Grund ihrer Selbstständigkeit⁵⁶ unzerstörbar ist.⁵⁷

52 EBELING, Gerhard, *Disputatio de homine*, Tübingen, 1977, 190.

53 Ebd., 191.

54 STh I q.90 a.1 co.

55 STh I q.75 a.4 co.

56 STh I q.75 a.2 co.

Die Selbstständigkeit wird mittels erkenntnistheoretischer Überlegungen abgeleitet: Der Mensch besitzt geistige Erkenntnis. „Somit hat der Urgrund des Verstehens, den wir Geist oder Verstand nennen, eine Tätigkeit für sich, an der der Körper nicht teilnimmt. Nichts kann aber für sich tätig sein, wenn es nicht für sich besteht. Den Tätig sein ist nur Sache eines in Wirklichkeit Seienden.“

57 STh I q.75 a.6 co.

Im menschlichen Tun, wird das *Vermögen (potentia)* durch die *Tätigkeit* in die *Wirklichkeit* überführt. „Wenn auch die Tätigkeit im Dasein später ist als das *Vermögen*, so ist sie doch früher in der *Absicht* und dem *Wesen* nach, wie das Ziel früher ist als das Tätige.“⁵⁸ Thomas von Aquin stellt mit der *Absicht* einen Aspekt voran der gewissermaßen phänomenologisch abgeleitet zu sein scheint. Die Absicht ist aber ebenfalls als *actus* zu verstehen, der wiederum aus einem geistigen Vermögen heraus gesetzt wird und – dem Wesen nach – früher ist als dieses. Dem *actus* wird also ein wesentlicher Vorrang zuerkannt, da in ihm die *Verwirklichung* des Wesens geschieht.

Die *Verwirklichung* seines Wesens erfährt der Mensch zum einen *passiv*, wie etwa durch das körperliches Wachstum. Zum anderen ist der Mensch dazu in der Lage, *aktiv* und willentlich mitzuwirken an der Erreichung seines Zieles. Vom *Willen* heißt es, er „gehe auf das Ziel, das seiner selbst wegen angestrebt wird. Wählen aber heißt, etwas begehren, um ein anderes zu erreichen; deshalb geht es eigentlich auf das, was zum Ziel führt.“⁵⁹ Es wird angenommen, dass der *Wille* derart vom *Gut* des Zieles angezogen wird, dass er die Mittel wählt, die ihm zu Erreichung des Zieles hilfreich erscheinen. „Auf Grund dessen also, dass der Mensch ein den verstehenden Teil betreffendes natürliches Beschaffensein hat, strebt der Mensch naturhaft das Endziel an, nämlich die *Seligkeit*.“⁶⁰

„Der Mensch jedoch handelt mit Urteil; denn er urteilt durch die Erkenntniskraft, dass etwas zu fliehen oder zu erstreben ist. Weil dieses Urteil nicht aus einem naturhaften Innenantrieb in einem einzelnen Wirkbaren erfolgt, sondern aus einem Vergleich der Vernunft, so handelt er mit freiem Urteil und hat die Fähigkeit, sich auf Verschiedenes hinzuwenden.“⁶¹

Wie dieser Prozess des Urteilens und Hinwendens zu verstehen ist, bedarf jedoch der genaueren Klärung. Es wird lediglich der Hinweis gegeben auf eine gewisse Zufälligkeit und auf den Einfluss von äußeren Überzeugungsmitteln.⁶² Tatsächlich ist aber der Aspekt des *Willens*, der die Abwägung verschiedener Güter und die personale Interaktion einschließt, ein entscheidender Aspekt der personalen Wirklichkeit des Menschen.

58 STh I q.77 a.3 ad.1

59 STh I q.83 a.4 co.

60 STh I q.83 a.1 ad.5

61 STh I q.83 a.1 co.

62 Ebd.

Die Komplexität eines solchen Prozesses kann nicht auf ein automatisches Streben zum Vernünftigen reduziert werden und bedarf zur genaueren Klärung eines personalistischen Ansatzes.⁶³

2.2 Die Grundzüge der philosophischen Linie der Phänomenologie (Husserl)

Husserls phänomenologischer Ansatz steht im Kontext einer epochalen Entwicklung. Durch den enormen technischen Fortschritt, der mit der Industriellen Revolution verbunden war, kam es zu einem enormen Entwicklungsschub der empirischen Naturwissenschaften. Dieses „siegreiche Vordringen der Naturwissenschaften“ hat den „philosophischen Empirismus gefördert und zur vorherrschenden Überzeugung, ja in den Kreisen der Erfahrungsforscher, fast zum Alleinherrschenden gemacht.“⁶⁴

Husserl geht mit der Grundintuition der Empiristen überein und anerkennt das „Recht der autonomen Vernunft als der einzigen Autorität in Fragen der Wahrheit [...]. Vernünftig oder wissenschaftlich über Sachen urteilen, das heißt aber, sich nach den Sachen selbst richten[...]“.

Der prinzipielle Fehler der empiristischen Argumentation liegt“ nach Husserl „darin, dass die Grundforderung eines Rückganges auf die »Sachen selbst« mit der Forderung aller Erkenntnisbegründung durch Erfahrung identifiziert, bzw. verwechselt wird.“⁶⁵ Direkte Erfahrung aber gebe lediglich „singuläre Einzelheiten und keine Allgemeinheiten, also genügt sie nicht.“⁶⁶ „Echte Wissenschaft und die ihr eigene echte Vorurteilslosigkeit fordert als Unterlage aller Beweise unmittelbar gültige Urteile als solche, die ihre Geltung direkt aus originär gegebenen Anschauungen ziehen.“

63 Vgl. WOJTYLA, Karol, Der intentionale Akt und die menschliche Tat – oder Tat und Erfahrung in: WidM, 25.

64 HUSSERL, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle a.d.S., 1913, 34.

65 Ebd., 35.

66 Ebd., 37.

Diese unmittelbare Anschauung „ist nicht bloß das sinnliche, erfahrbare Sehen, sondern das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewusstsein.“⁶⁷ Das Prinzip aller Prinzipien der Phänomenologie sei, „dass alles, was sich uns in der *Intuition* originär [...] darbietet einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt.“⁶⁸ Diese originäre Schau ist nicht zu verwechseln mit einem „Evidenzgefühl“, sondern für jedermann nachvollziehbar, der sich irgendeinen Fall von Evidenz „zu wirklich schauender Gegebenheit gebracht und mit einem Fall von Nichtevidenz desselben Urteilsinhaltes verglichen hat.“⁶⁹ Aber werden nicht letztlich auch die phänomenologischen Begriffe „durch Abstraktion aus individuellen Anschauungen gewonnen?“ „Gewiss vollzieht sich die *Begriffsbildung* und ebenso die freie Fiktion spontan, und das spontan Erzeugte ist selbstverständlich Produkt des Geistes.“⁷⁰

„So ist auch im spontanen Abstrahieren nicht das *Wesen*, sondern das *Bewusstsein* von ihm ein Erzeugtes, und die Sachlage ist dabei die, dass, und offenbar wesensmäßig, ein originär gebendes *Bewusstsein* von einem *Wesen* (Ideation) in sich selbst und notwendig ein spontanes ist, während dem sinnlich gebenden, dem erfahrenden Bewusstsein Spontanität außerwesentlich ist“⁷¹

Direkte Wahrnehmung ist nicht als eine von sinnlicher Betätigung unabhängige Wahrnehmungsweise zu verstehen. Sinnliche Wahrnehmung wird jedoch als unmittelbare Grundlage des Urteils *ausgeklammert*.

Die durch Descartes unter „*mens und corpus*“ sowie von Locke unter „*Sensation und Reflexion*“ in die Philosophie eingeführten Wahrnehmungsklassen, werden nicht in die Phänomenologie übernommen als Klassen unterschiedlicher Wahrnehmung des *Subjektes*. Vielmehr ist die „Scheidung der Wahrnehmungen bestimmt durch die Scheidung der Wahrnehmungsobjekte.“ Ihr wird zugleich ein Unterschied in der Entstehungsweise zugeordnet.“

67 HUSSERL, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 37.

68 Ebd., 43.

69 Ebd., 39.

70 Ebd., 42.

71 Ebd., 43.

Dabei wird zunächst kein Urteil über die Frage nach einem wesenhaften Unterschied von sinnlicher und geistiger Wahrnehmung gefällt, sondern „unter Absehen von aller Transzendenz“ zwischen den Phänomenen ein „unüberbrückbarer Unterschied“ konstatiert.⁷²

„Auf der einen Seite finden wir die Sinnesqualitäten, die für sich schon eine deskriptiv geschlossene Einheit bilden. [...] Auf der anderen Seite finden wir Phänomene wie Vorstellen, Urtheilen, Vermuthen, Wünsen, Hoffen usw.. Wir treten hier sozusagen in eine andere Welt. Die Phänomene mögen auf Sinnliches Beziehung haben, aber sie selbst sind mit dem Sinnlichen *unvergleichbar*; genauer, sie sind nicht von ein und derselben echten Gattung.“⁷³

Aus diesem Grund ist zwischen „psychischen Phänomenen“ als Phänomen der „inneren Wahrnehmung“ und „physischen Phänomenen“ als Phänomenen der „äußeren Wahrnehmung“ unterschieden.⁷⁴

Der Mensch verfügt über die Fähigkeit zu *ursprünglicher Erfahrung*, welche eine unmittelbare *Schau des Wesens* ist, jedoch ohne ein artikuliertes „Urteil über die Existenz.“ Diese Enthaltung des Urteils ist mit einer „gewissen *Aufhebung* der *Thesis*“ verbunden. Sie wird gleichsam „außer Aktion“ gesetzt und in die *Antithesis* umgewandelt, ohne jedoch neue Urteilmotive einzuführen.⁷⁵ Dieses „*eingeklammerte Urteil*“ beinhaltet „keine Ausschaltung einer lebendigen und lebendig verbleibenden Überzeugung“ und verträgt sich mit der „Evidenten Überzeugung von der Wahrheit“.⁷⁶

Die Phänomenologie Husserls steht dem Urteil über räumlich-zeitliches *Dasein* und allem, was die *Thesis* räumlich-zeitlich umspannt, gleichgültig gegenüber, und damit aller Erkenntnis, welche die „auf die Welt bezüglichen Wissenschaften“ hervorbringen. So sehr sie auch der Bewunderung wert sind und so sehr auch nicht „das mindeste gegen sie einzuwenden“ ist. „Von ihren Geltung ist absolut kein Gebrauch“ zu machen, „seien sie von vollkommener Evidenz.“⁷⁷

72 HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle. a. d. S, 1901, 695.

73 Ebd., 699.

74 Ebd.

75 *Reine Phänomenologie*, 54.

76 Ebd., 55.

77 Ebd., 56.

Allerdings gilt dies nur unter der Bedingung, dass die Erkenntnis verstanden wird, wie es in den „Wissenschaften“ der Fall ist, nämlich „als eine Wahrheit über Wirklichkeiten dieser Welt.“

Die Erkenntnis darf jedoch angenommen werden, nachdem ihr „die Klammer erteilt worden ist; „[d]as heißt: nur im modifizierenden *Bewusstsein* der Urteilsausschaltung.“ Es geht Husserl also „nicht um die Konstitution einer *metaphysikfreien* Wissenschaft“.⁷⁸

2.3 Die personale Dimension menschlicher Erkenntnis und die Komplementarität von Hylemorphismus und Phänomenologie

Während Husserl die Frage bewusst ausklammert, ob „Phänomenen ein Korrelat in einer transzendenten Wirklichkeit entspricht“⁷⁹, steht die personalistische Anthropologie Johannes Pauls II., von *Max Scheler* her kommend, auf einem metaphysischen Fundament. Eine kritische Analyse von Max Schelers „*Formalismus in der Ethik*“, brachte Johannes Paul II. dazu, die besondere Erfahrung zu entdecken, die das Konzept des *actus humanus* trägt und dort immer wieder von neuem identifiziert werden muss.“ Seine „gesamte Darstellung ist gewissermaßen auch der Versuch, diese Erfahrung [phänomenologisch] zu identifizieren.“ Trotzdem ist er der Meinung, dass diese „Erfahrung *Sein in sich enthält* [...] Im gegebenen Falle ist dieses Sein, das Erfahrung in sich trägt, das *Phänomen*.“⁸⁰

In der Darstellung der phänomenologischen Grundlagen, sind wir an einen wesentlichen Punkt für die Synthese des Denkens Johannes Pauls II. gelangt. Die *metaphysische* und *phänomenologische* Erkenntnis sind unterschiedliche Weisen des Erkennens. Die Erkenntnisse, welche sie hervorbringen, sind aber grundsätzlich vereinbar mit einander.

78 *Reine Phänomenologie*, 57.

79 *Ebd.*, 57.

80 WOJTYLA, Karol, *Der intentionale Akt und die menschliche Tat – oder Tat und Erfahrung in: WidM*, 36.

Die hylemorphistische Analyse der *Seienden Dinge*, bringt eine enorme Vielzahl von Facetten ihrer *Wirklichkeiten* und *Möglichkeiten* hervor. Es ist eine gegenständliche Herangehensweise, welche das *Seiende* eher unter dem Aspekt des Verstehens, als unter dem der Erfahrbarkeit betrachtet. Sie ermöglicht uns, um es mit einem Beispiel physikalischer Erkenntnis zu vergleichen, eine mikroskopische Nahaufnahmen von Objekten. Deren mikroskopische Aussagekraft ermöglicht dem kundigen Wissenschaftler die Eigenschaften von Gegenständen zu begreifen. Analog dazu bringt die thomistisch-metaphysische Untersuchung, eine Vielzahl von Aspekten der Wirklichkeit (und Möglichkeit) für den analysierten Gegenstand hervor.

Diese verschiedenen Aspekte sind Zugänge zur Wirklichkeit, die jedoch nicht mit Erfahrung gleichzusetzen sind. Durch die vorurteilsfreie phänomenologische Perspektive wird der Gegenstand der Erkenntnis mit dem *Ich* des Betrachters in Verbindung gebracht, damit wird die gegenständliche Erkenntnisweise, die sich auf Fakten bezieht, durch einen unabhängigen existenziellen Blick belebt. Die vorangehende gegenständliche Analyse müht sich um eine Kenntnis der Beschaffenheit des Gegenstandes. Diese Kenntnis ist die Grundlage dafür, in rechter Weise mit dem Gegenstand in Beziehung zu treten. Was bedeutet dieser Gegenstand *für mich* und wie stehe *Ich* zu ihm in Beziehung? Indem der phänomenologische Zugang die Erkenntnis gewissermaßen auf Basis von Beziehung hervorbringt, eignet er sich besonders dazu, interpersonale Prozesse auszudrücken.

Eine *Person* und die Beziehung zu ihr ist nämlich nur bedingt als Gegenstand erkennbar. Indem die menschliche *Person* durch ihre *Gottesebenbildlichkeit* und die *Menschwerdung Gottes*, in einer existenziellen Beziehung zum transzendenten Gott steht, bleibt der Mensch trotz vielfältiger Erkenntnis über seine Eigenschaften, immer mehr *Mysterium* als *Objekt* der Erkenntnis.

Die metaphysische Analyse nimmt die komplexe Vielfalt des *Seienden* ernst und wirkt einer Reduktion des *Seienden* durch triviale Aussagen entgegen. Wenn der *Hylemorphismus* vergleichbar ist mit einer mikroskopischen Untersuchung, dann wäre analog dazu die Phänomenologie mit einer Fotografie zu vergleichen, welche den betrachteten Gegenstand, in Verbindung zu seiner Umwelt, aus der persönlichen Perspektive eines Fotografen, abbildet.

Der phänomenologische Ansatz ist eine synthetische *Schau*, die ermöglicht die Verbindungen zwischen dem „Ich“, der Umwelt und dem „Du“ zu beschreiben; ohne die personale Dimension menschlicher Erfahrung auf Faktenwissen zu reduzieren. Der Mensch nimmt sich als „Ich“ im Unterschied zu den körperlichen Dingen der Welt wahr. Diese sind „für mich einfach da“. Das gilt auch für andere Menschen.⁸¹ Das von Menschen Wahrgenommene ist das „Mitgegenwärtige [...], teils umgeben von einem dunkel bewussten Horizont unbestimmter Wirklichkeit.“⁸² Das „Ich“ findet sich „in Beziehung auf die eine und selbe, obschon dem inhaltlichen Bestande nach wechselnde Welt.“ Sie ist nicht „für mich da“ als „bloße Sachwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt.“ Diese Beziehung kann bedeuten, dass „die bloßen Dinge [...], Menschen und Tiere“ in meiner Umgebung für mich „meine *Freunde* oder *Feinde*, meine *Diener* oder *Vorgesetzten*, *Fremde* oder *Verwandte* usw.“ sind.⁸³

Das „*cogito*“ ist die „Grundform alles aktuellen Lebens“ und realisiert sich durch „Ichakte, in denen die Welt mir in spontaner Zuwendung und Erfassung bewusst ist als unmittelbar vorhandene.“⁸⁴ „Immerfort bin ich mir vorfindlich als jemand, der wahrnimmt, vorstellt, denkt, fühlt, begehrt usw.; und darin finde ich mich zumeist aktuell bezogen auf die mich beständig umgebende Wirklichkeit.“⁸⁵

2.4 Der Mensch als *einer* aus phänomenologischer Sicht

Die *Grundform alles aktuellen Lebens* ist das „Ich“. Es ist unreflektiert und entzieht sich damit den Möglichkeiten der phänomenologischen Analyse, womit es ein elementares phänomenologisches Element darstellt. Es können aber Zusammenhänge, die prozesshaft mit dem menschlichen „Ich“ in Verbindung stehen, untersucht werden. Das „Ich“ kann erkennen, dass es Phänomenen, die untrennbar mit ihm verbunden sind, beobachtend gegenüber steht.

81 Reine Phänomenologie, 48.

82 Ebd., 49.

83 Ebd., 50.

84 Ebd.

85 Ebd., 51.

Wille, Vernunft, Gewissen, Leib, Emotion, Psyche, Reaktion und Akt, stehen in ständiger Beziehung zum eigenen „Ich“ und sind als solche und in ihrer Beziehung zu ihm Gegenstände der phänomenologischen Untersuchung. Das „Ich“ ist nicht isoliert, sondern ein wesenhaftes Element menschlicher Personalität, wie es auch die menschlichen Vermögen sind. Es besteht eine wechselseitige Beziehung zwischen dem „Ich“ und den Vermögen, welche maßgebend für menschliche Personalität ist.

Karol Wojtyła untersucht in seinem Aufsatz *Der intentionale Akt und die menschliche Tat* diese Zusammenhänge, indem er auf das Wesen des intentionalen Aktes eingeht⁸⁶.

Der intentionale Akt erlaubt uns,

„...die rationalen Formen, Artikulationen und gegenseitigen Verbindungen des subjektiv-objektiv agierenden Systems des Menschen sichtbar zu machen. [...] Wie das Wesen der Personalität das Zusammenspiel aller Vermögen des Menschen umfasst [...], so umfasst die Tat als grundlegender Faktor des menschlichen Verhaltens das spezifische Zusammenspiel des personalen Systems.“⁸⁷

In *Der intentionale Akt und die menschliche Tat* beschreibt Wojtyła den intentionalen Akt, mit *Max Scheler* als *Drama des Willens*, als einen Dynamismus [...], der dem menschlichen Willen eigentümlich ist.“ Häufig handelt es sich bei der Wahl um einen komplexen Prozess, der, „letztendendes auf die Wahl eines eigentümlichen Wertes hin“⁸⁸ zieht. Diese Wahl ist „letztlich vom Ethos dieses konkreten Menschen bedingt, der sich den personalen Werten mit einem *Akt des Willens* auf der Grundlage einer personal erfahrenen Hierarchie von Werten zuwendet“. Die Erfahrung der moralischen Werte, vollzieht sich im Wertfühlen „Nur im Fühlen der Werte erscheinen alle Werte, einschließlich der moralischen, in ihrem eigentümlichen Wesen.“⁸⁹ Die Wahl und die Entscheidung werden schließlich durch einen „Akt des Gewissens“⁹⁰ herbeigeführt.

86 Vgl. NISSING, 25.

„Den philosophisch-theologischen Ansatz bezieht er hierbei von Max Scheler, dessen „materielle Wertethik“ die Phänomenologie auf den Bereich der Moral anwandte, [um] in zeitgenössischer Gestalt die objektiven und allgemein bindenden Inhalte der aristotelisch-thomistischen Ethik zu vermitteln.“ (NISSING, XV)

87 Ebd., 25.

88 WOJTYLA, Karol, *Der intentionale Akt und die menschliche Tat – oder Tat und Erfahrung* in: WidM, 32.

89 Ebd., 28.

90 Ebd., 33.

„Die Wirklichkeit des Guten und des Bösen als moralischer Wert und ebenso die dynamische Wirklichkeit der Person, die wir Tat nennen, wird im *Akt des Gewissens* offenbart und sichtbar gemacht. Diese Wirklichkeiten machen sich jeweils wechselseitig kund und sichtbar.“⁹¹

Die Tat, als dynamische Wirklichkeit der Person, ist also das Ergebnis, des *subjektiv-objektiv* agierenden personalen Systems des Menschen und damit auch das Prinzip der Einheit der menschlichen Person. Im *Akt des Gewissens* wird die innere Dynamik, die ihm vorangeht, in einem Moment bestimmt und wird mit Hilfe der *der Tat* (spezifisch menschliche Handlung) in einer einheitlichen Wirklichkeit ausgedrückt.

2.5 Der Mensch als *einer* aus hylemorphistischer Sicht

Die Einheit des Menschen als leiblich-seelisches-Wesen muss sorgfältig als solche dargelegt werden, denn

„die Mehrzahl der Analysen zum Leib-Seele-Problem geht bewusst oder unbewusst von einer Dualität zwischen Physischem und Mentalem aus, von der das Alltagsbewusstsein des neuzeitlichen Menschen des westlichen Kulturkreises in der Regel tief geprägt ist. Jede auch nur deskriptive Annäherung an das Problemfeld enthält bereits theoriegeladene Implikationen, ist also nicht in neutraler Weise möglich. Vielmehr hat gerade die Semantik des entsprechenden mentalen Vokabulars der europäischen Sprachen – trotz aller Unterschiede im Einzelnen – eine Tendenz zu einer dualistischen Theorie des Geistes; damit spiegelt sie auf der einen Seite das Alltagsbewusstsein wider und prägt es auf der anderen Seite beständig mit.“⁹²

Auch die thomistische Anthropologie, welche das Faktum der *anima separata* kennt, wird nicht selten verdächtigt, eine im Kern dualistische Vorstellung zu beinhalten. Wenn aber gilt: *anima unica forma corporis*, dann stellt sich die Frage, wovon die *Seele* die *Form* wäre, wenn der *Leib* keine Bedeutung mehr hätte.

91 WOJTYLA,33.

92 KLÄDEN, Tobias, Mit Leib und Seele: Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin (ratio fidei 26), Regensburg 2005, 264.

„[D]ie *anima separata* [ist] nicht der Mensch und auch nicht die Person“⁹³ „*Anima separata* [...] non est *persona*“⁹⁴ et „*anima mea non est ego*“.⁹⁵

„Nach hylemorphistischer Auffassung sind die uns in der Lebenswelt begegnenden Dinge ontologisch primär und können in einem sekundären Schritt auf ihr Form- und ihr Materieprinzip hin analysiert werden; die lebensweltlichen Dinge weisen also mit begrifflicher Notwendigkeit einen mentalen und einen physischen Aspekt auf und sind daher Entitäten, die in beide Kategorien fallen.“⁹⁶

Der Versuch, mentale und physische Phänomene auf einander zu reduzieren, ist durch den hylemorphistischen Ansatz zum Scheitern verurteilt. So gesehen, stellt er ein wirksames argumentatives Mittel im Dialog mit dualistischen Anthropologien dar. Die Einheit des Menschen

„...wird als Zusammenfügung von geistigem und materiellem Prinzip durch die zu sich selbst vermittelte Innerlichkeit des Menschen (Seele) verwirklicht. Darum vollzieht sich die Natur des Menschen nicht in der Dualität von Geist und Materie, sondern in der Einheit der Person mit ihren leibhaft geistigen und sittlichen Akten (substantielle Einheit).“⁹⁷

Die Einheit der *Person*, ist durch eine analytisch-deskriptive Anthropologie nicht ausreichend beschrieben, sondern muss das Moment der *Innerlichkeit*, welches sich in geistigen und *sittlichen Akten* ausdrückt, enthalten.

Das bedeutet nicht, dass der aristotelisch-thomistische Begriff des *actus humanus*, nicht auf indirekte Weise ebenfalls das Moment der Innerlichkeit einschließen würde. Jedoch wird bereits das Moment des *Bewusstseins*, welches für Innerlichkeit notwendig ist, „gewissermaßen restlos in das *voluntarium*, das heißt in den *Dynamismus des menschlichen Willens* eingeschmolzen. In dieser Interpretation wird der Aspekt des *Bewusstseins* weder ausgesondert noch entwickelt.“ Die thomistische Anthropologie enthält das Moment der Innerlichkeit also „ausschließlich implizit“.⁹⁸

93 REMENYI, Mathias, Auferstehung denken: Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg im Breisgau, 2016, 75.

94 THOMAS V. AQUIN, De pot. 9,2 ad 14 Zitatnachweis bei G. Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung, 273.

95 Ders., In ep. I ad Cor. 15,2, Übersetzung bei G. Bachl, Eschatologie II, Zitatnachweis bei Remenyi, 75.

96 KLÄDEN, 16.

97 MÜLLER, Gerhard Ludwig, Katholische Dogmatik, Freiburg im Breisgau, 2005, 114.

98 WOJTYLA, Karol, Person und Tat, Freiburg im Breisgau, 1981, 39.

3. Der Mensch als „Objekt“ und Subjekt menschlicher Mit-Erschaffung

Im Sinne der Vorüberlegungen ist festzustellen, dass sowohl der thomistisch-metaphysische Ansatz, als auch der phänomenologische, der Einheit der menschlichen Person verpflichtet ist. Gleichzeitig bedarf die rechte Bestimmung der Einheit des Menschen eines ausgewogenen Einsatzes beider philosophischen Ansätze, denn jede Verabsolutierung „einer Philosophie des *Seins* oder einer Philosophie des *Bewusstseins*“, muss zurücktreten „angesichts der notwendigen Bezogenheit der beiden Aspekte aufeinander“, weil der Mensch erst „dank der wechselseitigen Bezogenheit der beiden Aspekte der Erfahrung zu verstehen ist.“⁹⁹

Der *actus humanus* stellt in der Theologie Johannes Pauls II. das verbindende Element, zwischen dem thomistisch-metaphysischen und dem phänomenologischen Ansatz dar. In Karol Wojtylas Hauptwerk *Person und Tat*, spielt die personale Bedeutung der Tat (*actus humanus*) die zentrale Rolle. Sie „erlaubt uns aufs tiefste Einblick in das Wesen der Person zu gewinnen und sie ganz und gar zu verstehen. Wir machen die Erfahrung, dass der Mensch Person ist, und wir sind davon überzeugt, weil er Taten vollbringt.“¹⁰⁰

„Im Licht der aristotelischen bzw. thomistischen Konzeption des *Seins* ist für den Ausdruck *actus* immer die enge Verknüpfung mit der entsprechenden *potentia* bezeichnend. Sie verweist auf die *potentiale Basis der Aktualisierung*.“¹⁰¹

99 WOJTYLA, 28.

„Die Frage der Weitergabe menschlichen Lebens darf - wie jede andere Frage, die das menschliche Leben angeht - nicht nur unter biologischen, psychologischen, demographischen, soziologischen Gesichtspunkten gesehen werden; man muß vielmehr den ganzen Menschen im Auge behalten, die gesamte Aufgabe, zu der er berufen ist; nicht nur seine natürliche und irdische Existenz, sondern auch seine übernatürliche und ewige.“

PAUL VI., Enzyklika *humanae vitae*, 25. Juli 1968, Nr.7, in: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (06.12.2016)

100 WOJTYLA, 19.

101 Ebd., 34.

Das phänomenologische Konzept des *actus humanus* spiegelt hingegen das *subjektive* Moment, den *Dynamismus des menschlichen Willens*, ganzheitlicher wider. Eine eingehende Untersuchung des Aspektes menschlicher *Mit-Erschaffung*, bedarf also sowohl der Untersuchung der *potentialen Basis der Aktualisierung*, als auch des Dynamismus, welcher der menschlichen Handlung zu Grunde liegt.

Im Kern dieser Arbeit geht es zum einen um die Frage, ob die *potentielle Basis* eines Menschen, bereits teilweise von einer schöpferischen Mitwirkung seiner Eltern beeinflusst ist, oder ob die *potentielle Basis* ausschließlich als gottgegeben zu verstehen ist. Zum anderen geht es darum zu untersuchen, inwieweit das Handeln des Menschen selbst eine *mit-schöpferische* Rückwirkung auf die eigene *potentielle Basis* bedeutet.

Die systematische Vorgehensweise dieser Darstellung wurde analog zu einer der Hauptaufgaben der Studie *Person und Tat* gewählt: den subjektiven Aspekt der „Erfahrung des Menschen in der Konzeption der Person richtig zu integrieren.“¹⁰²

In einem ersten Schritt soll eine *Konzeption der Person* unter Einbeziehung der deskriptiven Möglichkeiten der aristotelisch-thomistischen Grundlage Johannes Pauls II. erarbeitet werden. Diese *Konzeption der Person* besteht im Fall der vorliegenden Arbeit darin, die Ursachen der *Erschaffung des Einzelmenschen* darzulegen und hat damit vor allem die *potentielle Basis* des Menschen im Blick.

In einem nächsten Schritt soll es darum gehen, die Darstellung des subjektiven Moments, welches sich im *Dynamismus des menschlichen Willens* widerspiegelt, in das *Konzept der Person* zu integrieren. Dieses stellt sozusagen das „Skelett“ dar, welches mit Hilfe des phänomenologischen Ansatzes mit „Fleisch“ ausgestattet wird. Dabei wird das Ziel verfolgt, mögliche Rückwirkungen der menschlichen Handlung auf die eigene *potentielle Basis* des Handelnden zu ergründen.

102 WOJTYLA, 27.

Die Voranstellung einer objektiven Betrachtung des Menschen, unter dem Aspekt eines möglichen *mit-schöpferischen* Einflusses der Eltern, soll also die Grundlagen für den nächsten Schritt schaffen, bei dem es schwerpunktmäßig um die Möglichkeit einer *subjektmäßigen mit-schöpferischen* Rückwirkung des *actus humanus* auf das menschliche Wesen gehen soll.

Der Aspekt der Elternschaft stellt gewissermaßen die Brücke dar, zwischen den beiden Schwerpunkten der Untersuchung. Zum einen ist die Elternschaft für den nach den Ursachen forschenden Zugang zum Menschen von Bedeutung. Zum anderen ist die *Erschaffung des Einzelmenschen* auf die *subjektmäßige Mit-Wirkung* seiner Eltern zu hinterfragen.

Die ausdrückliche Beschäftigung mit dem Aspekt der *mit-schöpferischen* Möglichkeiten des *actus humanus* erfolgt aber, auf Grund der gewählten Systematik, separat.

3.1 Der Mensch als „Objekt“ menschlicher Mit-Erschaffung: Die schöpferische Bedeutung der Elternschaft für den Menschen

Mit der Absicht, genauer zu bestimmen, in welcher Hinsicht und von welchen Einflüssen die *potentielle Basis* des Menschen geprägt ist, richten wir unseren Blick zunächst auf den Anfang des menschlichen Lebens (die *Erschaffung des Einzelmenschen*) und die verschiedenen Möglichkeiten diesen Anfang wissenschaftlich zu beschreiben.

Zu diesem Zweck dient uns folgende Aussage als Ausgangspunkt: Bei Befruchtung einer Eizelle wird von Gott *unmittelbar ex nihilo*¹⁰³ eine menschliche Seele geschaffen.

Der Gehalt der Aussage des vorhergehenden Satzes bezieht sich zum einen auf den Prozess der Befruchtung, was einer biologischen Ausdrucksweise entspricht. Gleichzeitig wird theologisches Vokabular verwendet, um mit dem Faktum der Befruchtung, die Erschaffung einer Menschenseele in Beziehung zu setzen.

103 Vgl. DS 685, Vgl. DS 3896

Das verbindende Element der Aussage ist also die Feststellung einer gleichzeitigen Gegebenheit der Aussagen. Trotzdem macht die Gesamtaussage den Eindruck, dass die Teilaussagen zwei voneinander unabhängige Fakten darstellen. Obwohl die Teilaussagen biologisch bzw. dogmatisch zutreffend sind, könnte das Nebeneinander dieser Aussagen den Eindruck einer dualistischen Vorstellung erwecken.

Ist in Anbetracht des Prozesses der Befruchtung Platz für Gottes gnadenhaftes Handeln? Lässt eine unmittelbare *creatio ex nihilo* der Seele Spielraum für eine menschliche Mitwirkung bei der *Erschaffung des Einzelmenschen*? Die formulierte biologisch-dogmatische Definition der *Erschaffung des Einzelmenschen* illustriert, dass es in der Anthropologie darauf ankommt, Leib-Seele-Zusammenhänge verbindend darzustellen, damit der Einheit der menschlichen Person Rechnung getragen wird.

Bei der Zeugung jedes einzelnen Menschen spielen verschiedene Ursachen eine Rolle. Verschiedene Einflüsse wirken auf unterschiedliche Weise zusammen, dass eine individuelle menschliche *Person* entstehen kann: Gott, die Eltern, Rahmenbedingungen und dem Schein nach auch Zufälle. Wenn das Erbgut des menschlichen *Leibes*, der das Individuationsprinzip der *Seele* ist (*materia enim est principium individuationis formarum*¹⁰⁴), vom Zufall bestimmt wäre, was würde das für die Ursachen der *Erschaffung des Einzelmenschen* bedeuten? Tatsächlich kommt es bei der Verschmelzung von Eizelle und Samenzelle zu einer zufälligen Vermischung von väterlichen und mütterlichen Chromosomen (interchromosalen Rekombination). Die Wahrscheinlichkeit, dass bei der Entstehung eines neuen Menschen gerade ein bestimmtes individuelles Erbgut vorliegt und kein anderes, liegt bei 1 zu 8,4 Millionen; ist der einzelne Mensch also – so gesehen – Produkt des Zufalls?¹⁰⁵

104 STh I q.75 a.5 co.

105 „Die Grundlage der interchromosalen Rekombination: Die Chromosomen der beiden haploiden Chromosomensätze, die bei der Befruchtung vereinigt worden waren, werden in der Meiose I nicht als solche wieder voneinander getrennt; vielmehr enthalten die beiden haploiden Kerne, die jetzt entstehen, väterliche und mütterliche Chromosomen zufällig gemischt. Beim Menschen ($n = 23$) gibt es $2^{23} = \text{ca. } 8,4 \times 10^6$ Möglichkeiten der interchromosalen Rekombination und entsprechend viele genetisch verschiedene Samen- oder Eizellen. Die Wahrscheinlichkeit, dass die beiden Tochterkerne nach der Meiose I nur väterliche bzw. nur mütterliche Chromosomen erhalten, ist analog $1 : 8,4 \times 10^6$. Durch Crossing over wird diese Wahrscheinlichkeit natürlich noch weiter drastisch vermindert. Von einem Elternpaar können daher -mit Ausnahme von eineiigen Zwillingen -niemals erbgleiche Kinder erwartet werden.“

CZIHAK, Gerhard, LANGER, H., ZIEGLER, H. [Hrsg.]: Biologie, Berlin, 41995, 171.

Bevor wir uns mit den Ursachen selbst befassen, ist es sinnvoll, ein philosophisches Instrumentarium zu wählen, zum Zwecke der Unterscheidung verschiedener Ursachen der *Erschaffung des Einzelmenschen* und ihrer unterschiedlichen Geltungsbereiche. Dies geschieht auf Grundlage der Lehre über die Ursachen des Aristoteles, wonach vier Arten von Ursachen unterschieden werden.

Die *Vier-Ursachen-Lehre* wird von Johannes Paul II. nicht explizit als philosophischer Hintergrund seiner Anthropologie benannt. Trotzdem ist es notwendig sich der verschiedenen Ursachen der *Erschaffung des Einzelmenschen* bewusst werden, weil diese Unterscheidung für das aristotelisch-thomistische Koordinatensystem, welches der Anthropologie Wojtylas zugrunde liegt, von Bedeutung ist. Zum einen erlaubt uns die Unterscheidung der Ursachen der *Erschaffung des Einzelmenschen* den Hintergrund besser zu verstehen, vor dem Johannes Paul II. den Menschen als *Mit-Schöpfer* beschreibt. (vgl. Kapitel 3.1.4) Zum anderen entscheiden die Ursachen der *Erschaffung des Einzelmenschen* über die teleologische Ausrichtung der menschlichen Tat (vgl. Kapitel 3.2.3). Auf den grundlegenden Zusammenhang der zwischen der Tat, deren teleologischer Ausrichtung und der Person besteht, sowie der Relevanz dieses Zusammenhangs für den Begriff des *Mit-Schöpfers*, ist im zweiten Teil des dritten Kapitels noch genauer einzugehen.

Als fünfte Ursache, die für die vorliegende Arbeit von besonderer Relevanz ist, kommt die *Instrumentalursache* hinzu. Bei der *causa instrumentalis* handelt es sich um eine thomistische Ergänzung der *Vier-Ursachen-Lehre*, welche die Fähigkeit des Menschen beschreibt, auf eine im Vergleich zu der übrigen Natur herausragende Weise Ursache zu sein.

Nachdem die *Vier-Ursachen-Lehre* (inklusive ihrer thomistischen Erweiterung) dargelegt worden ist, sind die Ursachen der *Erschaffung des Einzelmenschen* hinsichtlich der Vier Ursachen des Aristoteles zu differenzieren. Daraus ergibt sich ein tieferes Verständnis dafür, welche Bedeutung die verschiedenen Ursachen für die menschliche Person haben und in welchem Verhältnis sie zu einander stehen.

Mit der Zuordnung der Ursachen gemäß dem aristotelischen Konzept, werden die notwendigen Vorüberlegungen durchgeführt, auf deren Grundlage die Theorien und dogmatischen Vorgaben, in Hinblick auf die Ursachen der *Erschaffung des Einzelmenschen*, dargestellt werden können. In mehreren der von Johannes Paul II. veröffentlichten kirchlichen Lehrschreiben, wird die Elterschaft behandelt und ihr Verhältnis zur Erschaffung des Menschen bestimmt. In Bezug auf das Thema der *Erschaffung des Einzelmenschen*, birgt die Elternschaft, aus der Perspektive des neu entstehenden Menschen ein passives und – aus der Perspektive der Eltern – ein aktives Element.

3.1.1 Die Vier-Ursachen-Lehre des Aristoteles und ihre Anwendung auf die Ursachen der Erschaffung des Einzelmenschen

Das Kausalitätsprinzip, welches der *Vier-Ursachen-Lehre* zu Grunde liegt, drückt aus, dass jedes kontingent Seiende eine notwendige Ursache hat und letztlich, weil kein unendlicher Regress möglich ist, des *absoluten Seins* als letzter Ursache bedarf. Ein bestimmter Mensch ist ein *kontingent Seiendes*, weil er vor dem Zeitpunkt seiner Zeugung nicht *existiert* hat; da er aber *existiert*, ist eine *Ursache* notwendig, die den Menschen zum *Sein* bestimmt hat. „Die Ursache ist [also] ganz allgemein das, wodurch ein *Seindes* im strengen Sinn hervorgebracht wird (also nicht nur dessen Bedingung oder Gelegenheit).“¹⁰⁶

Ausgehend von der Beobachtung stellt Aristoteles fest, dass in der Alltagssprache in verschiedenen Bedeutungen von Ursachen gesprochen wird und dass es „für dieselbe Sache mehrere Ursachen gibt, (und das) nicht akzidentiell.“¹⁰⁷

106 VORGRIMLER, Herbert, Art. Ursache, in: LThK 10 (1963) 568.

107 HÖFFE, Otfried, Aristoteles: Die Hauptwerke, Tübingen 2009, 84.

Aristoteles unterscheidet *Materialursache*, *Wirkursache*¹⁰⁸, *Formursache* und *Zielursache*. Auch Thomas von Aquin übernimmt dies Einteilung¹⁰⁹ „Die Mechanisierung des Weltbildes, die sich im 17. Jh. durchsetzte, verdrängte die Stoff-Form-Lehre der Scholastik, wie auch ihre teleologische Naturbetrachtung. So blieb von den Vier Ursachen des Aristoteles nur mehr die *Wirkursache*.“¹¹⁰

Die verschiedenen Ursachen lassen sich mit dem Bild des Hausbaus, welches Aristoteles verwendet, verdeutlichen. Wenn das Baumaterial für die *Materialursache* steht, dann entspräche der Bauplan des Architekten der *Formalursache*. Analog dazu steht die Arbeit der Bauarbeiter für die *Wirkursache*. Die *Zielursache* entspricht dem Wunsch des Bauherren ein Haus zu erreichen, um darin zu wohnen.

Die *Materialursache* ist etwas „aus dem als in (etwas) Vorhanden (dieses) Etwas entsteht, wie z.B. Das Erz (als Ursache) für das Standbild, das Silber für die Schale, und (ebenso) deren (übergeordnete) Gattungen;“ Wenn von *Formursache* die Rede ist, wird eine Ursache, im Sinne der Form und des Mustriers nach dem etwas gestaltet ist, gemeint.

Dies entspricht dem „Begriff des »was es hieß (dieses) zu sein« und dessen übergeordneten Gattungen – wie z.B. Für die Oktave das (Verhältnis) 2:1 und überhaupt die Zahl – sowie die Definitions-Teile in diesem Begriff.“ Die *Wirkursache* ist die Ursache für das »Woher« des „erste[n] Prinzip[s] (Ursprung) des Wandels oder des Ruhigseins [...], wie z.B. Der Ratgeber Verursacher (für einen Beschluss) ist.“ Als *Zielursache* ist „das Worumwillen“ einer Sache, „wie z.B. Für das Spaziergehen die Gesundheit.“¹¹¹

108 Für die Untersuchung der Ursachen des Einzelmenschen ist der Begriff *Wirkursache* die unmissverständlichere Bezeichnung, weil sie weniger mit einer rein physikalischen Bewegung verwechselbar ist als der Begriff *Bewegungsursache*, der in der vorliegenden Übersetzung Anwendung findet. Aus diesem Grund ist dem Begriff *Wirkursache* dem Begriff *Bewegungsursache* vorgezogen.

109 „Est autem quadruplex genus causae, scilicet finalis, formalis, efficiens et materialis[.]“
STh II-II q.27 a.3 co.

110 Entspricht der *Wirkursache*, lat. *causa efficiens*

111 Metaphysik ,100.

Jede dieser Einzelursachen kann Ursache im *eigentlichen* oder im *akzidentellen* Sinn sein. So kann als die *akzidentelle* Ursache der Gesundheit der Fachmann (Gattung) bezeichnet war, der aber Arzt (Art) ist die Ursache im eigentlichen Sinn. Ferner wird unterschieden ob die Ursache lediglich ihrem *Vermögen* nach Ursache ist, oder *wirksame* Ursache ist. So ist ein Bauarbeiter prinzipiell als *vermögende* Ursache zu verstehen. Ein bestimmt Bauarbeiter, der gerade im Begriff ist ein bestimmtes Haus zu bauen, als *wirksame* Ursache.¹¹²

Die vier verschiedenen Ursachen stehen in der Lehre des Aristoteles aber nicht alle gleichwertig nebeneinander. Denn der Mensch sei sich der Erkenntnis einer Sache erst dann gewiss, wenn er „das »Warum« in Bezug auf ein jedes erfasst [...] – d.h. aber, seine erste Ursache erfasst zu haben“¹¹³. Die erste Ursache von etwas ist also jene, die auf die Frage nach dem *Warum* antwortet und, deren Kenntnis erst, den gesamten Sinngehalt einer Sache erschließt.

Wenn man die *Vier-Ursachen-Lehre* auf die *Erschaffung des Einzelmenschen* bezieht, dann kann man die Eltern bzw. Samenzelle und Eizelle, als *Wirkursache* bezeichnen, weil sie das Wirkungspotenzial einbringen, welches zur Befruchtung der Eizelle führt.

Indem Samenzelle und Eizelle zur Zygote (befruchtete Eizelle) verschmelzen, sind Sie auch als *Materialursache* zu bezeichnen, da sie die materielle Grundlage für die Erschaffung des Menschen bilden.

Zur wirkursächlichen Bedeutung der leiblichen Elternschaft muss ergänzend festgestellt werden, dass diese auf die Zeugung beschränkt ist. Doch ein wesentlicher Anteil der menschlichen Wirksamkeit, steht im Zusammenhang mit der *Form des Leibes* – der Seele. Insofern gibt es eine weitere Art der *Wirkursache* für die *Erschaffung des Einzelmenschen*, die sich aus *Form- und Wirkursache* zusammensetzt und die demzufolge – aufgrund dogmatischer Aussagen, welche im nachfolgenden Kapitel dargelegt werden – unmittelbar in Gott ihren Ursprung haben muss.

112 Metaphysik, 100.

113 Ebd.

„Ist eine *Wirkursache* bloß Ursprung einer Veränderung (motus), dann endet ihre Einwirkung auf den betreffenden Gegenstand, sobald die Veränderung an ihr Ziel gelangt ist; so endet die Tätigkeit von Bauleuten an einem Gebäude genau dann, wenn es fertiggestellt ist. Ist aber die *Wirkursache* nicht nur Ursprung einer Veränderung sondern zudem Ursache der Form eines Gegenstandes, dann dauert ihre Einwirkung auf diesen Gegenstand über die Erzeugung der Form hinaus an“.¹¹⁴

Als unmittelbare Ursache (Ursache ohne weitere Sekundärursache) für die Seele des Menschen, ist Gott gleichzeitig *Formursache* und *Wirkursache* im Sinne einer Ursache durch Ähnlichkeit. Die *Möglichkeit* des Menschen Gott ähnlich zu sein (*similitudo*), die durch die Erbsünde zerstört worden ist¹¹⁵, wird im Akt der *Erschaffung des Einzelmenschen* weitergegeben.

„Die *causa efficiens* (oder *movens* oder *agens*) ist der Ursprung von Veränderung oder Ruhe (*principium permutacionis et quietis*, IN Met. V, 2, n. 765). Jede Wirkung ist als solche von ihrer Ursache abhängig (STh. I, q.104, a. 1, co.), und zwischen einer *causa efficiens* und ihrer Wirkung herrscht notwendig Ähnlichkeit (*similitudo*, S.c.G II 98, n. 1830). Wirkungen können ihre Ursache auf zweierlei Weise vorstellig machen. Eine Art von Wirkung stellt bloß die Ursächlichkeit (*causalitas*) ihrer Ursache, nicht aber deren Wesensform vor Augen. So ist z.B. der Rauch Anzeichen des Feuers, Fußstapfen im Sand Anzeichen des Tieres, das sie hinterlassen hat. Hier spricht man von einer *repraesentatio vestigii*. Eine andere Art von Wirkung stellt ihre Ursache durch Ähnlichkeit mit deren Wesensform vor Augen. So ist z.B. die Statue eines Gottes Zeichen für den Gott selbst. Hier spricht man von einer *repraesentatio imaginis* (STh I, q.,45, a.7, co.)“.¹¹⁶

Der Mensch ist also *Wirkursache* hinsichtlich der Ursächlichkeit *causalitas*. Was die Wesensform (Seele) des gezeugten Menschen betrifft, entspricht diese zwar der Gattung nach der *Wesensform* seiner Eltern, der Mensch hat aber die *Möglichkeit* zur *Gottähnlichkeit* nicht von seinen Eltern, sondern unmittelbar von Gott, da diese die Wurzel der seelischen Dimension des Menschen ist.

114 PATT, Walter, *Metaphysik bei Thomas von Aquin: eine Einführung*, London, 2004, 153.

115 Dank der *Gnade*, wird im *Erlösungsgeschehen* diese verlorene Möglichkeit wiederhergestellt.

Hingegen ist die *Gottesebenbildlichkeit* (*imago dei*) nicht zerstört durch die *Erbsünde*. Die Würde des Menschen ist auf Grund der *Gottesebenbildlichkeit* – unabhängig von der Erbsünde und den Taten des einzelnen Menschen – uneingeschränkt gegeben.

116 Ebd.

Der *Existenz* eines jeden „Objektes“ geht eine Kette von *Materialursachen* und *Wirkursachen* voraus. Folgt man einem Kettenglied nach dem anderen, kommt man am Schluss zu einer ersten *Materialursache* bzw. einer ersten *Wirkursache*, da kein Regress ins Unendliche denkbar ist. Dieses aristotelische Argument eines „Unbewegten Bewegers“ zielt auf die Notwendigkeit der *Existenz* einer ersten *Wirkursache* ab.¹¹⁷

Eizelle und Samenzelle scheinen zwar insofern *Formursache* für den Menschen zu sein, als dass sie die Grundbausteine des genetischen „Bauplans“ enthalten, der in der Zygote durch Kombination der väterlichen und mütterlichen Chromosomen vorliegt. Allerdings kann die zur Zygote verschmolzene Samen- und Eizelle nicht *Formursache* für eine individuelle menschliche Person sein.

(1) Denn ein individuelles Erbgut ist zwar eine notwendige Bedingung für eine Person, aber keine hinreichende. Denn zwei geklonte Menschen, die das gleiche Erbgut hätten, wären trotzdem unterschiedliche Personen. Also kann die *Formursache* der menschlichen Person nicht allein im genetischen „Bauplan“ gegeben sein.

(2) Zum anderen ist mit dem Zeitpunkt der Befruchtung der Eizelle bereits die *Existenz* der menschlichen Person gegeben.¹¹⁸

117 Das Argument, welches als „kosmologischer Gottesbeweis“ bekannt wurde, ist von Thomas von Aquin rezipiert worden. Es ist grundlegend für die ersten vier seiner „*quinque viae*“ und entfaltet eine große philosophisch-theologische Wirkungsgeschichte.

118 Das menschliche *sein* ist bereits einem bestimmten Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit vollständig gegeben; wobei der Schwerpunkt beim Beginn des Lebens auf Seiten der Möglichkeit liegt.

„Wenn man biologisch fixieren will, was natürlicherweise den Menschen zum Menschen macht, dann muss man vom doppeltem Chromosomensatz in der Keimzelle, also von der befruchteten Eizelle ausgehen. Es gibt in der menschlichen Ontogenese kein eindeutigeres sichereres und präziseres Lebensanfangsdatum als die Karyogamie“¹¹⁹, der Verschmelzung von zwei verschiedenartigen Zellkernen.

Die individuelle menschliche Person ist nicht schon vorher durch Samenzelle und Eizelle bestimmt. Die Grundlage für die Individualität wird nämlich erst durch den doppelten Chromosomensatz gegeben. Denn vor diesem Zeitpunkt, könnten theoretisch viele verschiedene Individuen entstehen, denn „[b]eim Menschen ($n = 23$) gibt es $2^{23} =$ ca. 8,4 Millionen Möglichkeiten der interchromosalen Rekombination“¹²⁰.

Folglich kann die *Seele* als *Prinzip der Individuation*, nicht vor der abgeschlossenen *Individuation des Leibes* vorhanden sein. Von dem Zeitpunkt der interchromosalen Rekombination, kann von einer *Individuation des Leibes* und damit auch von der *Existenz der Seele* ausgegangen werden. Demzufolge hat die Wirkung der *Formalursache* ab diesen Zeitpunkt existenzielle Tragweite: Ein neuer Mensch *existiert*.

119 LÜKE, Ulrich, Säugetier von Gottesgnaden, Freiburg im Breisgau, 2006.

Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung, *donum vitae*, 22. Februar 1987, B, 4, a, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for%20human-life_ge.html (06.12.2016)

„Diese Lehre bleibt gültig und wird außerdem, wenn dies noch notwendig wäre, von neueren Forschungsergebnissen der Humanbiologie bestätigt, die anerkennt, dass in der aus der Befruchtung hervorgehenden Zygote sich die biologische Identität eines neuen menschlichen Individuums bereits konstituiert hat. Sicherlich kann kein experimentelles Ergebnis für sich genommen ausreichen, um eine Geistseele erkennen zu lassen; dennoch liefern die Ergebnisse der Embryologie einen wertvollen Hinweis, um mit der Vernunft eine personale Gegenwart schon von diesem ersten Erscheinen eines menschlichen Wesens an wahrzunehmen: Wie sollte ein menschliches Individuum nicht eine menschliche Person sein? Das Lehramt hat sich nicht ausdrücklich auf Aussagen philosophischer Natur festgelegt, bekräftigt aber beständig die moralische Verurteilung einer jeden vorsätzlichen Abtreibung. Diese Lehre hat sich nicht geändert und ist unveränderlich. Deshalb erfordert die Frucht der menschlichen Zeugung vom ersten Augenblick ihrer Existenz an, also von der Bildung der Zygote an, jene unbedingte Achtung, die man dem menschlichen Wesen in seiner leiblichen und geistigen Ganzheit sittlich schuldet. Ein menschliches Wesen muß vom Augenblick seiner Empfängnis an als Person geachtet und behandelt werden, und infolgedessen muß man ihm von diesem selben Augenblick an die Rechte der Person zuerkennen und darunter vor allem das unverletzliche Recht jedes unschuldigen menschlichen Wesens auf Leben.“

120 CZIHAK, Gerhard, LANGER, H., ZIEGLER, H. [Hrsg.]: Biologie, Berlin, 41995, 171.

Die Individualität, als Grundlage für die personale *Existenz*, ist mit der Karyogamie gegeben. Anders ausgedrückt, kann es vorher keinen „Bauplan“ gegeben haben, da die Individualität erst mit der vollständigen Bestimmung der Grundlagen des Erbguts gegeben ist. Vor diesem Moment ist biologisch noch nicht von einem bestimmten Erbgut zu sprechen, sondern lediglich von Möglichkeiten.

Die im allgemeinen Sprachgebrauch verbreitete Aussage, die DNS sei der „Bauplan des Menschen“, darf deswegen nicht so verstanden werden, dass sie ein Plan zur Erschaffung des Menschen sei. Sie ist viel mehr als ein Entwicklungsplan des Menschen zu verstehen. Denn zum einen ist die DNS nur die notwendige Bedingung für die individuelle menschliche Person, zum anderen geht ihre Entstehung mit der Erschaffung des Menschen einher und ist nicht früher als der Mensch.

Weit verbreitet ist auch die naturalistische Vorstellung die *DNS* sei gewissermaßen das „Lebensprinzip“ (Seele) des Menschen, der wiederum nicht mehr sei als Leib. In Verbindung mit der Vorstellung der *Präexistenz* der DNS gegenüber dem Menschen, ergibt sich ein *Leib-Seele-Dualismus*. Eine bekannte Folge von *Leib-Seele-Dualismen* ist die Abwertung des *Leibes* gegenüber der *Seele*. Im Fall des beschriebenen Dualismus, entspräche das einer Abwertung des Menschen gegenüber der DNS. Gentechnische Forschung darf aber in keinen Fall als ein höheres Gut betrachtet werden als die individuelle menschliche Person selbst.

Darüber hinaus besteht gemäß dem oben erwähnten Dualismus kein definierter Anfangspunkt der menschlichen *Existenz*. Wenn die *Existenz* der DNS früher angenommen werden würde als der Mensch, dann wäre für alle Entwicklungsstufen vor dem gewählten Anfangspunkt, die „Menschenwürde“ hinterfragbar, wodurch der Mensch, im ersten Stadium seines Lebens, manipulativen Eingriffen ausgeliefert wäre.

Die menschliche *Person* ist also jemand, der bereits zu Beginn seiner Entwicklung ins *Dasein* gerufen wurde und sich erst anschließend entwickelt. Seine *Existenz* ist zutiefst mit seiner *Gottesebenbildlichkeit* verbunden. Der anthropologische Personbegriff selbst, ist infolge der Reflexion des trinitarischen und christologischen Personbegriffs geprägt worden.

Die Gewissheit darüber, dass die individuelle menschliche Person nicht als Produkt des Zufalls entstanden ist, sondern von Gott gewollt und mit einem individuellen Ziel ausgestattet ist, kann nicht vom Aspekt der Offenbarung getrennt werden. Denn nur Gott, der allwissend ist und nicht zeitgebunden, ist dazu in der Lage vor der Erschaffung des Menschen einen „Plan“ für ihn zu haben. Also kann nur der Schöpferwille Gottes im Vollsinn als *Formalursache* für den Menschen gelten. Jedoch sind die Eltern dazu in der Lage, indirekt *Formalursache* des Menschen zu sein, indem sie grundsätzlich dazu bereit sind, mit dem Plan Gottes zu kooperieren, der mit der Erschaffung eines jeden Menschen eine individuelle menschliche Person zu schaffen beabsichtigte.

Außerdem beabsichtigt Gott mit der Erschaffung jeder menschlichen Person, nicht nur ihre *Existenz*, sondern auch ihre gnadenhafte Vollendung.¹²¹

Gott beruft jeden Menschen zu seinem individuellen und letztem Ziel, welches in der Berufung zur persönlichen Heiligkeit besteht und ist daher nicht nur eine allgemeine Kategorie, sondern sie entwickelt sich durch Brüche hindurch, mit Hilfe der Gnade Gottes, im Laufe eines menschlichen Lebens.

Mit der Heiligkeit geht auch die volle Entfaltung der individuellen Persönlichkeit einher, wie man an der enormen Vielfalt der Charakterzüge der uns bekannten Heiligen nachvollziehen kann. Demzufolge ist Gott die *Zielursache*, welche den Menschen auf sein *Ziel* hin, die Heiligkeit, erschaffen hat.

121 Allgemeine Berufung zur Heiligkeit, Vgl. LG 39-45,
Vgl. JOHANNES PAUL II., Nachsynodales apostolisches Schreiben, *christifideles laici*, 30. Dezember 1988,
Nr.16, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html (06.12.2016)

Der Plan Gottes, eine individuelle menschliche Person zu schaffen, erfüllt sich mit dem Zeitpunkt der Karyogamie und schließt die Entwicklung des Menschen ein. Nur Gott, der über der Zeit steht, kennt den Menschen vor dem Zeitpunkt seiner *Existenz*. Zu diesem Zeitpunkt ist also nur Gott dazu in der Lage, die individuelle menschliche Person zu erwählen und sie zu erschaffen. Deswegen ist der Schöpferwille Gottes im Vollsinn die *Formalursache* der *Erschaffung des Einzelmenschen*. Hingegen entspricht der Wunsch Gottes zur Vollendung des Menschen in der Heiligkeit, der *Zielursache* seiner Erschaffung. Denn auch wenn die *Gottesebenbildlichkeit* des Menschen schon seit seiner Erschaffung besteht, ist die Heiligung des Menschen, die durch seine Taufe grundgelegt wird und sein letztes Ziel ist, noch nicht erreicht. Erst durch die Taufe, die mit der Gabe des Heiligen Geistes verbunden ist, wird der Mensch ontologisch mit seinem Ziel verbunden. Was durch die natürliche *Gottesebenbildlichkeit* vorbereitet wurde, findet seine übernatürliche Erfüllung in der Heiligkeit, die in der Taufe der *Möglichkeit* nach bereits gegeben ist.

Wie für die *Formalursache* gilt auch für die *Zielursache*, dass die individuelle *Verwirklichung* der Heiligkeit bei der Erschaffung durch niemand sonst bestimmt werden kann, als durch Gott, weil sie sonst niemandem bekannt ist. Auch in diesem Fall können die Eltern, in einer bewussten Bejahung des Willens Gottes zur Heiligung des Kindes, sich mit der *Zielursache* einverstanden erklären und sich so die Zielsetzung Gottes zu eigen machen.

Auch wenn die Eltern bei der Zeugung des Kindes, nicht mit dem Plan und dem Ziel Gottes, der Erschaffung einer individuellen menschlichen Person und ihrer Heiligung übereinstimmen, ist der Mensch von Gott gewollt und zur Vollendung bestimmt.

Ohne die Bewusste Zustimmung zum Willen Gottes, sind die Eltern auf natürliche Weise dazu in der Lage den neuen Menschen zu bejahen, indem Sie entschließen: „Wir wollen den Menschen empfangen, der zur Welt kommen wird.“ Wenn gläubige Eltern in den Willen Gottes einstimmen, können sie neben der natürlichen Bejahung ihres Kindes, den Menschen bejahen, als jemanden der schon gewollt wurde, ehe er von den Eltern erkannt wurde: „Wir wollen den Menschen empfangen, den Gott will.“ So wird das Kind unterstützt sich als jemand zu begreifen, der von den Eltern gewollt ist, aber dessen *Existenz* auf einer noch tieferen unerschütterlichen Zusage ruht, nämlich auf dem „Ja“ Gottes.

3.1.2 Die Unterscheidung zwischen *causa principalis* und *causa instrumentalis* im Hinblick auf Ursachen der Erschaffung des Einzelmenschen

Im Sinne der *Wirkursache* steht die *Existenz* eines jeden Menschen aber unter einem doppeltem „Ja“. Die Tatsache, dass ein Mensch existiert, ist notwendigerweise verknüpft mit der Tatsache, dass diese *Tochter* oder dieser *Sohn*, einen leiblichen Vater und eine leibliche Mutter hat und in ihre leibliche Dimension ein uneingeschränktes „Ja“ zum Leben eingeschrieben ist.

Dieses Ineinanderwirken von göttlicher und menschlicher *causa efficiens* drückt Thomas von Aquin mit Hilfe des Begriffspaares *causa principalis* und *causa instrumentalis* aus.

„...[Es] ist bei der *causa efficiens* zwischen der *causa principalis* (der ursprünglichen Ursache) und der *causa instrumentalis* (der Hilfsursache) zu unterscheiden. Die *causa principalis* wirkt kraft ihrer eigenen Form; ihr entspricht das Bewirkte. So bewirkt Feuer kraft der ihm eigenen Wärme in Gegenständen wiederum Wärme. Hingegen wirkt eine *causa instrumentalis* bloß insofern sie von einer *causa principalis* in Bewegung gesetzt worden ist (STh III., q.62, a.1, corp). Wird ein Gegenstand als Instrument verwendet, so ist sein Wirken mit demjenigen des Benutzers identisch (wie im Falle des Handwerkers und seines Werkzeugs). Gleichwohl hat ein (mögliches) Instrument aufgrund seiner Wesensform eine eigene Art des Wirkens.“¹²²

Im Sinne der *Erschaffung des Einzelmenschen*, sind die Eltern *causa instrumentalis* und Gott *causa principalis*. Mit Hilfe dieser verschieden *Wirkursachen* wird das gemeinsame Wirken von Gott und Eltern veranschaulicht.

122 PATT, Walter, Metaphysik bei Thomas von Aquin, 154.

So wird zu Gunsten der Einheit, die der Mensch ist, das einheitliche Prinzip seiner Erschaffung und damit das Ineinander von göttlicher und menschlicher *Wirkursächlichkeit* betont.¹²³

Aufgrund der im folgenden Kapitel näher zu beschreibenden dogmatischen Aussagen bleibt gleichzeitig die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen der „Ursache der Erschaffung des Menschen hinsichtlich des Leibes“ bzw. der „Ursache der Erschaffung des Menschen hinsichtlich der Seele“ bestehen. Daher ist es notwendig, festzuhalten, dass die Eltern nicht als „Instrument“ im Sinne der Zweitursache hinsichtlich der Erschaffung der Seele zu verstehen sind.

Die Analogie zu der Abfassung eines Schriftstücks ist hierbei hilfreich, um die unmittelbare Urheberschaft Gottes bezüglich der Seele als *causa principalis* zu verdeutlichen. Der Füllhalter, mit dem das Schriftstück beschrieben wird, ist Zweitursache bezüglich der Buchstaben, die auf das Papier geschrieben werden. Der Sinn der Botschaft ist hingegen unmittelbar dem Autor des Textes zu verdanken. Analog dazu sind die Eltern Zweitursache für die Erschaffung ihres Kindes hinsichtlich der *Material- und Kausalursache*. Der schöpferische Wille Gottes ist aber als *Formal- und Zielursache* mit der Absicht des Autors, eine Botschaft zu übermitteln, zu vergleichen.

123 Die Unterscheidung von *causa instrumentalis* und *causa principalis* ist auch im Fall der Spendung der Sakramente zu treffen. Bei der Spendung der Sakramente ist ein Mensch *causa instrumentalis* und daher tatsächlich der Spender des Sakraments. Der Sakramentenspender im Sinne der *causa principalis* ist aber Gott allein.

„Das schöpferische Eingreifen Gottes bei der Zeugung eines Menschen zur Erschaffung der menschlichen Seele ist jedoch – wie der Mensch in der Natur überhaupt – ein absoluter metaphysischer Sonderfall [...]. Dieser Fall kann keineswegs zum allgemeinen Paradigma dafür erhoben werden, wie Sekundärursachen und Primärursache (göttliches Schöpfungshandeln) [in der geschaffenen Welt] zusammenwirken.“

RHONHEIMER, Martin, *Imago Hominis: Neodarwinistische Evolutionstheorie, Intelligent Design und die Frage nach dem Schöpfer*, 2007, in: www.imabe.org/index.php?id=600

„So vermag Feuer, das dem Menschen als Instrument dienen kann, Gegenstände auch unabhängig von jeglicher Nutzung zu erwärmen (Sth III, q.19, a.1, co.). Folglich ist ein Instrument zweier Arten von Wirkung fähig, zum einen der bloß instrumentalen Wirkung, die auf die ursprüngliche Ursache zurückgeht, zum anderen der Wirkung, die ihm aufgrund seiner Wesensform zukommt. So kann sich ein Handwerker eines Beiles als Werkzeug bedienen, um Holz zu spalten, aber Holz spalten kann das Beil aufgrund der ihm eigenen Schärfe (Sth II, q.62, a.11 ad2). Dem Vermögen der *causa principalis* kommt ein bleibendes und vollständiges *Sein* in der Wirklichkeit zu (*permanens et completum esse in natura*); das Vermögen der *causa instrumentalis* steht hingegen zwischen der *causa principalis* und dem zu bearbeitenden oder zu verwendenden Gegenstand und hat bloß ein unvollständigeres *Sein*, es ist auf die *causa principalis* angewiesen (Sth III, q.62, a.4, co.).¹²⁴

Die Eltern sind als *causa instrumentalis* und im Sinne ihrer ursächlichen Bedeutung für die *Erschaffung des Einzelmenschen* vom „bleibenden und vollständigen *Sein*“ Gottes abhängig.

3.1.3 Theorien und dogmatische Vorgaben bezüglich der Ursachen der *Erschaffung des Einzelmenschen*

Im Laufe der Theologiegeschichte haben sich unterschiedliche Modelle „des Einflusses Gottes auf die Entstehung der Seele“ entwickelt, welche die Unmittelbarkeit der menschlichen Person zu Gott beschreiben.¹²⁵ Einen zusammenfassenden Überblick hierüber liefert die „*Katholische Dogmatik*“ von Gerhard Ludwig Müller. Müller nennt fünf unterschiedliche Theorien, von welchen die vier ersten von Seiten der Kirche zurückgewiesen wurden.

(1.) Der *Emanatismus*, besagt, dass die Seelen aus der „Wesenheit Gottes“ ausgeflossen sind, oder „die Welt sei – pantheistisch – eine nicht in sich selbst stehende bloße Erscheinung Gottes.“¹²⁶ Die Seele wäre demnach gleichen Wesens wie Gott und nicht Schöpfung Gottes.¹²⁷

124 PATT, Walter, *Metaphysik bei Thomas von Aquin*, 155.

125 MÜLLER, 120.

126 Ebd.

127 Vgl DS 685, 3024. zitiert nach MÜLLER, 120.

(2.) Die „*Lehre von der Präexistenz der Seelen*“¹²⁸ besagt, dass, als Konsequenz der Sünde, Seelen mit Materie behaftet worden seien. Nach dem ersten Schöpfungsbericht ist aber die Schöpfung samt der Leiblichkeit „gut“, ja sogar „sehr gut“, zu heißen.¹²⁹

(3.) Nach der Vorstellung des *Tradizianismus*, geht „ein Teil der elterlichen Seelensubstanz [...] mit dem körperlichen Samen in die zum Teil als stofflich gedachte Seele des Kindes ein (Tertullian).“¹³⁰

(4.) Gemäß dem *Generatianismus* entstünden „Leib und Seele des Kindes [...] durch den elterlichen Zeugungsakt. Diese Theorie wurde von Augustinus als möglich vertreten, weil sie die Übertragung der Erbsünde leichter zu erklären schien als die Lehre von der unmittelbaren Erschaffung der Geistseele.“¹³¹

(5.) Der *Kreatianismus* ist die bestimmende Theorie für die Lehre der Kirche über die Erschaffung der *individuellen Menschenseele*, wonach jede einzelne Menschenseele von Gott *ex nihilo* geschaffen wird.¹³²

Es gibt zwei lehramtliche Texte, welche den *Generatianismus* zurückweisen: zum einen das Dekret des Heiligen Offiziums „*Post obitum*“ vom 8. Mai 1887, welches unter unter Papst Leo XII. entstand;¹³³ zum anderen Schreiben „*cum dudum*“ Benedikts XII. an die Armenier, vom August 1341.¹³⁴ Beide Texte sagen aus, dass die menschliche Seele nicht durch Zeugung entstehen kann. Gleichzeitig muss gelten, was im Kapitel über die personale Einheit der menschlichen Person, (Kapitel 2.5) wie auch im vorhergehenden Kapitel in Bezug auf die *Formalursache*, ausführlich dargelegt worden ist: Wenn man einen *Leib-Seele-Dualismus* vermeiden möchte, dürfen keine unterschiedlichen Zeitpunkte von der Erschaffung der Seele und der Erschaffung des Leibes angenommen werden.

128 MÜLLER, 120.

129 Vgl. DS 403, 456, 459. zitiert nach MÜLLER, 120.

130 Ebd.

131 DS 1007. zitiert nach MÜLLER, 120.

132 DS 3220, zitiert nach MÜLLER, 120.

133 Vgl. DS 3220, 863.

134 Vgl. DS 1007, 408.

Die „Konstitution der Unmittelbarkeit der Person zu Gott [fällt] zusammen mit der Entstehung der geist-leiblichen Natur des Menschen durch die elterliche Zeugung.“¹³⁵

Selbst wenn man von der Vorstellung der gleichzeitigen Gabe der „Unmittelbarkeit der Person zu Gott“ und der Entstehung der geist-leiblichen Natur des Menschen ausgeht, besteht die Gefahr eines Dualismus. Sobald die Entstehung der geist-leiblichen Natur des Menschen getrennt von der Gabe der „Unmittelbarkeit der Person zu Gott“ verstanden wird, drohen diese beiden Aspekte des Menschen auseinander zu driften. Wie kann man aber von nur einem Schöpfungsakt des Einzelmenschen ausgehen, wenn anzunehmen ist, dass seine Eltern tatsächlich „Ursache“ sind? Die Eltern müssen „Ursache“ sein, denn der Mensch kann nicht als eine Art „Ausfluss“ unmittelbar aus der göttlichen Natur hervorgegangen sein, denn Gott ist Geist. Außerdem steht fest, dass die Befruchtung, in deren Folge der Mensch entsteht, nicht als *creatio ex nihilo* eines Menschen zu verstehen ist. Wie kann also entsprechend der Definition der lehramtlichen Äußerungen, die *Unmittelbarkeit* der Person zu Gott gewahrt bleiben und gleichzeitig eine einzige Erschaffung der individuellen menschlichen Person mit ihrer geist-leiblichen Natur angenommen werden?

Die Eltern sind durch ihre *Gottesebenbildlichkeit*, dazu in der Lage sich bewusst den Schöpferwillen Gottes zu eigen zu machen, der die *Formalursache* und *Zielursache* des Einzelmenschen darstellt. (vgl. Kapitel 3.1.1). Darüber hinaus sind die Eltern aufgrund der Zeugung *Materialursache* und *Wirkursache* für den Einzelmenschen.

Schlussfolgernd bleibt festzustellen, dass Gott in jeder Hinsicht die *Erstursache* für den Menschen ist. Denn jede *Material* und *Wirkursache* findet ihren Ursprung in Gott. Außerdem bleibt unabhängig vom Grad der Mitwirkung der Eltern, Gott in jedem Fall uneingeschränkt *Formalursache* und *Zielursache* der menschlichen Person.

135 MÜLLER, 120.

Unter Wahrung der *Unmittelbarkeit* der menschlichen *Person* zu Gott und in Abgrenzung zu einem Leib-Seele-Dualismus, ist anzunehmen, dass die „Unmittelbarkeit der Erschaffung der Seele“¹³⁶ vereinbar ist mit der Ursächlichkeit der Eltern für die *Erschaffung des Einzelmenschen*. Die Eltern, die *Materialursache* und *Wirkursache* der *Erschaffung des Einzelmenschen* sind, sind hinsichtlich der *Materialursache* und *Wirkursache* eine Folge der göttlichen Erschaffung der sichtbaren und unsichtbaren Welt. Obwohl diese *creatio ex nihilo* vor dem Zeitpunkt der *Erschaffung des Einzelmenschen* stattfand, dürfen beide Elemente als ein und derselbe Schöpfungsakt verstanden werden, weil Gott außerhalb der Zeit steht und sich seinen Schöpfungsakt beliebig über die Vergangenheit und Zukunft erstrecken kann. Unter dieser Voraussetzung, darf behauptet werden, dass Gott den ganzen Menschen *ex nihilo* geschaffen hat und nicht nur die Seele.

Die *Erschaffung des Einzelmenschen* ist hinsichtlich der Seele unmittelbar und hinsichtlich seines Leibes mittelbar; bedingt durch eine lange Kette von *Material-* und *Wirkursachen*. Durch diese Art der Formulierung, wird das Missverständnis vermieden, dass Leib und Seele zwar gleichzeitig, aber getrennt voneinander, geschaffen worden wären. Die Rede von der Erschaffung des Menschen hinsichtlich Leib bzw. Seele, ist daher vorzuziehen gegenüber Aussagen, welche die Erschaffung von Seele bzw. Leib getrennt ausdrücken.

Gegenüber der getroffenen Unterscheidung, ist die Einheit der menschlichen Person zu akzentuieren. Das einheitliche Prinzip der Erschaffung Menschen, bleibt hinsichtlich der *Wirkursache* gewahrt, indem Gott die *causa principalis* ist und die Eltern *causa instrumentalis* sind. Es ist aber nach wie vor notwendig daran festzuhalten, dass die Eltern nicht als „Instrument“ im Sinne der *Zweitursache* hinsichtlich der *Erschaffung der Seele* zu verstehen sind.

136 DS3896, DS685

Am Beispiel des Hausbaus wird ersichtlich, dass ein Objekt unterschiedliche wirksame Ursachen haben kann: Baumaterial, Bauarbeiter, den Bauplan und die Absicht in dem Haus zu wohnen. Im Fall des Menschen unterscheidet sich die letzte *Material* - und *Wirkursache* nicht von seiner *Formal* – und *Kausalursache*, die Gott ist. Die Eltern können nur dann im vollen Sinne *Ursache* sein für ihr Kind, wenn sie sich den Willen Gottes zu eigen machen. Im Gegensatz zu Gott, der den Menschen unmittelbar erschaffen hat hinsichtlich seiner Seele, kann der Mensch die *Teilhabe am Willen Gottes* nur von Gott als Geschenk entgegennehmen. Umgekehrt ist der Mensch unmittelbar *Ursache* bei der *Erschaffung des Einzelmenschen* hinsichtlich seines Leibes.

Gott schenkt den Eltern eine Unmittelbarkeit im Hinblick auf die Erschaffung des Menschen hinsichtlich des Leibes und verbirgt sich gewissermaßen im Hintergrund, indem sein *Wille* auch im Sinne der *Material – und Wirkursache Erstursache* bleibt.¹³⁷

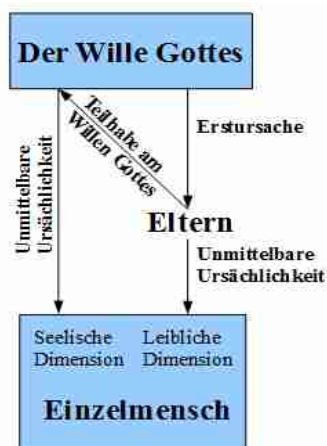


Abbildung 1

Durch die *Teilhabe am Willen Gottes* ist der Mensch mittelbar an der unmittelbaren *Erschaffung des Einzelmenschen* durch Gott hinsichtlich der Seele beteiligt. Gott ist *Erstursache* für die Ursachen-Kette, in deren Folge die Eltern unmittelbare Ursache für die *Erschaffung des Einzelmenschen* hinsichtlich seines Leibes sind.

(Vgl. Zur Erläuterung des Sachverhalts angefertigte Abbildung 1)

Die natürliche Zeugung ist in ihrer *Teleologie* darauf ausgerichtet, dazu beizutragen, dass menschliche Personen geschaffen werden. Die Annahme von *Gottes Willen* bei der Zeugung, ist also im Wesen des Menschen grundgelegt. Ist der Zeugungsakt aber in Übereinstimmung mit dem Schöpfungs – und Heilswillen Gottes, so entfaltet die Elternschaft ihre volle Bedeutung im Sinne der *Mit-Erschaffung*, welche in der *Gottesebenbildlichkeit* des Menschen grundgelegt ist.

¹³⁷ Gleichzeitig erhält Gott in der *creatio continua* die menschlichen Person in jeden Moment ihrer *Existenz*.

Die Teilhabe am Schöpfungs – und Heilswillen Gottes ist aber nicht nur eine rein geistige Haltung der inneren Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, sondern betrifft den ganzen Menschen in seiner leib-seelischen Dimension. Diese leib-seelische *Teilhabe am Willen Gottes* wird im Wesen der christlichen Ehe realisiert.

3.1.4 Die Teilhabe an der Erschaffung des Menschen in den lehramtlichen Schreiben unter Papst Johannes Paul II.

Das 1987 von der Kongregation für die Glaubenslehre im Auftrag von Johannes Paul II. veröffentlichte Schreiben *donum vitae*, befasst sich ausführlich mit dem inneren Zusammenhang zwischen der ehelichen Vereinigung und dem Willen Gottes.

„Die Eheleute drücken einander ihre personale Liebe in der „Sprache des Leibes“ aus, die deutlich den Ausdruck gegenseitiger Hingabe mit der Bestimmung zur Elternschaft verbindet. Der eheliche Akt, durch den die Eheleute einander ihre Selbsthingabe kundtun, drückt zugleich die Öffnung zum Geschenk des Lebens aus: Er ist ein untrennbar leiblicher und geistiger Akt zugleich. In ihrem Leib und durch ihren Leib vollziehen die Gatten die Ehe und können Vater und Mutter werden. Um die Sprache des Leibes und seine naturgegebene Fülle zu achten, muss die eheliche Vereinigung in der Achtung vor der Öffnung auf die Fortpflanzung hin erfolgen, und die Zeugung einer Person muss Frucht und Ziel der ehelichen Liebe sein. Der Ursprung des menschlichen Wesens ist so Frucht einer Zeugung, die »nicht nur an die biologische, sondern auch an die geistige Vereinigung der Eltern gebunden ist, die im Bund der Ehe geeint sind.«¹³⁸

Die *Teilhabe am Willen Gottes* bei der Zeugung, ist nur unter Berücksichtigung ihrer leib-seelischen Dimensionen geben. Der Leib der Eltern hat also auch eine wesentliche Bedeutung für *Teilhabe* an der unmittelbaren *Erschaffung des Einzelmenschen* hinsichtlich der Seele durch Gott.

138 KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung, *donum vitae*, 22. Februar 1987, B, 4, a, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_pect-for%20human-life_ge.html (06.12.2016)

Wenn die Zeugung getrennt wird von der leib-seelischen Dimension der Ehe, entgeht den Eltern die Möglichkeit ihre *formal-* und *kausal-ursächliche Teilhabe* an der *Erschaffung des Einzelmenschen* wahrzunehmen. Diese Art der Elternschaft bedeutet eine *Verwirklichung* des menschlichen Wesens, welches auf die Ehe hin geschaffen ist. Die Nichtbeachtung der Leib-Seele-Dimension der Elternschaft, ist gemäß *Donum vitae* im Falle der homologen künstlichen Befruchtung gegeben:

„Die homologe künstliche Befruchtung bewirkt objektiv eine analoge Trennung zwischen den Gütern und Sinngelalten der Ehe, indem sie eine Fortpflanzung anstrebt, die nicht Frucht eines spezifischen Aktes ehelicher Vereinigung ist. [...] [D]ie Fortpflanzung ist aus moralischer Sicht ihrer eigenen Vollkommenheit beraubt, wenn sie nicht als Frucht des ehelichen Aktes, also des spezifischen Geschehens der Vereinigung der Eheleute, angestrebt wird.“¹³⁹

Durch die Loslösung vom Vollzug der *leib-seelischen Einwilligung* in den Willen Gottes, widerspricht die Praxis der homologen künstlichen Befruchtung der Bedeutung der Ehe, Teilhabe an der an der göttlichen Urheberschaft zu sein.

Im nachsynodalen Schreiben *familiaris consortio* (1981) stellt Johannes Paul II., ausgehend vom biblischen Zeugnis, fest, dass das Maß der Teilhabe an der Schöpfermacht Gottes, gekoppelt ist an das Maß der Teilhabe an seiner Liebe. Diese Liebe besteht im zustimmenden Mitwirken mit Gott als Schöpfer, der beabsichtigt eine individuelle menschliche Person zu schaffen, die zur Heiligkeit bestimmt ist. Die Eltern sind dazu in der Lage einzuwilligen in der Willen Gottes, der auf unmittelbare Weise *Formal* – und *Kausalursache* für jeden Menschen ist. Dies stellt eine *Teilhabe* an der Schöpfermacht Gottes dar.

„Mit der Erschaffung von Mann und Frau nach seinem Bild und Gleichnis krönt und vollendet Gott das Werk seiner Hände: Er beruft sie zu einer besonderen Teilhabe an seiner Liebe und zugleich an seiner Macht als Schöpfer und Vater durch ihre freie und verantwortliche Mitwirkung bei der Weitergabe des Geschenkes des menschlichen Lebens: »Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde und unterwerft sie euch.«“(Gen 1,28)¹⁴⁰

139 *donum vitae*, B,4,a.

140 JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben, *familiaris consortio*, 22. November 1981, Nr.28, in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (06.12.2016)

Für den neu geschaffenen Menschen, bleibt die *formal* – und *zielursächliche* Bedeutung, welche durch den Willens Gottes gegeben ist, in jedem Fall unberührt vom Maß der *Teilhabe* der Eltern am Willen Gottes. Für die Eltern aber bedeutet die bewusste *Teilhabe* an der Schöpfermacht Gottes die *Aktualisierung* ihrer Elternschaft und damit ihrer Berufung zu Mann und Frau.

Die eheliche Liebe ist *Teilhabe* an der Liebe Gottes des Schöpfers, der jeden Menschen aus Liebe erschaffen hat. Nur durch eine gelebte *Teilhabe* an der Liebe Gottes, kommt es zu einer *Verwirklichung* der eheliche Liebe. So wird der Zeugungsakt von dem Sinngehalt geprägt, dass das Kind die Frucht der ehelichen Liebe ist, welche ein Bild für die Liebe Gottes ist.

„Die menschliche Person muss in die Zeichen der Einheit und der Liebe ihrer Eltern aufgenommen werden; die Zeugung eines Kindes muss deshalb die Frucht gegenseitiger Schenkung sein, die sich im ehelichen Akt verwirklicht, in dem die Eheleute – als Diener und nicht als Herren – am Werk der Schöpfer-Liebe teilnehmen.“¹⁴¹

Die 1995 erschienene Enzyklika Johannes Pauls II. *Evangelium Vitae*, betont die Würde der christlichen Ehe, welche die Eheleute sogar dazu befähigt, durch die zustimmende *Teilhabe* am Willen Gottes, an der gottgewirkten Vermittlung der *Gottesebenbildlichkeit* teilzuhaben.

Bei der „Zeugung [wird] dank der Erschaffung der unsterblichen Seele das Abbild und Gleichnis Gottes selbst übertragen. [...] Auf dieser ihrer Rolle von Mitarbeitern Gottes, der sein Bild auf das neue Geschöpf überträgt, beruht gerade die Größe der Eheleute, die bereit sind »zur Mitwirkung mit der Liebe des Schöpfers und Erlösers«.“¹⁴²

141 *donum vitae*, B, 4, a, Vgl. GS50, Vgl. GS 51.

142 JOHANNES PAUL II., Enzyklika, *evangelium vitae*, 25. März 1995, VApS 120, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995, Nr. 43.

Vgl. „Animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet“: PIUS XII., Enzyklika *Humani generis* (12. August 1950): AAS 42 (1950), 575. 33

Vgl. II. VAT. KONZIL, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, Nr. 50; vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben, *familiaris consortio*, 22. November 1981, Nr. 28: AAS 74 (1982), 114.

Zitiert nach *evangelium vitae*, 130.

Die Verantwortung der Eltern für das Kind endet selbstverständlich nicht im Moment der Zeugung, sondern sie beginnt spätestens zu diesem Zeitpunkt. Explizit sei hierbei auf die Bedeutung der Erziehung hingewiesen. „Die Aufgabe der Erziehung hat ihre Wurzeln in der Urberufung der Eheleute zur Teilhabe am schöpferischen Wirken Gottes.“¹⁴³

Auf Grund der thematischen Beschränkung dieses Kapitel, welches darauf abzielt, die Einflüsse auf die Erschaffung der *potentialen Basis* des Menschen darzustellen, wird das Thema der Erziehung ausgeklammert.

Durch das genauere Eingehen auf aktive Mitwirkung der Eltern, welche in der leibseelischen Zustimmung zum Willen Gottes für das Kind besteht, hat sich sukzessiv der Schwerpunkt unserer Überlegungen verlagert; von der objektiven Rolle des Menschen als geschaffenen, zur subjektiven Rolle der Eltern, welche durch *Teilhabe* mitwirken an der Erschaffung ihrer Kinder.

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass sich im Sinne des Einflusses der Eltern bei der *Erschaffung des Einzelmenschen*, verschiedene Ansätze menschlicher Mit-Erschaffung unterscheiden lassen: (1) Die unmittelbare *Mit-Erschaffung*, (2) die Teilhabe an der Erschaffung und (3) die Mitarbeit bzw. das Mitwirken an der Erschaffung.

(1) Die *unmittelbaren Mit-Erschaffung* der Eltern (*ex nihilo*), kann nicht angenommen werden, da die Eltern in keiner Hinsicht die *Erstursache* für ihre Kinder sind.

(2) Die Eltern können aber *Mit-Schöpfer* sein in Sinne einer bewussten *Teilhabe*, welche im Wesen der christlichen Ehe angelegt ist, deren *Verwirklichung* in einen graduellen Prozess vor sich geht. Der Aspekt der *mit-schöpferischen Teilhabe* impliziert eine besondere Würde der christlichen Ehe und ist damit gleichzeitig Zusage und Aufgabe für die Gestaltung einer christlich verantworteten Elternschaft. Die *Erschaffung des Einzelmenschen hinsichtlich seiner Seele*, bleibt, da sie unmittelbar von Gott gewirkt ist, unverfügbar für jegliche Manipulation. Durch die *Verwirklichung* der eheliche Liebe, geschieht aber eine *Teilhabe am Willen Gottes*, welche den Zeugungsakt mit dem Sinngehalt prägt, dass das Kind die Frucht der ehelichen Liebe ist, welche die Liebe Gottes abbildet.

¹⁴³ *familiaris consortio* Nr. 36.

(2) Die *Teilhabe am Willen Gottes* in der *Verwirklichung* der Ehe, wurde auch als *Mitarbeit* oder *Mitwirkung* an der *Erschaffung des Einzelmenschen* bezeichnet. Diese Ausdrucksweise verdeutlicht, dass die *Teilhabe am Willen Gottes* nicht in einer isolierten Anstrengung der Eltern besteht. Sie ist viel mehr ein Bemühen, dass in der menschlichen Natur grundgelegt und von der Gnade Gottes getragen ist, wie es in Wojtylas Werk „*Liebe und Verantwortung*“ treffend zum Ausdruck kommt:

„[D]as Wirken der Gnade ist einschliessweise bei diesen Bemühungen anwesend, denn es ist der Beitrag des unsichtbaren Schöpfers, der selber Liebe ist und der die Macht hat, jede Liebe zu formen, jene eingeschlossen, die sich in ihrer natürlichen Entwicklung auf die Werke des Geschlechtes und des Leibes gegründet – vorausgesetzt, dass die Menschen bereit sind, seine bewussten *Mit-Schöpfer* zu sein.“¹⁴⁴

Die Übereinstimmung von Natur und Gnade bei der *Erschaffung des Einzelmenschen*, lässt sich in diesem Sinne als Kooperation zwischen dem *actus humanus* und göttlicher *creatio ex nihilo* charakterisieren. Die Übereinstimmung des menschlichen Willens mit dem Schöpferwillen Gottes, kann nicht verkürzt, als gegeben oder nicht gegeben, beurteilt werden, sondern muss erfahrungsgemäß einer Gradualität unterliegen. Die Gradualität kann eine (1) graduelle *Verwirklichung* bei grundsätzlicher Zustimmung sein, oder eine (2) graduelle *Verwirklichung* trotz nicht gegebener grundsätzlicher Zustimmung. Denn ob eine grundsätzliche leib-seelische Zustimmung zur Ehe gegeben ist oder nicht, ist bei jeder Zeugung in irgend einer Hinsicht, die leib-seelische Dimension der Eltern involviert.

(1) Innerhalb einer grundsätzlichen leib-seelischen Zustimmung zum Schöpferwillen Gottes, gibt es eine graduale *Verwirklichung*, die auf Grund der *Erbstünde* unvollkommen ist. Auch wenn partiell eine vollkommene Zustimmung grundsätzlich möglich sein muss, bleiben doch Aspekte der leib-seelischen Wirklichkeit des Menschen hinter einer vollkommenen Zustimmung zurück.

144 WOJTYLA, Karol, *Liebe und Verantwortung*, München 2007, 205.

Die Vorstellung eines solchen dynamischen Weges der „Entwicklung und Verwirklichung“¹⁴⁵ der Ehe, darf aber nicht dazu führen, dass die Freiheit des Menschen, aus seinem Wesen heraus das Gute tun zu können, in irgendeiner Form eingeschränkt wird. Wenn ein christliches Ehepaar, in beidseitiger Freiwilligkeit sowie im Hinblick auf das eigene Wohl und auf das Geschenk der Nachkommenschaft (Vgl. CIC, Can. 1055, § 1), eine Ehe für das ganze Leben schließen will, dann ist davon auszugehen, dass der *Verwirklichung* der Ehe prinzipiell nichts im Wege steht. Tatsächlich bleibt, durch die Neigung der Sünde, erfahrungsgemäß die Wirklichkeit der Ehe in mancher Hinsicht hinter der Vollkommenheit zurück. Insofern muss von einer *gradualen Verwirklichung* der Ehe ausgegangen werden.

(2) Ebenso kann bei einer nicht gegebenen leib-seelischen Zustimmung zum Willen Gottes, trotzdem eine *graduale Verwirklichung* gegeben sein, je nachdem welchen Aspekt der Ehe die Beziehung der Eltern für sich in Anspruch nimmt. An dieser Stelle wäre eine ausführlichere Darstellung der Problematik notwendig, was im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist.

Ob nun die christliche Ehe gegeben ist oder nicht; in jedem Fall ist für die Eltern eine graduale Entwicklung zu den Werten der Ehe hin möglich, woraus sich möglicherweise eine Grundlage für eine christliche Ehe entwickeln kann. Entsprechend eines Hauptanliegens des nachsynodalen Schreiben von Papst Franziskus *amoris laetitia*, wird aus dieser Perspektive deutlich, dass sowohl bei gegebenen Bedingungen für die Ehe, als auch bei nicht gegebenen Bedingungen, die Ehe vorrangig als ein dynamischer „Weg der Entwicklung und Verwirklichung darzustellen“¹⁴⁶ ist.

Bei gegebenen oder nicht gegebenen Bedingungen für eine christliche Ehe ist, durch die Neigung der Sünde infolge der *Erbsünde*, die *Teilhabe der Eltern am Willen Gottes* in mancher Hinsicht eingeschränkt. Wenn man die Fähigkeit des Menschen zu einer tatsächlichen *Urheberschaft* und einer *Teilhabe* am Schöpfungsakt Gottes ernst nimmt, dann kann die Einschränkung der *Teilhabe* der Eltern am Willen Gottes nicht ohne Auswirkungen auf das Kind bleiben.

145 Vgl. FRANZISKUS, Nachsynodales apostolisches Schreiben, *amoris laetitia*, 19.03.2016, VApS 204, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2016, Nr. 37

146 *Amoris laetitia* 37.

Gleichzeitig muss die vollkommene und unmittelbare Erschaffung des Menschen durch Gott hinsichtlich der Seele gewahrt bleiben. Wie kann aber Gott die Seele vollkommen und unmittelbar geschaffen haben, wenn doch auf Grund der Erbsünde im Herzen des Menschen eine Neigung zur Sünde vorhanden ist? (Vgl. Konzil von Trient: Dekret über die Ursünde, DS 1510 -1516, Zweite Synode von Orange, DS 371 – 395) Die Erschaffung eines zum Bösen geneigten Wesens, wäre nicht mit der Vollkommenheit Gottes vereinbar.

Man kann die Wirklichkeit der Erbsünde aber auch nicht auf den unmittelbaren Einfluss der Eltern auf die Erschaffung des Kindes hinsichtlich des Leibes reduzieren und behaupten „die Seele habe unversehrt fortbestanden“, denn die *Erbsünde* betrifft den Menschen „dem Leib und der Seele nach“. ¹⁴⁷ Wie also kommt es bei der Fortpflanzung zur Vermittlung der *Erbsünde*, wenn auch die Seele von der *Erbsünde* betroffen ist, Gott aber der unmittelbare Schöpfer der Seele ist?

Als „Ikone Jesu Christi“¹⁴⁸ ist jeder Mensch, in seiner *Gottesebenbildlichkeit*, nach dem Bild Christi gestaltet und in seinem innersten Wesen dazu bestimmt, die Sohnschaft Christi zu empfangen. Das Leben des Menschen ist in seinem Kern auf die Beziehung zu Gott gegründet, der die Quelle der menschlichen *Existenz* ist. Gott schenkt den Menschen seine *Existenz* im Moment der Erschaffung, wie als auch in jeden Moment des menschlichen Lebens.

Das Ziel der menschlichen *Existenz* ist die Erfüllung in der Heiligkeit zu finden, welche sich in der Beziehung zu Gott und zu den nächsten verwirklicht.

Gegen diese Grundlage der menschlichen *Existenz*, richtet sich die *Erbsünde*, indem sie die Neigung zur Sünde vermittelt, welche sich gegen die Schöpfungsordnung richtet und die Menschen von einander und von Gott trennt. Die Sünde besteht im Auseinanderdriften vom menschlichen Willen und dem Willen Gottes.

147 *Amoris laetitia* 37.

148 *Evangelium vitae* 84.

Wie bereits dargelegt wurde, ist die unvollkommene *Teilhabe* des Willens der Eltern am Schöpferwillen Gottes, zumindest durch die Erbsünde bedingt. Ist die *unvollkommene Teilhabe* auch ein Grund für die Weitergabe der Erbsünde? In diesem Fall, bliebe die Unmittelbarkeit Gottes in Bezug auf die Erschaffung des Menschen hinsichtlich der Seele gewahrt.

Gleichzeitig ist es denkbar, dass, der konstitutive Widerspruch zum Willen Gottes in Folge der elterlichen Neigung zur Sünde, im Moment der Erschaffung des Menschen, eine „Wunde“ in dessen Seele bedeutet. Diese Verwundung, ist nicht mit einer schöpferischen Tätigkeit zu verwechseln, da die Erschaffung mit Gabe von Leben und Sinn einher geht ist. Eine solche Verwundung würde aber aufgrund ihrer destruktiven Auswirkungen, gewissermaßen das Gegenteil von Erschaffung bedeuten.

Nimmt also der Mensch bei seiner Empfängnis Schaden, durch die konstitutiv unvollkommene Bestätigung des Planes Gottes durch seine Eltern? Wenn die *Erbsünde* durch Sündhaftigkeit der Eltern übertragen wird, kann der Einfluss der *Erbsünde* auf die Kinder durch ein lasterhaftes Leben der Eltern vergrößert oder durch ein tugendhaftes vermindert werden? Haben Joachim und Anna, die Eltern der unbefleckt empfangenen Gottesmutter, bei ihrer Empfängnis die Gnade einer *vollkommenen Teilhabe* erhalten, obwohl sie auf Grund der Erbsünde nicht dazu in der Lage gewesen wären?

Eine nähere Beschäftigung mit den soeben aufgeworfenen Fragen, geht über den vorgegebenen Umfang dieser Arbeit hinaus.

3.2 Der Mensch als Subjekt menschlicher Mit-Erschaffung: Das schöpferische Wirken des Menschen an sich selbst

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass der Mensch sich hinsichtlich der Seele nur Gott verdankt und in diesem Sinne kein *Objekt* menschlicher *Mitschöpfung* ist, weil er unmittelbar von Gott geschaffen und zur Heiligkeit bestimmt wurde. Gleichzeitig verdankt sich der Mensch hinsichtlich der Erschaffung des Leibes seinen Eltern, welche im Sinne der *Material-* und der *Kausalursache* unmittelbare Ursache für ihr Kind sind. Auch im Sinne der *Material-* und *Kausalursache* bleibt die Schöpferkraft Gottes die *Erstursache* für den Menschen. Darüber hinaus sind die Eltern durch *Teilhabe* bzw. Mitwirkung am Schöpferwillen Gottes dazu in der Lage, sich die *Formal-* und *Zielursache* der Erschaffung ihres Kindes zu eigen zu machen. Zwischen der wirkursächlichen Bedeutung von Gott und den Eltern ist kein Gegensatz zu konstruieren, weil diese verschiedenen Ursachen wie *causa principalis* und *causa instrumentalis* ineinander-wirken.

Das Ziel des aktuellen Unterkapitels ist es, zu untersuchen, ob die Tat des Menschen an sich schöpferisch ist und ob der Mensch in diesem Sinne als Mitschöpfer verstanden werden kann.

Durch die vorhergehende Auseinandersetzung mit der potentialen Basis des Menschen, mit Hilfe der aristotelisch-thomistischen Grundlage der Anthropologie Johannes Pauls II., wurde die Frage nach der Identität des Menschen im Sinne der Frage nach dem *Woher* und dem *Was* erörtert. Der hylemorphistische Ansatz kann aber nicht hinreichend klären, *wer* der Mensch ist. Ein wesentliches Charakteristikum des Menschen ist seine *Subjektivität*, die in der bisherigen Untersuchung keine ausreichende Erwähnung fand. Die Systematik der Studie „Person und Tat“ führt uns zur Einbeziehung des Moments der *Subjektivität*, welches ein wesentliches Moment zur Charakterisierung der menschlichen Identität ist. Die Einbeziehung der *Subjektivität* ist notwendig, um die personale Wirklichkeit des Menschen ganzheitlich darzustellen.

3.2.1 Der klassische Begriff des „Suppositum“ und der phänomenologische Zugang zur Person unter Einbeziehung des Bewusstseinsaspektes

Der traditionelle Ausdruck *suppositum* bezeichnet den Menschen zwar als „*Subjekt des Existierens und Handelns*“, jedoch auf rein gegenständliche Weise. Im Begriff *suppositum* liegt der Aspekt des Erlebens, insbesondere „das Erleben der *Subjektivität*, in der jedes *Subjekt* sich als eigenes *Ich* gegeben ist“¹⁴⁹ lediglich implizit und auf abstrakte Weise vor. Mit Hilfe der phänomenologischen Analyse der Tat wird die Person in ihrer *Subjektivität* erkannt. Der Mensch ist infolge seiner *Existenz* und seiner *Wirkmacht* im *Werden*. Die Tat hat eine Rückwirkung auf die personale *Existenz* des Menschen. In der *Selbstbestimmung* der Person offenbart sich ein enger innerer Zusammenhang zwischen dem freien Willen und der menschlichen *Person*.

„Der Mensch ist zweifellos Subjekt seiner Existenz und seines Handelns. Er ist dieses Subjekt als *Sein* einer bestimmten *Natur*, was seine Konsequenzen gerade im Handeln hat. Dieses Subjekt des Existierens und Handelns, das der Mensch ist, bezeichnet die traditionelle Ontologie mit dem Ausdruck *suppositum*. Wir können hingegen sagen, dass der Ausdruck *suppositum* zur durch und durch rein gegenständlichen Kenneichung des Subjekts dient, und vom Aspekt des Erlebens abstrahiert, insbesondere vom Erleben der *Subjektivität*, in der jenes Subjekt sich als eigenes *Ich* gegeben ist.“¹⁵⁰

Johannes Paul II. bevorzugt gegenüber den Begriff des *suppositum* den Ausdruck *Ich*, weil dieser in seiner Bedeutung, über den Begriff des *suppositum*s hinausgehend, den *Bewusstseinsaspekt* berücksichtigt und damit „das Moment der erlebten *Subjektivität* mit der ontischen *Subjektivität*“ verbindet.¹⁵¹

149 WOJTYLA, 55.

150 Ebd.,55.

151 Ebd.,56.

Der enge Zusammenhang zwischen den Ausdrücken *Ich* und *suppositum* ist von großer Bedeutung,

„...wenn nämlich das Erleben der eigenen Subjektivität, das die Grundlage dafür abgibt, sich als *Ich* zu bestimmen, vom realen Subjekt losgelöst wäre, dann würde dieses Erlebens-*Ich* nichts anderes darstellen als nur einen Bewusstseinsinhalt. Es ist daher von grundsätzlicher Bedeutung, jene reflexive Zuwendung des Bewusstseins zum realen Subjekt in einer eigenen Dimension mitzukonstituieren. Auf diese Weise ist das *Ich* reales, seine Subjektivität erlebendes Subjekt und das heißt, es ist gleichzeitig in der Bewusstseinsdimension konstituiert.“¹⁵²

„Das *Bewusstsein* ist [damit] nicht nur ein Aspekt, sondern auch eine wesentliche Dimension bzw. ein reales Moment des Seins, das *ich* bin, da es die *Subjektivität* dieses *Ichs* im Sinn eines Erlebens konstituiert.“¹⁵³ Bei der phänomenologischen Analyse des *Bewusstseins* handelt es sich nicht bloß um eine Beschäftigung mit Bewusstseinsinhalten. Vielmehr hat das Erleben des eigenen *Ichs* konstitutive Bedeutung für das *Sein* der menschlichen *Person*. „Wenn dieses *Sein* und folglich der reale individuelle Gegenstand in seiner grundlegenden ontischen Struktur dem entspricht, was in der traditionellen Philosophie als *suppositum* bestimmt worden ist, dann könnte sich dieses *suppositum* ohne das *Bewusstsein* auf keinerlei Weise als *Ich* konstituieren.“¹⁵⁴

Das „Bewusstsein, das mit der *Existenz* und dem Handeln des konkreten Menschen – der Person – verbunden ist, „[...] enthüllt dieses Sein von *innen* und erschließt es dadurch gerade in seiner ureigensten Besonderheit und völlig unwiederholbaren Konkretheit.[...] Man kann sagen, dass der Mensch aufgrund dieser Bewusstseinsfunktion gleichsam von *innen* und damit ganz in seiner geistigen (vernünftigen) Wesensdimension existiert. Dieses Existieren von *innen* geht gleichsam mit dem Erleben einher, identifiziert sich sozusagen mit ihm.“¹⁵⁵

152 WOJTYLA, 56.

153 Ebd.

154 Ebd.

155 Ebd., 58.

3.2.2 Das phänomenologische Erkennen der Person in der Tat

Der Anthropologie Johannes Pauls II. liegt als philosophischer Ansatz eine Synthese aus einer *Philosophie des Seins* und einer *Philosophie des Bewusstseins* zugrunde.¹⁵⁶ Die Bewusstseinsphilosophie ermöglicht eine innere Durchdringung der ontischen Strukturen des Menschen. Dieses innere Erkennen vollzieht sich durch geistige Akte, in denen der Geist mittels der Erfahrung „Kontakt zum Gegenstand knüpft, einen [...] unmittelbaren Kontakt.“¹⁵⁷

Der Zugang, den Wojtyła in seiner Studie *Person und Tat* wählt, um auf phänomenologische Weise die *inneren* Strukturen des menschlichen *Seins* zu ergründen, ist die Tat. Diese Untersuchung der Tat stützt sich auf eine unzählbare Häufigkeit des Auftretens der menschlichen Erfahrung der Tat. Dieser Erfahrungsschatz besteht aus Erfahrungen, die von verschiedenen Menschen gemacht wurden und stellt damit zunächst eine Summe von subjektiven Erfahrungen dar.

„Das Erleben des Handelns ist subjektiv in dem Sinne, dass es uns im Bereich der konkreten *Subjektivität* des menschlichen handelnden *Ichs* zurückhält, es verschleiert aber nicht die für das Verstehen und die Interpretation des menschlichen Handelns notwendige *Inter-Subjektivität*.“¹⁵⁸

Die *inter-subjektive Erfahrung* „»Der Mensch handelt« wird auf dem Weg der Analogie und der Verallgemeinerung herausgebildet. Denn das *Ich* ist der Mensch, und jeder Mensch ist auch irgendein weiteres, drittes, viertes usw. *Ich*. Deshalb kann man, wenn »du handelst«, »er handelt«, »wer auch immer handelt« - dieses Handeln auch aufgrund der Erfahrung, die im »ich handle« enthalten ist, verstehen und interpretieren.¹⁵⁹

156 WOJTYŁA, 58.

157 Ebd., 17.

158 Ebd., 73.

159 Ebd.

„Die Tat erlaubt uns, aufs tiefste Einblick in das Wesen der *Person* zu gewinnen und sie ganz und ganz und gar zu verstehen. Wir machen die Erfahrung, dass der Mensch *Person* ist und wir sind davon überzeugt, weil er Taten vollbringt.“¹⁶⁰ Die klassische Bezeichnung *actus* bildet in der aristotelisch-thomistischen Philosophie ein Begriffspaar mit dem Begriff *potentia*. Das Begriffspaar wird dazu verwendet, „den veränderlichen und zugleich dynamischen Charakter des *Seins* zu erklären.“¹⁶¹ Auf die *Person* bezogen, bedeutet dies, dass die *Person* ihre *potentia* mittels des *actus* verwirklicht. Diese ständige *Aktualisierung* der *Person* deutet auf den inneren Zusammenhang von *Person* und *Tat* hin.

„Aus der gleichen Tradition stammt der Satz »Operari sequitur esse«, was in unsere Sprache übersetzt, sich wie folgt ausdrücken ließe: »Zuerst muss etwas *existieren*, damit es dann handeln kann«. Das *esse* – *Existieren* – befindet sich am Ursprung des Handelns und am Ursprung des ganzen Menschen eigenen Dynamismus. „Das *Existieren* ist in der Konzeption des hl. Thomas von Aquin der erste Akt (*actus*) jedes Seienden.“¹⁶²

Im Zusammenhang mit der *Aktualisierung* des Menschen ist der Begriff *actus* zunächst allgemein als ein *actus hominis* zu verstehen. Der spezifisch menschliche *actus* wird als *actus humanus*¹⁶³ bezeichnet. Dieser Begriff ist gleichbedeutend mit dem Begriff der Tat. Der Begriff der Tat wird allerdings bevorzugt, weil darin „nicht die geprägte Interpretation, die im traditionellen lateinischen Terminus steckt“ aufscheint. Im Begriff des *actus humanus* schwingt manchmal eine Interpretation mit, welche den inneren Zusammenhang von Tat und *Person* nicht ausreichend zur Geltung kommen lässt.

160 WOJTYLA, 19.

161 Ebd., 34.

162 Ebd., 88.

163 Der *actus humanus* ist zugleich ein *actus hominis*, weil er ebenfalls ein *actus* der menschlichen Person ist.

„Es drängt sich manchmal der Verdacht auf, dass die Tat, die traditionellerweise als *actus humanus* bestimmt wird, eher als *persona in actu* dargestellt wurde und nicht so sehr als *actus personae*. Diese Unterscheidung ist keineswegs bloß ein Wortspiel, sondern trifft in wesentlicher Weise das Problem der Interpretation der Tat. Es geht darum, auf welche Weise die Tat – der *actus humanus* – ein wahrhafter *actus personae* ist: es aktualisiert sich im *actus personae* nicht nur eine individuelle vernunftbegabte Natur, sondern – wie die Erfahrung bezeugt – es führt ihn eine unwiederholbare und einzigartige Person aus. Sie vollbringt die Tat – und vollbringt gleichzeitig sich selbst in ihr.“¹⁶⁴

Die Untersuchung der Tat als *actus humanus* weist darauf hin, dass sich an der Wurzel der Tat das Moment der „geistigen und auf Erkenntnis zielenden *Aktualisierung* der Potentialität“ befindet und die Tat überhaupt erst auslöst. „Da es sich hierbei um die Potentialität eines personalen *Seins* handelt, darf die Tat selbst nicht einfach nur als *actus humanus*, sondern muss als *actus personae* expliziert werden.“¹⁶⁵

„Der Mensch erlebt seine Tat als Handeln, dessen subjekthafter Täter er ist. Diese Tat ist auch in gewisser Weise tiefster Ausdruck und tiefste Erscheinung dessen, was sich zum eigenen *Ich* des Menschen zusammensetzt, dessen, was dieses *Ich* einfach ist.“¹⁶⁶

Die Tat gehört „auf gegenständliche Weise zum realen *Subjekt*, das der Mensch als ihr Täter ist, in gleichermaßen realer und existentieller Weise; sie sind einfach eine in besonderer Weise mit diesem *Subjekt* verbundene und von ihm abhängige Wirklichkeit.“¹⁶⁷

Die Abhängigkeit der Tat vom menschlichen *Subjekt* besagt, dass die Tat nicht losgelöst vom menschlichen *Sein* zu denken ist, sondern einer ihr eigenen Teleologie unterliegt.

164 WOJTYLA, 127.

165 Ebd., 35.

166 Ebd., 59.

167 Ebd., 60.

3.2.3 Die Zielrichtung und Begrenzung der Tat durch die Selbstteleologie des Menschen

„Die traditionelle Interpretation des *actus humanus* war eng verbunden mit der Analyse des *Voluntarismus* oder *Willensaktes* – wohl richtig verstanden als tathafte Grundlage und Quelle (*potentia*) des Strebens des Menschen auf sein Ziel hin.“¹⁶⁸

Im Hintergrund dieses philosophischen Konzeptes steht eine Ethik, die sich an den

„... Grundgedanken des »klassischen« Eudaimonismus in der Tradition des Aristoteles und des Thomas von Aquin orientierte. Nach dieser bildete formal die Idee eines letzten Zieles (*τέλος*, *finis*) und inhaltlich die Frage nach dem Glück (*ευδαιμονία*, *beatitudo*) den grundlegenden Massstab und das Prinzip menschlichen Handelns. Weil das Gute, dem Auftakt der Nikomachischen Ethik des Aristoteles zufolge, dasjenige ist, nach dem alles strebt (*bonum est quod omnia appetunt*), war alles menschliche Tätigsein von diesem *appetitus* als einen natürlichen Verlangen (*desiderum naturale*) zu verstehen.“

Auch Wojtyla geht in seinem anthropologischen Konzept von einer zweifachen *Selbstteleologie des Menschen* aus. Gemäß der *Selbstteleologie des Zieles* ist „das Glück als Selbstvollendung [...] das Ziel des Menschen.“¹⁶⁹ In Anlehnung an den griechischen Begriff *τέλος* der „nicht nur *Ziel*, sondern auch *Grenze*“ bedeutet, wird ein zweiter Aspekt der *Selbstteleologie* des Menschen angenommen:¹⁷⁰ Die „*Selbstteleologie der Grenze* besagt hier eine universale Öffnung und ein Überwinden seiner selbst, auf die Absolutheit des Guten hin, die dem Handeln des Menschen ihre Grenze und ihr Maß gibt und dadurch die Wahrheit seiner Taten bedingt.“¹⁷¹ Die Tat ist verbunden mit der „Erfahrung der Moralität“. In dieser Erfahrung ist

„...nicht nur das intentionale Wollen gegeben, das auf einen Wert ausgerichtet ist, sondern normalerweise zugleich das ganz eigentümliche »Drama des Willens«. Der Ausdruck »Drama« muss hier im wörtlichen Sinne als ein Dynamismus verstanden werden, der dem menschlichen Willen eigentümlich ist. Er erscheint bisweilen nur als einfaches Wollen, häufig aber ist er aufgrund der Motivation komplexer. Diese wiederum wechselt [häufig] in einem Konflikt von Motiven [...], der daher eindeutig als ein innerer Kampf erfahren wird.“¹⁷²

168 WOJTYLA, Karol, Transzendenz der Person in der Tat, in: WidM 43.

169 NISSING, XLVI.

170 WOJTYLA, Karol, Die Transzendenz der Person in der Tat, in: WidM 40.

171 NISSING, XLVI.

172 WOJTYLA, Karol, Der intentionale Akt und die Menschliche Tat, in: WidMNISSING 32.

In dieser „Erfahrung der Moralität“ erfährt der Mensch die *Selbstteleologie* als eine *existentielle* Relevanz. Die Wahl von *Gut* und *Böse* ist zum einen mit Emotionen verbunden¹⁷³, zum anderen wird sie außerdem „vom Moment der *Verpflichtung* bestimmt“.¹⁷⁴ Die Entstehung eines Konflikts „zwischen *Verpflichtungen* und dem *Wert* in der emotionalen Sphäre der Erfahrung“¹⁷⁵ relativiert nicht einen der beiden Aspekte, sondern macht das »Drama des Willens« gerade aus.

In Folge des *Willensaktes* (bzw. des Aktes des Gewissens) bei dem die Wahl zwischen *Gut* und *Böse* getroffen wird, „»bricht« dieses Wertfühlen von *Gut* und *Böse* [...] im *Bewusstsein* des *Subjekts* gewissermaßen »hervor« und es besitzt, wie Scheler feststellt, mitunter eine besondere Tiefe, eine Tiefe von Freude und Verzweiflung.“

Im *Bewusstsein* vollzieht sich die Erfahrung von Moralität. Diese Erfahrung steht im Zusammenhang mit der *Selbstteleologie* der menschlichen *Person* und hat daher wesentliche Bedeutung für die *Aktualisierung* der *Person* durch ihre Taten.

Im Hinblick die auf die zentrale Frage der vorliegenden Arbeit, ob menschliches Tun den Charakter von Mit-Erschaffung haben kann, wird nachfolgend zunächst das *Bewusstsein* näher untersucht. Damit wird die Absicht verfolgt seine Bedeutung für den Zusammenhang von *Person* und Tat zu darzustellen. Das *Bewusstsein* ist nicht nur für die „Erfahrung von Moralität“ von Bedeutung, sondern es ist auch grundlegend für einen zentralen Aspekt des menschlichen Seins: Die Erfahrung der eigenen *Subjektivität*.

173 Die Erfahrung von Gut und Böse führt Scheler auf die rein emotionale erfahrene Liebe und Hass zurück. Ebd.

174 Ebd.

175 Ebd., 33.

3.2.3 Die Analyse des Dynamismus von Person und Tat mit Hilfe des Bewusstseins

Das *Bewusstsein* bildet die Grundlage für die Erfahrung der *Subjektivität*.

„Aufgrund des Bewusstseins erlebt sich der Mensch als Subjekt. Er erlebt sich als solches und ist folglich Subjekt im engsten Sinne von Erfahrung. Das Verstehen wächst hier unmittelbar aus der Erfahrung ohne irgendwelche Zwischenstadien hervor, ohne Schlussfolgerung der Vernunft. Der Mensch erlebt auch seine Taten als Handeln, dessen Täter er – eine Person – ist. Diese Täterschaft, besser Wirkmacht, [...] wird aufgrund des Erlebens offenkundig und tritt uns unter dem Bewusstseinsaspekt entgegen.“¹⁷⁶

Um den Zusammenhang zwischen *Person* und *Tat* zu erschließen, bedarf es einer „Erschließung des *Bewusstseins* als wesentliche[m] und konstitutive[m] Aspekt der ganzen dynamischen Struktur“¹⁷⁷ von *Person* und *Tat*.

„Die Person als spezifische Bewusstseinsstruktur lebt nur auf ihre eigene Weise [...]: sie lebt – das heißt existiert –, nicht nur in ihrem eigenen Abbild oder ihrer eigenen Widerspiegelung, sondern lebt auch in dem spezifischen Selbst-Erleben, welches das Bewusstsein in seiner reflexiven Funktion bedingt. Aufgrund dieser reflexiven Funktion erlebt der Mensch als Person sich als Subjekt, als subjektives Ich. Das Erleben der eigenen Subjektivität addiert sich gewissermaßen zur metaphysischen Subjektivität des menschlichen suppositum.“¹⁷⁸

Der Mensch erlebt „seine Taten im Bereich des eigenen *Subjekts* und dieses Erleben verdankt er, wie jedes andere Erleben auch, dem *Bewusstsein* in seiner reflexiven Funktion.“¹⁷⁹

Nach der traditionellen Konzeption des *actus humanus*, „existiert und handelt [der Mensch] [...] »bewusst«, doch hat seine *Existenz* und sein Handeln keinen besonderen Ursprung im *Bewusstsein*.“ Wojtyła geht es um „die Erschließung (gleichsam Öffnung) des Bewusstseinsaspektes *sui generis*, den der *actus humanus* in sich enthält.“¹⁸⁰

176 WOJTYŁA, 39.

177 Ebd., 40.

178 Ebd., 128.

179 Ebd., 59.

180 Ebd., 39.

„Nach scholastischer Auffassung war dieser Bewusstseinsaspekt, handelte es sich um den Menschen als Person, einerseits in der *Rationalität* (gewissermaßen verborgen anknüpfend an die Definition »homo est animal rationale« oder auch »persona est rationalis naturae individua substantia«) – andererseits aber im Willen (verstanden als *appetitus rationalis*) enthalten.“¹⁸¹

Die Ausübung von Wille und Vernunft durch den *actus humanus* ist daher, gemäß der thomistischen Anthropologie, gleichbedeutend mit der *Aktualisierung* des menschlichen Suppositum.

„Die Person, der Mensch als Person, ist suppositum, ist Subjekt des Existierens und des Handelns – damit ist aber das ihm eigentümliche Existieren (das esse) personal und nicht nur individuell im Sinne einer Individualisierung der Natur. Infolgedessen ist das *operari*, unter dem wir den ganzen Dynamismus des Menschen verstehen, [...] ebenfalls personal.“¹⁸²

Mit Hilfe des phänomenologischen Ansatzes ist es möglich, die personale Struktur dieses Dynamismus und damit die Art und Weise der *Aktualisierung* der menschlichen *Person* eingehender zu analysieren.

„Aufgrund des Bewusstseins wird sich der Mensch auch der Hauptrichtungen des Dynamismus bewusst, was auch mit ihrem Erleben zusammenhängt. Der Mensch erlebt nun das Handeln aber als etwas grundsätzlich vom Geschehen Unterschiedenes, – das heißt unterschieden von dem, was im Menschen nur geschieht und worin der Mensch als Mensch [...] nicht handelt. Dieses Erleben – sowie die Differenzierung des Erlebens – der zwei objektiv verschiedene Strukturen »Der Mensch handelt« und „im Menschen geschieht (etwas)“ – sowie ihre Unterscheidung im Erleben – zeugt einerseits von der grundsätzlichen Anlehnung des Bewusstseins an das Sein des Menschen. Andererseits aber bewirkt jene Differenzierung im Erleben jeder dieser Strukturen gerade die Verinnerlichung und Subjektivierung, die wir im allgemeinen dem Bewusstsein verdanken.“¹⁸³

Im Erleben des Moments „etwas geschieht im Menschen“ erfährt sich der Mensch als Dynamisches *Subjekt* eines „Geschehens, das in ihm seinen Ursprung hat.“ Dieses Erleben ist nicht vergleichbar mit dem Erleben des Moments „etwas geschieht mit dem Menschen“. In diesem Fall erlebt sich das *Subjekt* als „Gegenstand, mit dem irgendein anderes *Subjekt* oder sogar irgendeine andere Kraft etwas tut“.¹⁸⁴

181 WOJTYLA., 89.

182 Ebd.

183 Ebd, 74.

184 Ebd, 76.

Der passive Aspekt des inneren Erlebens des Menschen wird üblicherweise mit dem klassischen Begriff *passio* bezeichnet. Jedoch wird mit den *passiones* oder den *affekten* das Erleben „etwas geschieht mit dem Menschen“ zum Ausdruck gebracht und nicht „etwas geschieht im Menschen“. Im herkömmlichen Sinne besitzen die *passiones* eine *potentia passiva*, was der realen „Befähigung einen Akt zu empfangen“ entspricht, nicht aber der Befähigung einen „Akt hervorzubringen“.¹⁸⁵

Wenn das Erleben des Moments „Etwas geschieht im Menschen“ und dessen aktivierende Bedeutung für den *Willen* in den *Dynamismus des Willens* integriert werden soll, ist es sinnvoll, dieses Faktum als *Aktualisierung* des Menschen zu verstehen, was auf eine *potentia activa* zurückzuführen ist.¹⁸⁶ In diesem Punkt nimmt Wojtyła gegenüber der aristotelisch-thomistischen „Konzeption des *actus*“, auf Grund einer vorliegenden Zweideutigkeit eine genauere Bestimmung bzw. Veränderung vor: Denn „die beiden für diese Konzeption wesentlichen Ausdrücke (*Potenz* und *Akt*) weisen nicht nur auf zwei unterschiedliche Seinsweisen hin. Auch der Übergang von der *Potenz* zum *Akt*, das heißt die *Aktualisierung*, ist ein Übergang in der Ordnung des *Existierens* und weist auf ein bestimmtes Werden [...] im Bereich der inneren Struktur“ hin.¹⁸⁷

„Wenn wir die Konzeption des *actus* auf den Dynamismus [des Menschen] beziehen [...], dann müssen wir in diesem Stadium unserer Überlegungen feststellen, dass diese Konzeption auf beide grundlegende Formen des Dynamismus des Menschen zutrifft, so wie sie aus der Erfahrung und in höherem Maße aus dem Erleben bekannt sind. Sowohl die Struktur „Der Mensch handelt“ als auch die Struktur „(Etwas) geschieht im Menschen“ stellt eine Konkretisierung des dem Menschen eigenen Dynamismus dar.“¹⁸⁸

Sowohl „das Handeln und das Geschehen hat einen wirklichen Ursprung im Menschen“¹⁸⁹ Das Moment „(Etwas) geschieht im Menschen“ kann aber für sich gesehen, im Gegensatz zum Moment „Der Mensch Handelt“ weder Werte bestimmen, noch diese erkennen, geht aber einher mit unserer Beziehung zu diesen Werten.¹⁹⁰

185 LOTZ, J.B., Art. Akt, I Ontologisch, in: LThK 1 (1963) 248.

186 Die entscheidende Rolle des Willens in Moment der Wahl wird dadurch nicht relativiert, sondern erhält den Charakter einer moderierenden Instanz, welche sich in einem personal erfahrenen Wertesystem agiert. WOJTYŁA, 28.

187 Ebd., 78.

188 Ebd., 79.

189 Ebd., 76.

190 SCHMITZ, Kenneth L., At the Center of the Human Drama: The Philosophical Anthropology of Karol Wojtyła/Pope John Paul II, Washington, D.C., 1993, 81.

Mit Hilfe der getroffenen Unterscheidung zwischen dem Erleben der Momente „der Mensch handelt“ und „etwas geschieht im Menschen“ ist es möglich zwei wichtige anthropologische Begriffe phänomenologisch festzumachen.

„Die *Natur*¹⁹¹ veranschaulicht sich ausschließlich in den *Aktivierungen*¹⁹² des *Subjekts* Mensch, die Taten hingegen bringen diesen Menschen als *Person* zum Vorschein.“¹⁹³ Das bedeutet nicht, dass die *Aktivierung* durch die *Natur* unvereinbar wäre mit dem gleichzeitigen Handeln der *Person*. Das Handeln der *Person* kommt wie auch die *Aktivierung* durch die *Natur* durch verschiedene Taten (im Sinne der durch Wojtyła erweiterten Begriffsbedeutung) zum Vorschein. Wie bei den Gegensätzen des Erlebens von „geschehen“ und „handeln“ besteht auch bei der *Aktualisierung* von „Natur“ und „Person“ eine ausdrückliche Korrelation. Der Mensch selbst stellt die Synthese der Gegensätze *Person* und *Natur* dar, „das letztendliche *Subjekt* dieser Synthese aber bezeichnen wir als *suppositum*. Das *suppositum* steckt („liegt“) nicht nur als statisches *Subjekt* unter dem ganzen *Dynamismus* des Menschen als *Person*, sondern bildet selbst die dynamische Quelle dieses *Dynamismus*.“¹⁹⁴ Die *Natur* ist die Grundlage der Tat, weil jeder Handlung immer schon eine *Existenz* vorausgehen muss. Zu dem Faktum der Seinsordnung von *Existenz* und *Tat* tritt das Faktum der Wesensordnung hinzu. Denn nach dem Prinzip *operari sequitur esse* besteht „zwischen Handeln und handelndem *Subjekt* [...] ein enger Zusammenhalt“.¹⁹⁵

191 „Der Ausdruck ist in den Naturwissenschaften gebräuchlich, wird aber in den Humanwissenschaften kaum verwendet[...] [...] Insbesondere aber drückt der Terminus „Aktivierung“ ganz vorzüglich den Gegensatz in bezug auf die „Tat“ aus (Tat – Aktivierung), denn er knüpft an die Umgangssprache selbst mit den in ihr steckenden Bedeutungsunterschieden an.“ WOJTYŁA., 84.

192 „Natur bezeichnet kein reales, konkretes Subjekt des Existierens und Handelns und darf nicht mit *suppositum* gleichgesetzt werden. Es kann nur ein abstraktes Subjekt (in abstracto) sein.[...] Auf diese Weise Zeigt die menschliche Natur unmittelbar auf das was allen Menschen, weil sie Menschen sind, auszeichnet und mittelbar weist die Natur dadurch auf die hin, die sie besitzen, auf die Menschen selbst. [Sie] [...] verweist auf das [...] was wesentlich menschlich ist“ Ebd., 92.

193 Ebd., 94.

194 Ebd., 90.

195 Ebd., 98.

„Die *Natur* ist nichts anderes als die Grundlage des wesentlichen Zusammenhalts zwischen dem der handelt und seinem Handeln“.¹⁹⁶ Demnach lässt sich sowohl das Erleben von „geschehen“ als auch das Erleben von „handeln“ „als Ausübung einer [jeweils] bestimmten *Potenz* fassen. Sowohl das eine als auch das andere ist eine *Aktualisierung*, ist eine dynamische Einheit von *Potenz* und *Akt*“¹⁹⁷ der auf Grundlage der *Natur*.

Ein *mit-schöpferisches* Tun des Menschen, welches im Fokus der Untersuchung steht, kann aber nicht als *Aktivierung* verstanden werden, sondern muss die Erfahrung der Urheberschaft („Der Mensch handelt“) beinhalten, und somit expliziter Ausdruck der menschlichen *Person* sein.

3.2.4 Das Werden des Menschen in Folge seiner Existenz und seiner Wirkmacht

Wenn wir von »geschehen« (*pati*) und »handeln« (*agere*) „als von zwei verschiedenen Richtungen dieses *Dynamismus* sprechen, dann müssen wir gleichzeitig festhalten, dass die Richtung »von innen« beiden gemeinsam ist, was im übrigen zum Wesen jedes *Dynamismus* gehört.“¹⁹⁸ „Man kann sagen, dass zwischen dem Handeln des Menschen und all dem was im Menschen geschieht, nicht nur eine Gegensätzlichkeit besteht, sondern auch eine ausdrückliche Korrelation und sogar eine gewisse Gleichrangigkeit von beiden Fakten oder auch Strukturen.“¹⁹⁹

Anders als bei der Struktur „etwas geschieht im Menschen“ ist bei der Struktur „der Mensch handelt“ das Moment der *Wirkmacht* greifbar. Darunter ist „das Erleben »ich bin ein Täter«, »ich bin wirkmächtig« zu verstehen. Dieses Erleben scheidet das Handeln des Menschen von allem, was im Menschen nur geschieht.[...] Wenn ich handle, dann erlebe ich mich selbst als Täter und Urheber dieser Form der Dynamisierung des eigenen *Subjekts*.“²⁰⁰

196 WOJTYLA., 99.

197 Ebd., 79.

198 Ebd., 78.

199 Ebd., 76.

200 Ebd., 80.

„Dem Erleben der *Wirkmacht* entspricht eine objektive Wirkung, denn dieses Erleben führt uns in die Struktur des tätigen *Ichs* ein.“²⁰¹

Demnach ist der „Mensch nicht nur Täter seines Handelns sondern auch sein *Schöpfer*. Zum Wesen der *Wirkmacht* gehört, dass sie das Entstehen und die Existenz einer Folge hervorruft. Zum Wesen der Schöpferkraft hingegen gehört, dass sie Werke schafft. Das Handeln ist in gewisser Weise auch das Werk des Menschen.“²⁰²

Damit sind zunächst ganz allgemein Werke gemeint, die der Mensch unter Einsatz seiner geistigen Fähigkeiten vollbringt.

Die *Wirkmacht* ist eine Schöpferkraft, welche nicht nur nach außen wirkt, sondern zunächst auf den handelnden Menschen selbst zurückwirkt. Der Mensch ist das „bevorzugte erste Material“ der *Wirkmacht* und gestaltet durch sein Handeln „vor allem sich selbst.“²⁰³ An dieser Dynamisierung die auf den Menschen als *Subjekt* gerichtet ist, nimmt der Mensch nicht nur teil, „sondern [er] formt sich auch durch jede dieser Dynamisierungen bzw. wird auf eine bestimmte Art durch sie geformt.“²⁰⁴

Diese durch die Tat hervorgerufene Dynamisierung innerhalb des *Subjekts* ist zwar kein In-*Existenz*-Treten im grundsätzlichen Sinn, jedoch „beginnt zugleich mit jeder solchen Dynamisierung etwas im bereits *existierenden Subjekt Mensch* zu *existieren*.“²⁰⁵ Durch die *Wirkmacht* des Menschen beginnt ein Werk im Menschen zu *existieren*, das vorher nicht dagewesen ist.

Gleichzeitig ist menschliches Handeln nur dann denkbar, wenn die menschliche *Existenz* vorher schon gegeben ist. „Das *esse* befindet sich am Ursprung des Handelns, es befindet sich auch am Ursprung des ganzen menschlichen *Dynamismus*“²⁰⁶ und ist „der erste und grundlegende Faktor seiner Dynamisierung.

201 WOJTYLA, 81.

202 Ebd., 84.

203 Ebd., 85.

204 Ebd., 114.

205 Ebd., 115.

206 Ebd., 88.

Der ganz auf dem Handeln und Geschehen beruhende *Dynamismus*, der im dynamischen *Subjekt* vorkommt, ist sekundär in Bezug auf diesen ersten *Dynamismus*: »operari sequitur esse.« Die Potentialität, welche im *Subjekt* enthalten ist, ist „Grundlage und Ursprung“²⁰⁷ einer Dynamisierung infolge des Handelns.

3.2.5 Die Rückwirkung der Tat auf die personale Existenz

Die *Wirkmacht* des Menschen, die im Zusammenhang mit seinen Taten steht, verwirklicht sich insbesondere in der *Sittlichkeit*. Die *Sittlichkeit* ist keineswegs lediglich ein abstrakter „Bewusstseinsinhalt“ der unser Tun im Verhältnis zu einem Handlungsprinzip bestimmt, sondern eine „existentielle Wirkmacht, die auf das engste mit der *Person* als ihrem eigentlichen *Subjekt* verbunden ist.“²⁰⁸

„*Sittlich gut sein* – das heißt ein *guter* Mensch sein, *gut* zu sein als Mensch. *Sittlich böse sein*, das heißt ein *böser* Mensch zu *sein*, *böse* zu sein als Mensch. Durch seine Taten wird der Mensch *sittlich gut* oder *böse* – je nachdem, wie diese Taten sind. Die Eigenschaft der Taten, die von sittlichen Norm und letztlich vom Gewissen abhängt, geht auf den Menschen, den Täter der Taten über.“²⁰⁹

Das menschliche Tun enthält eine ethische Komponente, welche darüber entscheidet, in welcher Hinsicht die *Person* sich selbst *aktualisiert*:

„Die sittlichen Werte sind nämlich so wesentlich für die Person, dass das wahrhafte Vollbringen der Person sich nicht so sehr durch die Tat selbst vollzieht, als vielmehr durch die sittliche Gut-heit dieser Tat. Das sittlich Böse stellt eher ein Nicht-Vollbringen dar, obwohl die Person in diesem Fall auch eine Tat vollbringt. Indem sie aber eine Tat vollbringt, vollbringt sie in ihr auch ontologisch sich selbst. Die tiefste Wirklichkeit der Sittlichkeit kann man deshalb als Sich-Vollbringen im Guten auffassen, das Sich-Vollbringen im Bösen ist hingegen sittlich gesehen ein Nicht-Vollbringen.“²¹⁰

207 WOJTYLA, 103.

208 Ebd., 117.

209 Ebd.

210 Ebd, 175.

Jede sittliche Tat ist daher ein *actus humanus* und ein *Aktualisierung* der *Person*. Das Tun des „Bösen“ steht im Widerspruch zur *Selbstteleologie* des Menschen. Es führt ihn weg von seinem *τέλος* und in einen Widerspruch zu sich selbst.

Ein Auseinanderdriften zwischen der menschlichen Tat und ihrer ethischen Komponente bewirkt, dass sich die *Person* von Mal zu Mal immer mehr im Sinne des sittlichen Nicht-Vollbringens bestimmt und dadurch im Widerspruch zu ihrer selbstteleologischen Ausrichtung auf das „Gute“ steht. Indem der Mensch durch *gute* bzw. *böse* Handlungen *gut* bzw. *böse* wird, wird auch seine *Freiheit* in diesem Sinn geprägt, was wiederum tendenziell die Wiederholung der Handlung begünstigt und langfristig zu einer Verfestigung von Handlungsmustern führen kann.

Eine solche Prägung der menschlichen *Person* durch das eigene Tun wird in der Ethik mit dem Begriffspaar „Tugenden und Laster“ bezeichnet.²¹¹

Der auf dem Weg der phänomenologischen Untersuchung gewonnene Begriff der *Wirkmacht* offenbart in seiner Bedeutung für das sittliche Werden des Menschen, seine ganze metaphysische Reichweite. „Die *Wirkmacht* selbst, ist [zwar] noch nicht der Ursprung des Gut- oder Bösewerdens – darüber entscheidet die Beziehung zu dem, was wir sittliche Normen nennen; Trotzdem gibt es kein derartiges Werden, [...] ohne die *Wirkmacht*.“²¹² „Zusammen mit der *Wirkmacht* [...], bestimmt die *Freiheit* nicht nur das bewusste Handeln, die Tat, deren Täter das personale »ich selbst« ist – sondern bestimmst auch das sittlich Gute bzw. Böse, das heißt, die *Freiheit* entscheidet auch darüber, ob der Mensch zu einem *guten* oder *bösen* Menschen wird.“²¹³

211 Bei Thomas von Aquin sind die menschlichen Tugenden als „Vollendung“ des Vermögens lediglich *in actus* gegeben nicht aber *in potentia*. STh I-II q.55, a.1, co.

Die Rückwirkung der Tat, auf die Möglichkeit des Willens das *Gute* oder *Böse* zu wählen, weist jedoch darauf hin, dass „Tugenden und Laster“ vor allen in Potentialität des menschlichen Willens verwurzelt zu sein scheinen.

212 WOJTYLA, 175.

213 Ebd.

Die Erscheinung der *Freiheit* ist der *Wille*, dessen Dynamisierung das menschliche »ich will« darstellt. Die freie *Wirkmacht* des Menschen ist dann gegeben, wenn auch die *Freiheit* vorhanden ist. Wo die *Freiheit* eingeschränkt ist, ist auch der Aspekt der *Wirkmacht* eingeschränkt. Je stärker dies der Fall ist, desto mehr wandelt sich der Charakter des *actus* von *handeln* hin zu *geschehen*.

„Eine umfassende Erschließung des *Willens* beschränkt sich nicht auf das *Erleben* des *Wollens* allein“ sondern berücksichtigt dessen enges Verhältnis zur *Person*, indem der „Wille als die Eigentlichkeit der *Person* zum Ausdruck kommt – einer *Person* aber als einer im Hinblick auf ihren *Dynamismus* eigentlichen durch den *Willen* konstituierten Wirklichkeit. Dieses Verhältnis bezeichnen wir als *Selbstbestimmung*.“²¹⁴ Also ist für die *Person* „die *Selbstbestimmung* charakteristisch. Grade sie verbindet und integriert die verschiedenen Erscheinungsformen des *Dynamismus* des Menschen auf der Ebene der *Person*. [...] In der *Selbstbestimmung* tritt der *Wille* in erster Linie als Eigentlichkeit der *Person* hervor und erst in zweiter Linie als Vermögen.“²¹⁵

Durch den freien *Willensakt* kommt es zu einer schöpferischen Wirkung innerhalb der menschlichen *Person*, die wiederum – im Sinne der *Selbstbestimmung* – die Eigentlichkeit des *Willens* ist. Die Dynamisierung infolge der Tat zeigt hier eine zirkuläre Struktur, die zu einer Selbstverstärkung²¹⁶, oder – wie am Beispiel der „Tugenden und Laster“ ausgeführt –, zu einer Verfestigung führen kann.

Eine ethisch „böse“ Tat, welche einem *Nicht-Vollbringen* seiner selbst gleichkommt, hat nicht nur eine Rückwirkung auf den *Willen* der *Person*, sondern prägt die ganze *Person*.

„The person, and not only the will, comes to be good or evil in and through ethical or unethical action. Ethical values are not only intentional contents of experience; they become real features of concrete persons. The values of honesty and courage, through honest and courageous action, become an honest and courageous person.“²¹⁷

Warum ist die *Verwirklichung* des Guten eine *absolute Verwirklichung (simpliciter)* des Menschen und die *Verwirklichung* einer anderen *potentia* des Menschen lediglich (*relative*) *Verwirklichung secundum quid*? „Because ethical values touch that which is specifically personal in human beings, namely, the very center of their freedom that through the context of goods is ordered to the good of the specific possibilities of the *person*.“²¹⁸

214 Diese Souveränität der menschlichen Person ist eine große Würde, welche durch die Zugehörigkeit der Person zu Schöpfer nicht geschmälert wird, sondern sich ihr vielmehr verdankt.

215 WOJTYLA, 123.

216 Dieser Begriff findet in den Naturwissenschaften Anwendung und bezeichnet selbsttätige Verstärkung der Ausgangsgröße eines Prozesses

217 SCHMITZ, 49.

218 Ebd., 50.

Das *relativ Gute* welches der Mensch verwirklicht, wird abgeleitet vom dem *absoluten Gut*, dem notwendigerweise²¹⁹ *Existenz* zukommt. Das „absolute Gut“ ist reine *Aktualität*. Daher bedeutet Vervollkommnung durch gutes Handeln auch eine Steigerung von Aktualität durch die *Aktualisierung des Seins*.²²⁰

Daraus geht eine enge Beziehung zwischen dem primär vorhandenen „Gut“ der menschlichen *Person* und dem durch gutes Tun verwirklichten Gut hervor: „Man and the human good are interpreted as sharing the same transcendental features of all being, even though they share those features diversely.“²²¹

Auch wenn das durch gutes Handeln *verwirklichte Gut* und das menschlichen *Sein* der gleichen ontologischen Wirklichkeit angehören, ist *Sein* des Menschen gegenüber dem dem *verwirklichten Gut* vorgeordnet („Primacy of being“²²²)

219 Dem *absolut guten* kommt notwendigerweise *Existenz* zu, weil sonst noch etwas besseres denkbar wäre.

220 SCHMITZ, 51.

221 Ebd., 55.

222 Ebd.

4. Die Konsequenzen aus dem „Mit-erschaffen-sein“ (durch die Eltern) und dem „Mit-Erschaffen“ seiner selbst für die menschliche Identität

Das nähere Eingehen auf das „Mit-erschaffen-sein“ des Menschen durch die Eltern und das „Mit-Erschaffen“ seiner selbst durch die Tat hat aufschlussreiche Erkenntnisse über die Grenzen und Möglichkeiten des menschlichen *Seins* und des menschlichen *Handelns* im allgemeinen zu Tage gefördert. Die Konsequenzen aus diesen Untersuchungen stützen sich entweder unmittelbar auf die erarbeitete Grundlage oder werden sozusagen im Kontrast zu dieser sichtbar.

Die starke Fokussierung eines besonderen Teilaspektes des Menschen bringt es mit sich, dass die Gefahr einer Verengung des anthropologischen Blickwinkels besteht. Die Auseinandersetzung mit der Tat, auf deren engen Zusammenhang mit der menschlichen *Person* immer wieder eingegangen wurde, bedeutet nicht eine Reduzierung des menschlichen *esse* auf seine Taten. Diese sind aber authentischer Ausdruck der menschlichen *Person* und daher besonders aufschlussreich im Hinblick auf das Moment der „Mit-Erschaffung“.

Die klassische Veranschaulichung der Tat als *Aktualisierung* durch *actus* und *potentia* bleibt bei allen phänomenologischen Untersuchungen ein korrigierender Faktor, der dazu verhilft, den Gesamtüberblick über das Ganze des Menschen, in welchem sich die beiden Schwerpunkten *actus* und *potentia* wiederfinden, nicht aus dem Auge zu verlieren.

„Wir kennen bisher keine Konzeption und keine Sprache, die das dynamische Wesen der Veränderung, aller vorkommenden Veränderungen in welchem Seinsbereich auch immer, so wiedergeben könnte wie diese einzigartige Konzeption und diese einzigartige Sprache, die uns die Philosophie von *potentia-actus* beschert.“²²³

Die Untersuchung der potentialen Basis der *Aktualisierung* geht auf die unterschiedlichen Ursachen der menschlichen *Existenz* ein und ermöglicht den Menschen ausgehend von seinem *Woher* zu verstehen. Die analytische Untersuchung des *Woher*, lässt uns das *Wohin* des Menschen tiefer verstehen und schafft damit die Grundlage für die Einführung des Begriffs der *Selbstteleologie*, der für die phänomenologische Analyse des Zusammenhangs von *Person* und *Tat* notwendig ist.

Unter Zuhilfenahme der Phänomenologie ist man dazu in der Lage, den objektivistischen Aspekt dieser Analyse auszugleichen und die personale Dimension der Anthropologie ausreichend zu berücksichtigen. Die tatsächliche Lebenswirklichkeit des Menschen ist die personale. Erkennen, Entscheiden und das Gestalten von Beziehung (uvam.) sind personale Momente, welche nur unter Einbeziehung der *Subjektivität*, ihren angemessenen ganzheitlichen, der Lebenswirklichkeit entsprechenden Zugang bekommen. Dieser Zugang ist notwendig um anthropologische Erkenntnis aus dem Bereich des Kognitiven in die eigene Lebenswirklichkeit hinein zu übersetzen und dort zu integrieren.

4.1 Das Ziel des Menschen aufgrund der Ursachen seiner Erschaffung

Wenden wir uns also zunächst dem ersten Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit zu, welcher in der Untersuchung der potentialen Basis der menschlichen *Person* besteht. Die aristotelisch-thomistische Unterscheidung der Ursachen stellte sich hierbei als höchst sinnvoller Ansatz heraus, um das Wirken Gottes und das menschliche Wirken bei der *Erschaffung des Einzelmenschen* zu unterscheiden.

223 WOJTYLA, 78.

Diese Unterscheidung der Ursachen bezüglich der Hinsicht ihrer Wirkung erlaubt, die Einflüsse bei *Erschaffung des Einzelmenschen* aufzuzeigen, ohne diese dualistisch als Verbindung zweier unterschiedlicher Elemente (Leib und Seele) zu charakterisieren.

Dabei zeigte sich, dass Gott und die Eltern in einem je eigenen Verhältnis zum neuerschaffenen Menschen stehen. Gott wirkt als *Formalursache* unmittelbar die *Seele*, welche die *Form* des Menschen ist. Diese ist spätestens zum Zeitpunkt der Individuation des Leibes (der interchromosalen Rekombination) gegeben. Die DNS ist also nicht eine Art „Bauplan“ des Menschen, durch den der Mensch erst „hergestellt“ würde. Sondern die Tatsache, dass eine DNS vorhanden ist, – die Individuation des Leibes ist also bereits abgeschlossen –, beweist vielmehr, dass die Seele als *Prinzip der Individuation existent* sein muss. Die DNS zum Zeitpunkt der interchromosalen Rekombination entspricht im Wesentlichen der DNS der erwachsenen Person. Nach der Definition von Boethius »*persona est rationalis naturae individua substantia*« ist zu diesem Zeitpunkt bereits eine Person *existent*, die keiner weiteren Individuation bedarf, um Person zu sein.

Durch ein Klonen von Menschen entstünde zwar eine weitere Person, welche die gleiche DNS hat, doch gehört zur Individuation nicht nur die Einzigartigkeit der Grundbausteine, sondern auch eine konkrete Einzigartigkeit der Substanz im *hic et nunc*. Bei geklonten Menschen läge aber nicht dieselbe Substanz und damit auch nicht derselbe Leib vor.

Nach dem Zeitpunkt der vollzogenen Individuation des Leibes sind daher Eingriffe zum Zwecke der Forschungen, welche das Leben des Menschen in diesem frühen Stadium gefährden, nicht zulässig.

Die Zustimmung zum menschlichen Leben ist insbesondere für die Eltern eine besondere Würde und Verantwortung. Sie sind auf natürliche Weise dazu in der Lage „Ja“ zu sagen zu dem Menschen, der kommt, aber sie können ihn nicht selber schaffen. Denn zum einen kennen sie diesen Menschen noch nicht, zum anderen sind sie nicht dazu in der Lage, den Entstehungsprozess des Kindes durch die Zeugung zu beeinflussen.

Jedoch sind die Eltern indirekt *Formalursache* des Menschen zu sein, indem sie sich vor der Zeugung eines Kindes einwilligen in den Plan Gottes, der vorsieht, mit der Erschaffung eines jeden Menschen eine individuelle menschliche *Person* ins Leben zu rufen.

Durch Gottes *Willen* wurde der Mensch nicht nur zum Menschsein geschaffen, sondern auch zur Heiligkeit berufen und ist daher die *Zielursache* des Menschen. Die *Verwirklichung* der Heiligkeit ist das individuelle und letzte Ziel des Menschen und erstreckt sich über sein ganzes Leben. Gleichzeitig ist die Heiligkeit verbunden mit der vollen Entfaltung der individuellen Persönlichkeit. Die *Gottesebenbildlichkeit* des Menschen ist bereits durch sein *Menschsein* gegeben. Seine Heiligung ist aber noch nicht vollendet und wird erst durch seine Taufe grundgelegt. Im Sakrament der Taufe, die mit der Gabe des Heiligen Geistes verbunden ist, wird der Mensch ontologisch mit seinem Ziel verbunden. Was durch die natürliche *Gottesebenbildlichkeit* vorbereitet wurde, findet seine übernatürliche Erfüllung in der Heiligkeit, die in der Taufe grundgelegt wird.

Die Eltern haben die Möglichkeit durch die *Teilhabe* am Plan Gottes, *Mitarbeiter Gottes* zu sein. Die Offenheit für Nachkommenschaft ist zunächst ein „Ja“ für das „Leben, das kommt“. Sie kann zudem ein an Gott gerichtetes im Voraus gesprochenes „Ja“ für einen bestimmten Menschen, der Gott bereits bekannt ist, inkludieren.

Des weiteren leuchtet der Grund für die christliche Erziehung im Aspekt der *Teilhabe am Plan Gottes* auf. Der *Plan Gottes* mit dem neu-erschaffenen Menschen verwirklicht sich in letzter Konsequenz nicht durch das Menschsein, sondern durch die Heiligkeit. Die Mitwirkung der Eltern bei der Erschaffung des Menschen, hat also neben dem Menschsein ein weiteres und vollkommeneres Ziel: Die Heiligkeit ihres Kindes. Diese ist nicht von Natur aus gegeben, sondern eine freie Gabe Gottes. Damit sie aufgenommen werden kann, bedarf es der menschlichen Mitarbeit. Durch die christliche Erziehung können Eltern Bedingungen schaffen, die dazu beitragen, dass sich das Kind nach und nach der Gnade Gottes öffnet.

Die christliche Erziehung findet also im „Ja“ zur Heiligkeit des Kindes ihre Wurzel und beginnt nicht erst bei der Geburt. Dieses „Ja“ ist für die Eltern eine Vorbereitung für jedes kommende „Ja“ zur christlichen Erziehung ihres Kindes. Gleichzeitig klingt darin auch die Bitte an Gott mit, das Kind auf den Weg zur Heiligkeit zu führen.

Die Zusammenarbeit bei der Erschaffung des Menschen, wird am deutlichsten durch das Ineinanderwirken von *Wirkursachen* (*causa instrumentalis* und *causa principalis*) beschrieben. Für das Kind bedeutet dies, dass seine *Existenz* unabhängig von der bewussten Zustimmung der Eltern unter einem doppelten „Ja“ steht; nämlich dem „Ja“ Gottes und dem „Ja“ der Eltern, welches in ihrer Leiblichkeit begründet liegt. Denn die Tatsache, dass ein Mensch *existiert*, ist notwendigerweise verknüpft mit der Tatsache, dass dieser einen leiblichen Vater und eine leibliche Mutter hat²²⁴ und in ihre leibliche Dimension ein uneingeschränktes „Ja“ zum Leben eingeschrieben ist.

Was die reine Kausalität betrifft, sind die Eltern von wirkursächlicher Bedeutung für ihr Kind. Wenn aber mit *Wirkursache* „Ursache durch Ähnlichkeit“ (*similitudo*) gemeint ist, dann kann dies nicht der Fall sein, weil die *Möglichkeit* des Menschen Gott *ähnlich* (*similitudo*) zu sein, durch die Erbsünde zerstört worden ist. Was die *Wesensform* (*Seele*) des gezeugten Menschen betrifft, entspricht diese zwar der Gattung nach der *Wesensform* seiner Eltern, der Mensch hat aber die *Möglichkeit* zur Gottähnlichkeit nicht von seinen Eltern, sondern unmittelbar von Gott, da diese der Wurzel nach in der seelischen Dimension des Menschen begründet liegt.

Die in Folge der Erbsünde mit der Neigung zur Sünde behaftete Natur des Menschen kann aber nicht von Gott weitergegeben werden, weil Gott zu ihr keine Ähnlichkeit hat. Demnach erscheint es so, dass der Mensch für die Einbringung von „Keimen der Sünde“ in die menschliche Natur wirkursächliche Bedeutung hat. Als zweite mögliche Ursache für die Weitergabe der Erbsünde würde die *unvollkommene Teilhabe* am Willen Gottes bei der Zeugung des Kindes in Betracht gezogen. Wie jede menschliche Absicht hat auch die Absicht zur Zeugung eines Kindes nicht den Anspruch der Vollkommenheit. In Folge der Erbsünde kommt es zu vielfältigen Einflüssen auf die menschliche Motivation.

²²⁴ Im Fall des Klonens, wäre das „Ja“ auf der Basis gegeben, dass auch jeder geklonte Mensch zumindest von einem anderen Menschen abstammt.

Wenn auch die Hauptmotivation durch und durch gut sein kann, so können sich doch Nebenmotivation einschleichen, in welchen sich die Auswirkung der Erbsünde niederschlagen und diese auf dem Weg der *unvollkommenen Teilhabe* als „Wunde“ in die Seele des gezeugten Menschen einprägen.

4.2 Der Mensch: *gut-sein* statt *Güter haben*

Die nicht-aktualisierten Anteile der menschlichen *Person*, auf welche im vorhergehenden Kapitel Bezug genommen wurde, weisen darauf hin, dass die Würde des Menschen nicht von seinen Fähigkeiten und deren *Verwirklichung* abhängig ist, sondern allein in seinem göttlichen Ursprung begründet liegt. Wie auch die Würde der menschlichen Person, darf auch die Würde der menschlichen Tat, nicht auf die nachprüfbare Wirksamkeit der *Person* reduziert werden. Denn auch wenn die Tat primär eine transitive Richtung hat, ist doch ihre intransitive (insbesondere ethische) Bedeutung der Aspekt, durch den die Eigentümlichkeit der Tat am deutlichsten aufscheint. Auch im Hinblick auf die verborgene Lebenswirklichkeit des Menschen ist es notwendig, den Schwerpunkt des Themas der Diplomarbeit, der auf dem Moment des *actus* liegt, durch das Moment der *potentia* auszugleichen.

In diesem Sinne ist die starke Betonung des menschlichen Tuns, welche sich in der vorliegenden Arbeit niederschlägt, gewissermaßen ein Echo auf den wachsenden Aktivismus, der getrieben durch den technischen Fortschritt, in allen Bereichen des Lebens tendenziell zunimmt. Auf Grund der ausgeweiteten technologischen Möglichkeiten und einer Art „Kolonialisierung“ autonomer Lebensbereiche²²⁵ (wie etwa Politik, Religion, Familie, Kultur) durch die Wirtschaft und die Bürokratie kommt es zu einer übertriebenen sogenannten „Rationalisierung“ des Lebens.

225 Vgl. HABERMAS, Jürgen, Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt am Main, 1985, 195

„So hat Max Weber die Rationalisierung als einen unaufhaltsamen Prozess verstanden, der letztendlich sämtliche Lebensbereiche durchdringen wird und Individuen eine – im Prinzip sogar selbst gewollte rationale Lebensführung auferlegt. Der Prozess der Rationalisierung erstreckt sich nicht nur auf die Wirtschaft, sondern auch auf die Politik, die Wissenschaft usw. Insbesondere mit der Ausbreitung bürokratischer Herrschaftsverbände geraten die Menschen in ein „Gehäuse der Hörigkeit“, dem sie eigentlich nicht mehr enttrinnen können und das ihre Individualität verkümmern lässt.“²²⁶

Bei dieser Art der „Rationalisierung“ handelt es sich aber nicht um einen Prozess, der das Leben des Menschen entsprechend der Vernunft (*ratio*) des Menschen umgestaltet. Denn der Begriff der *ratio* hat hier eine Verengung erfahren: Prozesse werden als *rational* gesehen, wenn sie im Sinne des empirisch Messbaren in absehbarer Zeit eine Optimierung hervorbringen. Diese Art der *ratio* ist den „Systemimperativen der eigen dynamisch wachsenden Subsysteme Wirtschaft und Verwaltung“ unterworfen.²²⁷

Die *potentia* ist gegenüber dem *actus* derjenige Faktor, der die „Unantastbarkeit der Menschenwürde“, gegenüber einer Reduktion der menschlichen *Existenz* auf seine Taten, bewahrt. Wenn nämlich – wie etwa bei Embryos oder durch Krankheit bzw. Alter eingeschränkten Menschen der Fall – die Ausdrucksmöglichkeiten der *Person* durch die *Tat* eingeschränkt sind, verweist das Faktum der *potentia* auf die Tatsache, der verborgenen Dimension des menschlichen *seins*.

Das Menschliche *sein* ist zu allererst und das unabhängig vom menschlichem Tun ein verdanktes *sein*. Der Mensch ist unabhängig von der Möglichkeit sich in der Tat zu verwirklichen ein Mensch. Die *potentia* steht hier stellvertretend für alle Bereiche des menschlichen *Seins* die im Verborgenen gegeben sind und wesentlich zum Menschen gehören. Die Würde des Menschen bezieht sich auf dieses Faktum der Unveräußerlichkeit.

Der Wunsch nach ungezügelter „Performance“ ist mit dem grundlegenden Bedürfnis nach gesellschaftlicher Anerkennung verbunden. Wenn nur das Dargestellte Anerkennung findet, dann ist dies ein Anreiz dafür, dass Menschen ihr Tun immer mehr veräußerlichen und damit die „Innerlichkeit des Menschen“, welche eine Grundlage für die *Freiheit*, ist vernachlässigen.

²²⁶ FUNDER, Maria, Soziologie der Wirtschaft. Eine Einführung, München 2011, 56.

²²⁷ Ebd.

Das Wort Gottes hingegen befreit dem Menschen vom Zwang, nach „Performance“ zu streben, weil es ihn zunächst unabhängig von seinem *Tun* als aus sich heraus *Sehr gut* (Gen 1, 31) bezeichnet. Auch die Sünde kann dieses Faktum nicht umkehren, denn das Wort Gottes ist definitiv und kann nicht zurückgenommen werden. Auch wenn in der anthropomorphen Sprache der Bibel manchmal der Eindruck erweckt wird, als würde Gott seine Meinung ändern, ist doch das Urteil über das menschliche *Sein*, weder biblisch revidiert worden, noch durch menschliches *Tun* revidierbar.

Das *Tun* des Menschen ist aber auf Grund seiner *Gottesebenbildlichkeit* ebenfalls faktisch und prinzipiell nicht mehr rückgängig zu machen. Alles was der Mensch tut, ist zu allererst ein Faktum in der Raum-Zeit-Geschichte und Faktum in dem Beziehungsgeflecht, in dem sich der Mensch befindet. Das *Böse* zu tun ist ethisch gesehen ein „Nicht-vollbringen“ seiner selbst und Manifestation des *Bösen*. *Böses* *Tun* ist ein Widerspruch zur ursprünglichen *Gut-sein* des Menschen, welche auf seiner *Gottesebenbildlichkeit* gründet. Es ist ein Faktum, welches, im Sinne von *operari sequitur esse*, von einem „bösen“ *esse* zeugt. Aufgrund der Erbsünde erfährt der Mensch eine innere Neigung zum *Bösen*, welche er zunächst als Widerspruch zu seiner ursprünglichen Güte erfährt.²²⁸

Gemäß der Nikomachischen Ethik strebt der Mensch nach dem höchsten *Gut*. Nach Thomas von Aquin entspricht das Erreichen des Höchsten Gutes der Glückseligkeit, die als ein Zustand zu verstehen ist, „der durch die Ansammlung aller Güter vollkommen ist.“²²⁹ In der Quaestio 2 des zweiten Teils, des ersten Buches der Summa Theologiae geht Thomas von Aquin der Frage auf den Grund, worin die Glückseligkeit besteht.

228 „Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, erkenne ich an, dass das Gesetz gut ist. Dann aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde. Ich stoße also auf das Gesetz, dass in mir das Böse vorhanden ist, obwohl ich das Gute tun will. Denn in meinem Innern freue ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangen hält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden. Ich unglücklicher Mensch! Wer wird mich aus diesem dem Tod verfallenen Leib erretten?“ (Röm 7, 15-24)

229 SPEER, Andreas, Das Glück des Menschen, in

SPEER, Andreas, Thomas von Aquin: die Summa theologiae : Werkinterpretationen, Berlin u.a., 2005, 156.

„Doch zunächst beginnt Thomas in seiner zweiten Quaestio recht unvermittelt mit der Erörterung einer Reihe äußerer Glücksgüter: Reichtum, Ehre, Ansehen und Ruhm sowie Macht.“²³⁰

Wenn dem Menschen aber der Weg zur *Verwirklichung* dieser Glückseligkeit nicht bekannt ist, dann strebt er danach sie durch Glücksgüter zu erreichen. Indem er diese ansammelt und versucht, den Zustand „der durch die Ansammlung aller Güter vollkommen ist“²³¹ – nämlich die Glückseligkeit – zu erreichen.

Doch „die Befriedigung künstlich erzeugter Bedürfnisse [...] ist nichts anderes als eine Form der Bedürfnisbefriedigung, die ursprünglich dem Ziel der natürlichen Selbsterhaltung dient. Ehre, Ruhm und Ansehen können im besten Sinne als Ausdrucksformen einer erreichten Vollkommenheit gelten.“²³²

„Die Glückseligkeit ist aber ein ungeschaffenes Gut. Doch das ist nicht die ganze Antwort [...]. Denn zur Frage, was das Glück sei, gehören wesentlich dessen Erwerb (*adeptio*) und Besitz (*possessio*), sein Gebrauch (*usus*) und Genuß (*fruitio*).“

Der Mensch möchte die Glückseligkeit nicht nur als fernes Ziel betrachten, sondern er strebt auf existenzielle Weise nach ihr. Indem er die Glückseligkeit erwerben, besitzen, gebrauchen und genießen möchte, strebt er danach, die Glückseligkeit zu verwirklichen. Wenn der Mensch, wie bereits ausgeführt, sein *sein* aufgrund der inneren Neigung zur Sünde als „Böse“ erlebt und keinen Weg sieht, wie er das Gute in seinen Leben verwirklichen kann, dann besteht eine Möglichkeit der Kompensation dieses unerfüllten Verlangens in der Ansammlung von Glücksgütern.

Veranschaulicht wird dieses Streben am Beispiel eines irrationalen kontinuierlichen An sammelns von zeitlichen Gütern. Wenn das eigene *Sein* nicht als „Gut“ erlebt wird, könnte das *haben* der zeitlichen Güter als Ersatz für das *gut-sein* missverstanden werden. Der Erwerb, der Besitz, der Gebrauch und der Genuss anderer Glücksgüter wird dann zum Ersatz für das eigentliche Gut.

230 SPEER, 156.

231 Ebd.

232 Ebd., 158.

Die Erlangung des Glücks gehört untrennbar zur Bestimmung seines Wesens, zur *ipsa essentia beatitudinis*. Der Mensch nämlich besitzt nicht von Natur den *status perfectus*, er ist nicht von Beginn, was er von Natur aus sein soll. Damit ist die Glückseligkeit etwas im Menschen Geschaffenes, und als geschaffene hat sie in ihm selbst Existenz. Das aber bedeutet, dass die Glückseligkeit nicht statisch zu denken ist, sondern dass sie eine Tätigkeit (*operatio*) ist, ein Zustand vollkommenster Aktualität. Denn sofern es für den Menschen wesentlich ist, tätig zu sein und tätig der Verwirklichung seiner Möglichkeiten nachzustreben, muss die Glückseligkeit im letzten Vollzug des Menschen bestehen.²³³

Hinter den *Grundmotivationen*, die von zwei der bedeutendsten Psychoanalyse-schulen benannt werden – Macht, Reichtum (Alfred Adler) und Sexualität (Freud)²³⁴ – steckt tatsächlich eine mächtige „Triebfeder“: das Streben nach Glückseligkeit.

Indem der Mensch regelmäßig das *Gute* tut, erwirbt er sich Tugenden, womit er auch im Erwerben der „Glückseligkeit“ Fortschritte macht. Wenn er darin voranschreitet, die Glückseligkeit zu verwirklichen, „hat“ er die Glückseligkeit in sich – er besitzt sie im Maße der *Verwirklichung*. Im Sinne der in Kapitel 3.2.5 erschlossenen Rückwirkung des eigenen Tuns auf die personale *Existenz* befähigt im Anschluss an das Tun des *Guten* wiederum zum Tun des *Guten*. Wer die *Glückseligkeit* „gebraucht“, sieht wiederum „*Glückseligkeit*“ entstehen. Der Genuss der *Glückseligkeit* besteht in der Erfahrung der Nähe zum höchsten *Gut*. Wer in diesem in Beziehung zum Höchsten Gut steht, erfährt sich unabhängiger von allen anderen *Gütern*. Er macht die Erfahrung der *Freiheit*.

Die traditionellen Lehre von den *Tugenden* und *Lastern* trägt manchmal den Beigeschmack eines moralischen Imperativs oder der Förderung eines braven Konformismus; bis dahin, dass damit eine Praxis von Bestrafung in Verbindung gesetzt wird.

Wie die vorhergehenden Ausführungen aber verdeutlichen, benötigt eine *Tugend- und Lasterlehre* keine manipulativen Elemente der Motivation. Ihre Motivation besteht in der Glückseligkeit, welche sich an der Wurzel der großen menschlichen Triebkräfte – Machtstreben, Besitzstreben und Streben nach Sexualität – befindet.

233 SPEER, 158.

234 Vgl. ADLER, Alfred: Die Technik der Individualpsychologie I: Die Kunst eine Lebens- und Krankengeschichte zu lesen, Frankfurt a. M., 1994.

Durch ethisches Handeln wird der Mensch gut. Er baut geistige Güter auf, die auf das höchste Gut hingeeordnet sind. Aber auch seinem Handeln selbst kommt eine innere Ausrichtung auf das höchste Gut zu. *Handeln* und *Sein* des Menschen werden auf das gleiche Ziel ausgerichtet und deswegen als „sinnvoll“ empfunden. Nach Viktor Frankl, dem Begründer der Existenzanalyse und der bedeutenden Psychotherapie-Schule der Logopädie strebt der Mensch vor allem nach Sinn. Das Tun des Guten nährt das Sinnstreben des Menschen und schöpft damit auch aus dieser wichtigen Quelle der Motivation.

Das Gute, welches der Mensch anstrebt, ist nicht nur ein äußeres Ziel, sondern auch ein inneres. Es handelt sich dabei um eine tieferliegende Motivation, als bloß das Erreichen eines äußeren Zieles. Ein solches Handeln, lässt sich demnach als ganzheitliches Handeln bezeichnen, da es die *Selbstteleologie* des Menschen einbezieht. Prozesse der sogenannten „Rationalisierung“ streben aber aufgrund der Absicht der Optimierung zu einer starken Spezialisierung. In den meisten Branchen wurde das professionelle Wirken der Mitarbeiter immer stärker auf bestimmte Tätigkeitsbereiche konzentriert, weil man sich davon eine Effizienzsteigerung erhofft. Eine solche Elementarisierung der Arbeit wird tendenziell als sinnentleert empfunden, weil sie in einem hohen Maße „verzweckt“ ist. Das ethische Handeln, trägt aber seine Motivation im Menschen selber und ist damit unabhängig von äußeren Zwecken²³⁵ – also zweckfrei. Das entscheidende Moment der Tat liegt nicht im dem, was man durch sein Tun erreicht, sondern in dem ethischen Grund, aus dem man es tut. Eine Dominanz der „Verzweckung“ von Menschen steht im Widerspruch zu seiner Personenwürde. Die Zweckfreiheit des sittlichen Handelns hat bei dem hohen Grad an Verzweckung, der in unserer Gesellschaft vorliegt, ein enormes aufklärerisches Potenzial.

Die Untersuchung der *mit-schöpferischen* Dimension der Tat brachte vielfältige ethische Implikationen zum Vorschein, welche auf der prinzipiellen *Selbstteleologie* des Menschen gegründet sind. Das *τέλος* des Menschen besteht darin, Beziehung zu Gott und den Menschen zu verwirklichen. Damit ist Tat im Hinblick auf die Erreichung des *τέλος* nicht nur von inneren sondern auch von äußeren Gegebenheiten abhängig.

235 Den „letzten Zweck“ ausgenommen, der ja das Fundament des sittlichen Handelns darstellt.

4.3 Die intransitive Dimension der Tat als Grundlage für Beziehung zu Gott und den Menschen

Damit die *Selbstverwirklichung* den Menschen nicht zu einem Egoismus motiviert sondern zu einer *Selbstverwirklichung* im Dienst an Gott und dem Menschen, ist es hilfreich näher auf die Bedeutung der intransitiven Dimension der Tat für die personalen Beziehungen einzugehen.

„Part of our fulfillment consists in a horizontal transcendence, that is, in our going out to the things around us, in coming to know them, in interacting with them and being affected by them. But such horizontal transcendence is only a condition of our fulfillment: its not the key.“²³⁶

Die in der Aufgabenstellung der vorliegenden Arbeit getroffene Einschränkung der Tat auf die Perspektive des „Ich's“ darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass das „Ich“ in einer unreduzierbaren Beziehung zu einem „Du“ und einem „Wir“ steht.²³⁷ Der Mensch besitzt einen doppelten Transzendenz-Bezug. Die *vertikale Transzendenz* ist eng verknüpft mit der *horizontalen Transzendenz*, denn indem der Mensch ethisch handelt, strebt er nach der „höchsten Realisierung“ der Werte.

„We are called to vertical transcendence, in the sense that we are called to progress toward the highest realization of values. In this way genuine change takes place in us, as we return to ourselves, once we have surrendered the self that we presently are to the self that we might become. It is this self-surrender“ that is difficult.“²³⁸

Für die *höchste Realisierung* der Werte ist der Mensch angewiesen auf Beziehung zu Gott und zu den Menschen. Dabei erfährt er das *τέλος* auch als eigene Begrenzung, welche ihn dazu herausfordert sich zu verändern.²³⁹

236 SCHMITZ, 86.

237 NISSING, LXII.

238 SCHMITZ, 86.

239 Hier ist der Biblische begriff der Umkehr bzw. Buße (*μετάνοια*) zu verorten. Er ist der Kern der Verkündigung Johannes des Täuflers und aufs engste mit Jesu Verkündigung der *Basileia* verknüpft.

„The progress toward vertical transcendence is not a solitary journey. However. For the actions that transform a person are for the most part taken together with others. And so, in the final chapter the author²⁴⁰ takes up the topic of interpersonal relations and of participation in community with others for the benefit of the whole.“²⁴¹

Ein solches ethisches Handeln ist immun gegen jede utilitaristische „Verzweckung“ des Menschen (etwa für die Ziele einer Gemeinschaft) und stellt die Grundlage für ein Beziehungsgeschehen dar, indem es nicht auf einer äußeren Verpflichtung zum Guten beruht, sondern in der personalen Dimension des Menschen verankert ist. Die Motivation des Handelns liegt also ganz und gar im Wesen des Menschen. Sie ist aber gänzlich nach außen gerichtet. Entsprechend dem biblischen Doppelgebot wird die Selbst-liebe als selbstverständlich vorausgesetzt und nicht zum Ziel des Handelns.

„Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.“

(Mk 12, 30-31)²⁴²

Gemäß der *Selbstteleologie* des Menschen besteht das Ziel des Handels allein im Dienst an Gott und an den Nächsten. Als Konsequenz dieser Feststellung bekommt die Bedeutung der *Aktualisierung* des Menschen ihre entscheidende Wendung: *Christliche Selbstteleologie*, ist nicht vereinbar mit Individualismus, sondern bedeutet gemäß des eigenen Wesens Gott und den Menschen zu dienen.

„This supplement helps to correct any impressions that his insistence upon the responsibility of each person is an advocacy of individualism. [...] The emphasis upon the person is meant to underline the truth that human relations are possible only insofar as personal reality is present and operative in the relationships.“²⁴³

240 Es ist das letzte Kaptiel von Johannes Pauls II. Werk *Person und Tat* gemeint.

241 SCHMITZ, 86.

242 Synonmtische Varianten Mt 22,34–40, Lk 10,25–28

243 SCHMITZ, 86.

Die Interpretation der Rückwirkung des menschlichen Handelns auf die menschliche *Existenz* war in der bisherigen Untersuchung der Tat von den im Menschen liegenden Prinzipien geprägt. Thomas von Aquin unterscheidet aber zwischen inneren und äußeren Prinzipien der des Handelns. Die Gnade gehört zu den äußeren Prinzipien, die noch keine ausreichende Berücksichtigung gefunden haben. Die kantische Ethik etwa kommt ganz ohne Gottesbegriff aus. Ihr genügt als Grundlage, um zu einer pragmatischen Notwendigkeit ethischen Handelns zu kommen, die Notwendigkeit der anzunehmenden *Existenz* Gottes.

Menschliches Tun ist nicht zu beschränken auf einen ethischen „Imperativ“, sondern gipfelt im Beziehungsgeschehen, dessen Besonderheit, gegenüber dem Handeln im allgemeinen in der Kontingenz des Geschehens zum Ausdruck kommt. Beziehung schließt ebenfalls Notwendigkeit mit ein, aber kommt am deutlichsten zum Ausdruck, wenn Personen freiwillig auf einander Bezug nehmen und demnach auch die Möglichkeit hätten, anders zu handeln. Diese Kontingenz der Beziehung kommt etwa in der Beziehung zwischen Mensch und Gott zum Ausdruck. Der Mensch steht nicht nur in Beziehung zu den Mitmenschen, sondern auch in Beziehung zu Gott und bedarf der Gnade Gottes, wenn er in seinem Wesen und seinem Tun Gott ähnlicher werden möchte.

Bei allen guten Gründen, welche zum Aufbau von Tugenden motivieren, beschränkt sich das Tun des „Guten“ nicht nur auf tugendhaftes Handeln. Insbesondere das spezifisch christliche Leben bedarf der Erfahrung, dass das Erreichen des höchsten *Gutes* nicht (nur) aus eigener Kraft geschehen kann. Wie dargestellt worden ist, besteht die Glückseligkeit bei Thomas von Aquin im Erreichen des höchsten *Gutes* und ist aufgrund der Wesensbestimmung des Menschen ein geschaffenes *Gut*.

Das höchste *Gut* selbst ist aber Gott; und Gott ist ungeschaffen. Die *Glückseligkeit* bezieht sich auf das Höchste *Gut*; ja, sie selbst besteht sogar in der Beziehung zu Gott. Ein Beziehungsgeschehen besteht in einer gegenseitigen Zuwendung der beteiligten *Personen*. Also ist die *Glückseligkeit* abhängig von der Zuwendung Gottes; und diese geschieht entweder mittelbar, durch die *Natur*, oder unmittelbar, auf Grund der Gnade.

Die Einübung von Tugenden steht der Gnade nicht im Weg, sondern wird von Gott durch die Gnade unterstützt.²⁴⁴ Die Gnade als äußeres Prinzip des Handelns beschreibt die Selbstmitteilung Gottes. Die Einbeziehung des Wirkens der Gnade auf den Menschlichen *Dynamismus*, ist notwendig, um spezifisch christliche Aspekte des Tuns zu entwickeln.

Das Leben des Heiligen Augustinus ist ein klassisches Beispiel, das zeigt, dass die Gotteserkenntnis, welche eine Voraussetzung ist für ein Streben nach der *Verwirklichung* der *similitudo*, der Gnade bedarf.

In den *confessiones* wird der Glaubensweg des Heiligen Augustinus geschildert. Nach einer erfolglosen Suche nach dem Sinn des Lebens wendet er sich aufgrund verschiedener Umstände dem Christentum zu. Neben seiner Mutter, der Heiligen Monika, die an erster Stelle zu nennen ist, treten eine Reihe von authentischen Glaubenszeugen in das Leben des Heiligen Augustinus und überzeugen ihn von der Relevanz des christlichen Glaubens. Trotz verausgabender Anstrengungen war Augustinus nicht dazu in der Lage mit Gott verbindlich in Beziehung zu treten. Im Zustand der Verzweiflung, eröffneten ihm die Worte „*Tolle lege, tolle lege!*“, die er innerlich vernahm, einen persönlichen Zugang zu Gott. Er begriff diese Worte als eine Einladung Gottes, das nächstbeste Wort das er aus der Bibel lesen würde, als ein persönliches Wort Gottes zu verstehen. Die Erkenntnis, die ihm daraus erwuchs, wurde für ihn zum Fundament einer persönlichen Gottesbeziehung.²⁴⁵

244 „ab ipso per gratiam adiuvamur ad recte agendum“ STh I-II q. 109 prooe.

245 AUGUSTINUS, Aurelius, Bekenntnisse des Heiligen Augustinus, Wiesbaden 2008.

Ein Überblick über die Gnade als Faktor menschlichen Handelns spielt auch eine Rolle für das *mit-schöpferische* Wirken des Menschen und soll im Folgendem mit Hilfe der *Summa Theologiae* kurz umrissen werden.

Der Mensch bedarf, wie auch die gesamte Schöpfung, gewissermaßen einer „Grundgnade“²⁴⁶, welcher die *Existenz* entspringt: die *creatio continua*. Sie ist eine fortwährende *Aktualisierung* alles *Existierenden* durch Gott, „weil im Allgemeinen kein Geschöpf zur Tätigkeit kommen kann, außer kraft der von Gott ausgehenden, den Anstoß gebenden Bewegung.“²⁴⁷

Die Gnade ist notwendig, um die negativen Folge der Sünde aufzuheben, denn die Sünden zwingen das „Fleisch“ dazu, dass es

„dem Gesetze der Sünde dient.“ (Röm. 7.) Es verbleibt ebenso eine gewisse Unkenntnis, so daß wir, „worum wir beten sollen, wie es sich gebührt, nicht wissen“ (Röm. 8, 26.); denn weder kennen wir den Ausgang der Dinge noch uns selbst und unsere Bedürfnisse in vollkommener Weise, sind doch „die Gedanken der Sterblichen furchtsam und unsicher unsere Voraussicht.“ (Sap. 9, 14.) Demnach müssen wir im einzelnen von Gott uns leiten lassen, der Alles weiß und kann. Und deshalb müssen auch wir immer flehen: „Führe uns nicht in Versuchung“ und: „Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden.“

So ist durch die Sünde ein Prozess in Gang gesetzt worden, der nicht ohne weiteres umkehrbar ist. Denn Adam konnte vor dem Sündenfall „leichter im Stande der Gnade verharren“²⁴⁸ als der Mensch, der als Nachkomme Adams die Neigung zur Sünde in sich trägt. Deshalb bedarf der Mensch der Gnade, um wieder in die volle Gemeinschaft mit Gott zu kommen.

246 In diesem Punkt ist der Übergang von geschaffener und ungeschaffener Gnade fließend.

247 Thomas von Aquin behauptet, dass der Wille in besonderer Weise der fortwährenden Aktivierung durch Gott bedarf. „Auf Grund der vernünftigen Überlegung, welche auf den einen Teil oder auf den anderen entgegengesetzten sich richten kann, ist der Mensch Herr seiner Handlungen. Daß er aber überlegt oder nicht, darüber ist er wohl auch Herr, jedoch muß dies auf Grund eines vorhergehenden Überlegens sich vollziehen; und da man hier nicht bis ins Endlose vorgehen kann, so muß man schließlich dazu kommen, daß der freie Wille von einem ihm äußerlichen Princip in Bewegung gesetzt ist, nämlich von einem Princip über der Natur, von Gott. Nicht so hat also der Mensch, auch im Stande der Unversehrtheit, die Herrschaft über sich selbst, daß er nicht dessen bedürfte, von seiten Gottes in Thätigkeit gesetzt zu werden.“

248 Sth I-IIae q. 109 a. 10 ad 3

Auch wenn der Mensch sich „im Stand der Gnade“ befindet, bedarf der Mensch einer weiteren Gnade, die seine ethischen Entscheidungen stützt und ihnen langfristige Festigkeit verleiht.²⁴⁹ Zudem ist der Mensch aufgrund der Erbsünde Versuchungen ausgeliefert, zu deren Bewältigung er des Schutzes der Gnade bedarf.²⁵⁰ Selbst wenn Herausforderungen „die Kraft der Natur überschreiten“, kann der Mensch diese in gewissen Fällen aufgrund der Gnade bestehen.²⁵¹

Die Dimension der Gnade weist uns darauf hin, dass die Beziehung zu Gott übernatürlicher Art ist, denn sie wird im Glauben vollzogen. Der Glaube ist die notwendige Voraussetzung für das Gebet, welches für das christliche Leben unerlässlich ist. Das Gebet setzt eine (Er-)Kenntnis des Angebeteten voraus, welche wiederum des Glaubens bedarf und damit nicht auf einer natürlichen Grundlage steht. „Des Menschen Sache ist es [zwar], den Geist vorzubereiten; denn dies geschieht vermittelt seines freien Willens; der jedoch von Gott her den Anstoß erhält, um sich zu Gott zu wenden.“²⁵²

Das Leben in der Gnade macht den Menschen keinesfalls von Gott unabhängig, sondern die Gnade besteht in der Selbstmitteilung Gottes. Denn „jede Kreatur muss in dem, was sie erhalten, ebenso von Gott bewahrt werden. Auch im Stande der Herrlichkeit, wo die Gnade durchaus vollkommen sein wird, wird ja der Mensch des göttlichen Beistandes bedürfen.“²⁵³ Der Mensch braucht also „den Gnadenbeistand Gottes [...], um den inneren Zustand der Gnade zu erhalten“.²⁵⁴

Das Moment der Gnade und der Abhängigkeit des Menschen von ihr, weist den Menschen darauf hin, dass er kein radikal autonomes Wesen ist, sondern dass seine *Freiheit* Bindung bedarf um erhalten zu bleiben. Das *Mensch-sein* verwirklicht sich selbst in Bezug zu Gott, zu sich selbst und zu den anderen Menschen.

249 Sth I-IIae q. 109 a. 10 co.

250 Sth I-IIae q. 109 a. 10 co.

251 Sth I-II q. 109 a. 6 co.

252 Sth I-II q. 109 a. 6 ad 4

253 Sth I-II q. 109 a. 9 co.

254 Sth I-II q. 109 a. 6 co.

4.4 Die christliche Selbstverwirklichung

Das Suchwort „Selbstverwirklichung“ erreicht bei einer Google-Suche knapp eine Million Treffer. Ein erheblicher Anteil davon ist dem Genre „Lebenshilfe“ bzw. „Ratgeber“ zuzuordnen. Die Angebote reichen von Anregungen zu einem positiven „Lifestyle“ über psychologische und professionelle Ratgeber bis hin zu esoterischen Angeboten. Die Sparte Religion ist am ehesten noch durch fernöstliche Angebote vertreten; christliche Angebote sind hingegen eher Mangelware.

Es gibt so viele Arten von *Selbstverwirklichung* wie es Selbst-Bilder gibt. Jedoch sind diese Bilder in der Regel nicht objektiv, sondern stark subjektiv geprägt. Eine subjektivistische „*Selbstverwirklichung*“ birgt die Gefahr, in der *Verwirklichung* von Idealen zu bestehen, welche nicht mit der konkreten menschlichen Erfahrung vereinbar sind.

Das Unterdrücken der eigenen Erfahrung zu Gunsten eines idealistischen Selbstbildes führt aber zu der Erfahrung eines Konfliktes, wodurch der unterdrückte Aspekt der eigenen Erfahrung eine irrationale Eigendynamik entwickelt.

Aus den mittels phänomenologischer Analyse auf der Basis einer Vielzahl von Ich-Erfahrungen gewonnen Einsichten wurden *inter-subjektive Erfahrungen* des Menschen abgeleitet, welche erlauben, das *Ich* des Menschen als subjektive Größe zu achten und es gleichzeitig *inter-subjektiv* zu vernetzen. Dieser durch die Vernetzung von Erfahrungen entstandene *Ich*-Begriff, welcher auf *inter-subjektiver Erfahrung* gründet, bewahrt den Mensch davor, Opfer seiner eigenen Ideale zu werden; solcher Ideale nämlich, die sich von der eigenen Erfahrung verselbstständigen.²⁵⁵

²⁵⁵ Gemeint ist hier ein dauerhaftes Auseinanderdriften von dem persönlichen Ideal, welches der Mensch erreichen will und der Selbsterfahrung des Menschen. Davon ausgenommen ist die konstitutive „Spannung der menschlichen Person [...] zwischen dem Willen als Macht zur Selbstbestimmung, als Vermögen zur bewussten Entscheidung, und der Potentialität des Körpers, der Emotionalität und Triebhaftigkeit.“ WOJTYLA, 141.

„Die Person dynamisiert sich nur dann auf ihre eigene Weise, wenn sie in der Dynamisierung vom Eigenen ICH abhängig ist. [...] Es verdient, besonders hervorgehoben zu werden, dass die grundlegende Bedeutung der Freiheit des Menschen, die Willensfreiheit, uns, gestützt auf die Erfahrung, zwingt, die Abhängigkeit in den Vordergrund zu rücken, und zwar die Abhängigkeit im *Dynamismus* vom eigenen Ich. Hier gerade widerspricht der Realismus der Erfahrung dem Idealismus der reinen Abstraktion.“²⁵⁶

Je vollkommener es dem Menschen gelingt, im Handeln gebunden zu bleiben an sein tatsächliches Ich, desto freier wird der Mensch. Was zunächst paradox erscheint; denn „Abstrakt gesehen ist *Freiheit* [...] das, was Unabhängigkeit besagt, [nämlich] das Fehlen von Abhängigkeit. Indessen ist das Gegenteil der Fall: das Fehlen der Abhängigkeit vom eigenen „Ich“ ist gleichbedeutend mit dem Fehlen der *Freiheit*, auf jeden Fall aber mit dem Fehlen ihrer realen Grundlage.“²⁵⁷

Die *Freiheit* ist eine Befähigung und Anregung zum sittlich guten Handeln, sie bringt es aber nicht automatisch hervor. „Die Tatsache, dass [...] eine *Person gut* oder *böse* sein kann, geht aus der *Freiheit* hervor, bringt diese auch zum Vorschein und bestätigt sie. Sie bringt gleichzeitig zum Vorschein, dass diese *Freiheit* im Guten und im Bösen gebraucht werden kann.“²⁵⁸ Die Wahl zwischen diesen sittlichen Werten hat aber sehr wohl eine Rückwirkung auf die menschliche *Freiheit*. „Die sittlichen Werte sind nämlich so wesentlich für die *Person*, dass das wahrhafte Vollbringen der *Person* sich nicht so sehr durch die Tat selbst vollzieht als vielmehr durch die sittliche Gutheit dieser Tat. Das sittlich Böse stellt eher ein *Nicht-Vollbringen* dar, obwohl die *Person* in diesem Fall auch eine Tat vollbringt“²⁵⁹ Im *Vollbringen* und *Nicht-Vollbringen* der *Person* in der Tat kommt „die in der *Freiheit* des Menschen liegende Abhängigkeit von der Wahrheit zum Vorschein.“²⁶⁰ Sie ist „die Grundlage der Selbst-Abhängigkeit der *Person*, das heißt der *Freiheit* in ihrer grundsätzlichen Bedeutung“²⁶¹

256 WOJTYLA, 134.

257 Ebd.

258 Ebd, 175.

259 Ebd.

260 Ebd., 176.

261 Ebd.

„Der menschlichen *Person* kommt *Freiheit* nicht als reine Unabhängigkeit zu, sondern als *Selbst-Abhängigkeit*, in der die Abhängigkeit von der Wahrheit enthalten ist.“²⁶²

Eine wahrheitsgebundene Auffassung von *Freiheit*, ist ein ausgleichendes Moment gegenüber der Möglichkeit einer unausgeglichenen Interpretation des Begriffs der *Selbstverwirklichung*. Eine *Selbstverwirklichung*, die nicht vollständig auf Beziehung zu Gott (und damit auch zum Nächsten) hin ausgerichtet ist, droht das *Ich* (das Ego) zum ersten *Objekt* des eigenen Handelns zu machen. Das christliche Doppelgebot und das Leben Jesu Christi²⁶³ stehen für die gelebte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, welche sich in der Hingabe des eigenen Lebens verwirklicht wird.

Die eigene *Person* und der Genuss der *Freiheit* sind aber kein Selbstzweck. Die *Freiheit* der *Person*, die der Mensch in dem Moment der *Selbstbestimmung* erfährt, ist nicht das Ziel der menschlichen Handlung, sondern ist die Konsequenz der *Verwirklichung* eines sittlichen *Gutes* in der Tat. Das menschliche Handeln zielt also nicht darauf ab, die eigene *Freiheit* zu maximieren, sondern maximiert diese – sozusagen als Nebeneffekt – indem sie das *Gute* verwirklicht.

Eine richtig verstandene *Selbstverwirklichung* ist an eine *Selbstteleologie* des Menschen gebunden, durch welche sich der Menschen als *τέλος* – im Sinne von Ziel und Grenze – aufgegeben ist. Die Berücksichtigung der natürlichen Grenzen des Menschen führt nicht zu einer Beschränkung seiner Möglichkeiten, sondern zu einer Entfaltung seiner Möglichkeiten innerhalb dieser Grenzen.

262 WOJTYLA, 176.

263 Jesus ist der gute Hirte, der sein Leben für seine Schafe hingab (Joh 10, 11) und nicht gekommen war „um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ (Mk 10,45) Indem er dies tat, verwirklichte er die größte Liebe, die darin besteht „sein Leben für seine Freunde“ hinzugeben. (Joh 15, 13) Dieser Akt der Liebe, der sich am dem Kreuz vollzog, war gleichzeitig ein Auftrag für seine Jünger, auch so zu handeln wie auch er gehandelt hat. (Joh 13, 15) Durch das Kreuz wird die verborgene Fruchtbarkeit der Lebenshingabe offenbar, welche einem Weizenkorn gleicht, das nur dann reiche Frucht bringt, wenn es stirbt. (Joh 12,24). Durch Hingabe des eigenen Lebens im Sinne Jesu rettet der Mensch tatsächlich sein Leben (Mt 16,25 25), indem er das Ewige Leben gewinnt.

4.5 Implikationen zum Aspekt der menschlichen Identität: Zusammenfassung einiger anthropologischer Ergebnisse

Der Begriff der *Identität*, „(identitas von idem; ταυτότης) Selbigkeit“, hat eine begriffsgeschichtliche Entwicklung vollzogen²⁶⁴ die im Rahmen dieser Arbeit nicht erschöpfend berücksichtigt werden kann.

Im philosophischen Sinn bedeutet der Begriff zunächst „das völlige Sich-selbst-Gleichbleiben eines Seienden in allen Veränderungen seines zeitlichen *Daseins* (*Akzidentien*) aus dem Grund seines der Zeit widerstehenden *Wesens* (*Substanz*), so dass es immer und überall selbst als es selbst sich zeigt und deshalb als solches „identifizierbar“ bleibt.“²⁶⁵

Im krassen Gegensatz zu diesem eher statischen Identitätsbegriff steht der moderne Begriff von *Identität*, der auf den Psychoanalytiker Erik H. Erikson zurück geht. Seinem Einfluss ist „ein guter Teil der Popularisierung des Begriffs weit über die Grenzen der Psychoanalyse hinaus“ zu verdanken.²⁶⁶ „*Identität* ist für Erikson [...] ein ständiger Prozess des Angleichens unterschiedlicher Einflüsse und Erwartungen. Erikson bestimmt *Identität* als die unmittelbare Wahrnehmung der Gleichheit und Kontinuität des Selbst in der Zeit“.²⁶⁷

Diese beiden sehr unterschiedlichen Definitionen von *Identität* machen deutlich, dass *Identität* statische und dynamische Aspekte hat, die es ermöglichen, eine Kontinuität der *Person* zu realisieren und erfahrbar zu machen.

264 Vgl. EBERSTADT, Meike, KUZNETSOV, Christin, *Bildung und Identität: Möglichkeiten und Grenzen eines schulischen Beitrags zur europäischen Identitätsentwicklung*, Frankfurt am Main, 2008, 19.

265 MALISKE, F, *Identität*, in: LThK 5 (1963) 604.

266 EBERSTADT/KUZNETSOV, 17.

267 Ebd.

Die Grundunterscheidung, welche in vorliegender Arbeit immer wieder zum Vorschein kam²⁶⁸, spiegelt diese beiden Pole der Erfahrung von *Identität* wieder. „Ich bin der ich (schon immer) war“, und „Ich bin der ich (durch meine Taten) geworden bin“ ist.²⁶⁹

Die vorherrschende gesellschaftliche Identitätskrise, welche in der Einleitung der Arbeit beschrieben wurde, beruht vor allem auf diversen Erfahrungen von Diskontinuität. Als konstruktiver Ansatz zur Orientierung in einer solchen Krise bedarf es zunächst einer „Kontinuität“, welche durch Besinnung auf die eigenen Ressourcen erreicht wird.

Diese liegen zunächst in der menschlichen Person selbst. Gott hat den Menschen „sehr gut“ geschaffen und ist sein einziger Ursprung. Gott schuf ihn hinsichtlich der Seele unmittelbar, wodurch seine Bestimmung zum Leben und seine Berufung zur Heiligkeit in keiner Weise durch die Sünde einschränkbar ist. Sein *Gut-Sein* erfährt der Mensch unter anderem dadurch, dass er in seinem Gewissen vom *höchsten Gut* angezogen wird, indem er zum guten Tun motiviert wird. Dies äußert sich in einem Streben nach der Ansammlung von Glücksgütern, welche aber nicht identisch sind mit dem letzten Ziel. Diese teleologische Zielsuche des Menschen ist eine mächtige Triebkraft, die positiv genutzt werden kann. Sie kann sich aber, sofern sie nicht mehr gebunden ist an ihr Ziel, in ungeordneten Machtstreben, Besitzstreben und Streben nach Sexualität ausdrücken.

Die Erfahrung der Möglichkeit das Glück durch sein Tun ontologisch zu verwirklichen und es damit zu besitzen, gebrauchen und zu genießen, greift dieses mächtige Glücksstreben des Menschen unmittelbar auf und eröffnet einfache und konkrete Wege zur *Verwirklichung* der *Glückseligkeit*. Durch diese christliche *Selbstverwirklichung* wird der Mensch (*simpliciter*) immer mehr zu dem, der er wirklich ist. Auf diesem Weg erfährt er auch immer mehr die Kongruenz zwischen dem eigenen *Gut-sein* und dem im Leben „verwirklichten Gut“. Diese zunehmende Kongruenz der eigenen Lebenserfahrung entspricht einer zunehmenden Entfaltung personaler *Identität*.

268 Auch der Gegensatz zwischen Aristotelisch-Thomistischen und Phänomenologischen Denken spiegelt diese beiden Pole wieder.

269 Noch grundsätzlicherer Art ist die Erfahrung *Ich bin der ich bin*.(vgl. Ex 3,14), die uns zunächst als Zeugnis des von Ewigkeit her sich selbst treu bleibenden Gottes entgegentritt, unter Berücksichtigung all seiner Kontingenz aber auch in der Selbstwahrnehmung des gottebenbildlich erschaffenen Menschen vorkommen mag.

Der Weg zur christlichen *Selbstverwirklichung* hat aber (paradoxe Weise) nicht das Ziel der *Verwirklichung* seiner selbst (bzw. *Identität*) vor Augen, sondern erreicht diese gerade in der liebenden Zuwendung zu Gott und zum Nächsten. Die *Selbstverwirklichung* und die Liebe zu Gott und den Menschen sind Momente, die sich gegenseitig fördern und bedingen.

Im Jahr des 500. Reformationsjubiläums mag die Forderung nach der *Verwirklichung* des *Guten* durch die Tat an die tiefgreifende Auseinandersetzung zwischen Reformation und Katholischer Kirche über die theologischen Positionen zur Werkgerechtigkeit erinnern. Im Zusammenhang mit der Kirchenspaltung ist es von besonderer Relevanz, dass die *Verwirklichung* des *Guten* durch die Tat dem Menschen keine höhere Würde einbringt als sie auch der nicht so Handelnde besitzt. Vielmehr drängt die Dynamik der *Verwirklichung* des *Guten* dazu von sich weg zu schauen und im Dienst am Nächsten dessen Würde zu bezeugen. Eine authentische christliche *Verwirklichung* des *Guten* ist mit einer Absage an selbstgerechte Tendenzen der eigenen Glaubensgemeinschaft und einer wahren Bereitschaft zum Dienen verbunden. Dem Verdacht einer selbstgerechten religiösen Praxis, die den Aspekt der Liebe untergräbt, indem „der Himmel“ durch Taten (oder Zahlungen) erworben wird, kann nur durch eine authentische Praxis der Liebe begegnet werden. Diese besteht in der *selbsteleologischen Verwirklichung* des *Guten*, welche frei ist von äußeren Zwecken und damit jede utilitaristische „Verzweckung“ des Menschen (etwa für die Ziele einer Gemeinschaft) ausschließt. Somit ist eine Spiritualität der tätigen *Verwirklichung* des *Guten*, ein effektives Element zur Förderung des ökumenischen Dialogs. Im gemeinsamen Dienst an den Armen treten Konfessionsunterschiede zurück vor dem kirchlichen Grundvollzug der *Diakonia*, der darin besteht einander demütig die *Füße zu waschen* (Vgl. Joh 13). Dem gemeinsamen Dienst an den Armen, Leidenden, Flüchtlingen, Unterdrückten und Benachteiligten ist daher eine besondere Bedeutung für die Ökumene beizumessen.

Auch das Pontifikat von Papst Franziskus steht von vornherein in der Dynamik des demütigen Dienens. Durch geschriebenes und gesprochenes Wort, wie auch durch das eigene Lebenszeugnis, motiviert der Papst „alle Menschen guten Willens“ dazu, den Dienst an den Menschen die besonders bedürftig sind, zu einer Priorität zu machen. Der Papst wünscht sich eine Kirche der Armen für die Armen, die auf eigene Sicherheiten und Privilegien verzichtet, um sich auf den Weg zu machen zu den Menschen an den äußersten Rändern (Peripherien)²⁷⁰ unserer Gesellschaft. Er fordert eine „Revolution der Zärtlichkeit“ (EG 88) und eine Kultur der Begegnung (EG 220), welche dazu beiträgt Ausgrenzungen wieder aufzuheben. (EG 186-192) Im persönlichen und globalen Kontext soll die Gerechtigkeit wieder hergestellt (EG 202-208) werden. Gleichzeitig fordert Papst Franziskus die Aufhebung von Strukturen von Unterdrückung und Ausgrenzung, welche zur Ausbeutung und Vernichtung von Mensch und Umwelt führen. (EG 53-54)

Durch das Voranschreiten des Papstes auf diesem Gebiet, sowie pastorale Konzepte die das tätige Dienen fördern – wie z.B. der Docat²⁷¹ –, wird eine Dynamik ins Leben gerufen, die den Menschen dient und als Nebeneffekt die Dienenden – im eigentlichen Sinne – glücklicher macht. Die Wiederentdeckung der identitätsstiftenden Bedeutung des Dienens, ist für eine nach *Identität* dürstende Gesellschaft wie der unseren, von hoher Relevanz.

270 FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben, *evangelii gaudium*: über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, (VApS Nr. 194), Bonn 2013, Nr. 30, Nr. 63.

271 Vgl. MEUSER, Bernhard, Österreichische Bischofskonferenz (Hg.) *DOCAT* : was tun? : die Soziallehre der Kirche, Königstein im Taunus, 2016.

Durch die Erfahrung des demütigen Dienens werden Menschen, deren Alltag einen enormen Grad der „Verzweckung“ erreicht hat, dazu befähigt, auszubrechen aus dem gewohnten Schema der Motivation durch den Anspruch äußerer Pflichterfüllung. Die *Verwirklichung* des Guten durch den Dienst ist *selbst-teleologisch* motiviert und infolge der *Selbstbestimmung* mit der Erfahrung der *Freiheit* verbunden. In einer Zeit, in der sich der Komplexitätsgrad professioneller Tätigkeit enorm erhöht hat, ist die sinnstiftende Bedeutung der zunehmend spezialisierten Tätigkeiten immer weniger fassbar. Die sinnstiftende Dimension des unmittelbaren Dienstes an den Menschen, der mit einer *Selbstverwirklichung* der eigenen *Person* einhergeht, ist damit ein wichtiges Gegengewicht zu dem vorherrschenden Trend.

„*Identität* [ist] nur möglich, im Maße der Mensch zur Bestimmung gelangt [...] [und] seine Existenz vom Sinn erfüllt ist. So ist unser Verlangen nach *Identität* durch unsere Verwiesenheit auf Sinn eröffnet. Wir müssen darum nach unserer *Identität* suchen, weil wir über die bloße Faktizität unseres Daseins auf einem Sinn dieses Daseins *hinausgespannt* sind. Das Verlangen nach *Identität* ist das Verlangen, Faktizität und Sinn miteinander zu versöhnen.“²⁷²

272 SCHERER, Georg, *Identität und Sinn*, in: MINISTERIUM FÜR WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG NORDRHEIN-WESTFALEN, *Studien zum Problem der Identität*, Lengerich 1982, 5.

5. Literaturverzeichnis

5.1 Primärliteratur

Heilige Schrift :

DIE BIBEL. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Freiburg 2009.

Werke und Aufsätze Johannes Paul II.:

NISSING, HANNS-GEORG, Wer ist der Mensch?, München 2011. (=WidM)

- WOJTYLA, Karol, Der intentionale Akt und die menschliche Tat – oder Tat und Erfahrung in:
WidM, 35.

- WOJTYLA, Karol, Die Person: Subjekt und Gemeinschaft, in: WidM 129.

- WOJTYLA, Karol, Die personale Struktur der Selbstbestimmung, in: WidM 13.

- WOJTYLA, Karol, Teilhabe oder Entfremdung?, in: WidM, 97.

- WOJTYLA, Karol, Transzendenz der Person in der Tat, in: WidM 43.

WOJTYLA, Karol, Liebe und Verantwortung, München 2007.

WOJTYLA, Karol, Person und Tat, Freiburg im Breisgau 1981.

Offizielle kirchliche Dokumente:

FRANZISKUS, Nachsynodales apostolisches Schreiben, *amoris laetitia*, 19.03.2016, VApS 204, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2016.

FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben, *evangelii gaudium*: über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, (VApS Nr. 194), Bonn 2013.

JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben, *familiaris consortio*, 22. November 1981, Nr.28, in http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (06.12.2016)

JOHANNES PAUL II., Enzyklika, *evangelium vitae*, 25. März 1995, VApS 120, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995.

JOHANNES PAUL II., *Predigt: Pastoralreise nach St. Louis, Vereinigte Staaten von Amerika*, 27. Januar 1999, in: <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/travels/1999.index.html#travels> (18.11.2016)

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE,
Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung, *donum vitae*, 22. Februar 1987, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc19870222_respect-for%20human-life_ge.html (06.12.2016)

PAUL VI., Enzyklika *humanae vitae*, 25. Juli 1968, Nr.7, in: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html (06.12.2016)

5.2 Sekunärliteratur

ARISTOTELES, Über die Seele, Stuttgart 2011.

AUGUSTINUS, Aurelius, Bekenntnisse des Heiligen Augustinus, Wiesbaden 2008.

BETHKE, Hannah und GROSSARTH, Jan: Du sollst dir kein Bild von dir machen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (2016), Nr. 169.

BÖHME, Gernot, Theorie des Bildes, München ²2004.

BÜRO FÜR NACHHALTIGE KOMPETENZ, Bericht zum Forschungsprojekt „imaGE 2.0. Selbstdarstellung und Image-Management von weiblichen und männlichen Jugendlichen in digitalen Medien“, in: <http://www.selbstdarstellung.at> (17.11.2016)

CZIHAK, Gerhard, LANGER, H., ZIEGLER, H. [Hrsg.]: Biologie, Berlin ⁴1995.

DELLA MIRANDOLA, Pico, Oratio, in: http://www.willensbekundung.net/Assets/PDF_Dateien/Mirandola_Wuerde_des_Menschen.pdf (18.11.16)

EBELING, Gerhard, Disputatio de homine, Tübingen 1977.

EBERSTADT, Meike, KUZNETSOV, Christin, Bildung und Identität: Möglichkeiten und Grenzen eines schulischen Beitrags zur europäischen Identitätsentwicklung, Frankfurt am Main 2008.

FRESE, Jürgen, Art. Phänomenologie, in: LThK 8 (1963) 433.

FUNDER, Maria, Soziologie der Wirtschaft. Eine Einführung, München 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1807): Phänomenologie des Geistes, in: Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Georg Wilhelm Friedrich Hegel Gesammelte Werke, Düsseldorf 1980, Bd. 9.

HÖFFE, Otfried, Aristoteles: Die Hauptwerke, Tübingen 2009.

HUSSERL, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle a.d.S 1913.

HUSSERL, Edmund, Logische Untersuchungen II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Halle. a. d. S. 1901.

- HÜNERMANN, Peter/DENZINGER, Heinrich (Hg.): Enchiridion Symbolorum, definitionem et declarationum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchliche Entscheidungen, lat.-dt., Freiburg i.Br. ³⁹2001.
- REMENYI, Mathias, Auferstehung denken: Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung, Freiburg im Breisgau 2016.
- LÜKE, Ulrich, Säugetier von Gottesgnaden, Freiburg im Breisgau 2006.
- KLÄDEN, Tobias, Mit Leib und Seele: Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin (ratio fidei 26), Regensburg 2005.
- LOTZ, J.B., Art. Akt, I Ontologisch, in: LThK 1 (1963) 248.
- MARX, Karl, „Thesen zu Feuerbach“, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin 1956-1990.
- METZGER, W., Art. Psychologie, in: LThK 8, Darmstadt ²1954, 12.
- MÜLLER, Gerhard Ludwig, Katholische Dogmatik, Freiburg im Breisgau ⁴2005.
- MÜNCKER, Th., Art. Affekt: LThK 1, 1986, 166-167.
- NISSING, Hanns-Georg, Wer ist der Mensch?, München 2011. (=WidM)
- PATT, Walter, Metaphysik bei Thomas von Aquin: eine Einführung, London 2004.
- RAHNER, Karl, Art. Atheismus: II. Philosophisch, in: LThK 1, 1986, 984-985.

- SCHERER, Georg, Identität und Sinn,
in: MINISTER FÜR WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG NORDRHEIN-WESTFALEN,
Studien zum Problem der Identität, Lengerich 1982.
- SCHMITZ, Kenneth L., At the Center of the Human Drama: The Philosophical
Anthropology of Karol Wojtyla/Pope John Paul II, Washington, D.C. 1993.
- SPEER, Andreas, Das Glück des Menschen, in
SPEER, Andreas, Thomas von Aquin: die Summa Theologiae : Werkinterpretationen,
Berlin u.a., 2005, 156.
- THOMAS VON AQUIN: Summa Theologica, Dt.-lat. Ausgabe Bd. 3: Gott, der Dreieinige,
Salzburg/ Leipzig ²1939.
- THOMAS VON AQUIN: Summa Theologica, Dt.-lat. Ausgabe Bd. 4:
Schöpfung und Engelwelt, Salzburg/ Leipzig ²1936.
- THOMAS VON AQUIN: Summa Theologica, Dt.-lat. Ausgabe Bd. 6:
Wesen und Ausstattung des Menschen, Salzburg/ Leipzig ²1937.
- THOMAS VON AQUIN: Summa Theologica, Dt.-lat. Ausgabe Bd. 8:
Erhaltung und Regierung der Welt, Salzburg/ Leipzig ²1941.
- VORGRIMLER, Herbert, Art. Ursache, in: LThK 10 (1963) 568.

Abstract

Deutsch

Der Begriff des *Mit-Schöpfers* findet sich bei Johannes Paul II. im Zusammenhang mit Aussagen über die Elternschaft und in Hinblick auf ein *sich-selbst-erschaffen* des Menschen durch die eigenen Taten. Diese beiden Bedeutungen des Mitschöpfer-Begriffs, bilden auch die Schwerpunkte der vorliegenden Arbeit. Zum einen wird auf Grundlage des Hylemorphiums das Zusammenwirken von Gott und Eltern bei der *Erschaffung des Einzelmenschen* untersucht. Zum andern wird mithilfe der Phänomenologie eine Analyse der *Tat* durchgeführt, welche bei Johannes Paul II. aufs Engste mit der *Person* verbunden ist. Die philosophische Synthese von *Hylemorphismus* und *Phänomenologie* bildet das Fundament der Anthropologie Johannes Paul II. Die Untersuchung des Zusammenwirkens von göttlicher und menschlicher Ursache bei der *Erschaffung des Einzelmenschen*, lässt Rückschlüsse auf die *Teleologie* des Menschen zu. Auf *Teleologie* bzw. *Selbstteleologie* nimmt die anschließende phänomenologische Analyse der Tat Bezug und veranschaulicht, dass das Tun des Menschen auf ihn selbst eine Rückwirkung hat. Ein Sonderfall dieser Rückwirkung besteht in der *Verwirklichung* des *Guten* durch die Tat. Sie hat in diesem Sinne tatsächlich einen schöpferischen Charakter, da sie ein *Gut* ontologisch ins *Dasein* ruft, welches vorher nicht dagewesen ist. Jedoch ist das durch gute Taten verwirklichte *sein* sekundär. Denn der Mensch ist zuallererst verdanktes *sein*. Dieses erst befähigt ihn zum Tun des *Guten*. Der Prozess der *Verwirklichung* des *Guten* ist nicht zuerst auf einen selbst gerichtet, sondern zielt auf Gottes- und Nächstenliebe ab. Diese Erfahrung des Dienens, bedeutet die *Verwirklichung* des *Guten* in der eigenen Person, was mit Sinn- und Identitätsstiftung verbunden ist. Die selbst-teleologisch motivierte *Verwirklichung* des *Guten*, ist außerdem frei von äußeren Zwecken und schließt damit jede utilitaristische „Verzweckung“ des Menschen aus. Die Erfahrung das *Gute* durch demütiges Dienen ontologisch zu verwirklichen und es damit zu besitzen, gebrauchen und genießen zu können, greift eine mächtige Triebkraft des Menschen unmittelbar auf: das Streben nach Glück. Auf diese Weise eröffnen sich einfache und konkrete Wege zur *Verwirklichung* der *Glückseligkeit*.

Englisch

The term *co-creator* is used by John Paul II. in connection to parenthood and in the context of personal *self-creation* of men through human act. These two meanings of the term *co-creator* constitute the focus of this thesis. The first part of the studies is based on *hylomorphism* and refers to the cooperation of God and parents in order of creation of an individual person. The second part is a phenomenological analysis of the *act*. In the anthropology of the John Paul II. the terms *person* and *act* are profoundly related to each other. The philosophical synthesis of *hylomorphism* and *phenomenology* is the theoretical foundation of John Paul II.'s anthropology. The analysis of the different causes has its origin in *hylemorphic* tradition and is made in order to explain the cooperation of God and the parents in order of creation of an individual human person. It allows to identify the reasons of human teleology. The following phenomenological analysis of *human action* is explaining its reactive influence for human being itself. A special case of this reactive influence consists in the actualization of the *good* by the *human act*. By doing *good* man is calling *good* to *existence*, which has not *existed* before. This reveals the effectively *creative* ability of *human act*. But *being* actualized by *good* actions is secondary *being*. Primarily human *being* is something that is given. In consequence of this gift man is able to do *good*. First and foremost the process of actualization of *good* is directed in order to love God and others, and is not directed not to ourselves. This experience of service means the actualization of *good* in the own person and is a constructive element for the identity and a meaningful understanding of ourselves. The actualization of *good* is motivated by self-teleology. For this reason it is resistant against utilitaristic instrumentalization of man. The experience of ontological actualization of *good* by humble service, means also to possess, to use, to enjoy *good*. The desire to do so, is a pursuit of happiness and a strong driving force, which should be integrated in the lifestyle. This way opens concrete and simple possibilities to actualize happiness (εὐδαιμονία).

Curriculum vitae

Persönliche Angaben

Name	Anton Istuk
Geburtsjahr	1983
Ort	Nürnberg
Familienstand	Ledig
Nationalität	Kroatisch

Schulischer Ausbildungsgang und Studium

Kath. Theologie, Universität Wien, Magisterstudium	10.2014 – ca. 05.2017
Kath. Theologie, Ludwig-Maximilians-Universität München	10.2010 – 09.2013
Fachhochschule / Georg - Simon - Ohm, Maschinenbau	
Abschluss: Maschinenbau- Diplomingenieur (FH)	2003 – 2009
Fachhochschule / Georg - Simon - Ohm, Verfahrenstechnik	2001 – 2003
Studium abgebrochen	
Fachoberschule / Städtische Fachoberschule, Nürnberg	1999 – 2001
Fachhochschulreife	
Realschule / Veit - Stoß - Realschule, Nürnberg	1995 – 1999
Realschulabschluss	
Grund- und Hauptschule / Bartholomäusschule, Nürnberg	1989– 1995

Berufliche Erfahrungen

Praktikant in der Pfarre Stockerau	seit 09.2016
Direktor der Evangelisationsschule Heiliger Franz-Xaver Gemeinschaft Emmanuel, Salvador de Bahia, Brasilien	02. – 09.2014
Schmidt und Wifling Nürnberg GmbH, Entwicklungsingenieur im Elektromotorenbau	06. – 08.2009
Arbeitssuche / Erwerbslosigkeit	04. – 05.2009
Siemens Industry Automation, Nürnberg	
Werkstudent, Praktikant und Diplomand	2002 – 2008

Stockerau, am 31. Jänner 2017