

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Personalismus in der Katholischen Theologie Nachgeholte Vorüberlegungen

Von Johann A u e r, Bonn

Vieles ist in personalistischen Aussagen schon in der Theologie zur Darstellung gekommen und manches ist über Personalismus geschrieben. Besonders die zusammenfassende Untersuchung über den »dialogischen Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie« von Bernhard L a n g e m e y e r¹⁾ bringt das erneut zum Bewußtsein. Die neuen großen Versuche von Heribert M ü h l e n über den Heiligen Geist und die Kirche steuern dazu neue Gesichtspunkte bei. Die folgenden Ausführungen setzen all diese reichen und tiefen Vorarbeiten voraus.

Der Ausdruck »nachgeholte Vorüberlegungen« besagt, daß es sich primär hier um Untersuchungen im Sinne einer »fundamentalen Theologie« handelt. Alle Theologie lebt ja als menschliche »Wissenschaft« von einem Bemühen, das gleichzeitig nach zwei entgegengesetzten Richtungen in Gang zu halten ist – vergleichbar allen »Lebensvorgängen«, die Aufbau und Abbau in Koinzidenz darstellen: – sie muß ebenso ständig ihre legitimen Grundlagen – Quellen, Methoden, Strukturen – erforschen und erhellen und festigen, wie sie gleichzeitig ständig die wirklichen und möglichen Folgerungen aus den bislang erreichten Einsichten in Hinsicht auf die je immer neue Weltsituation für die Gegenwart und Zukunft zu ziehen hat. Nur in der Gleichzeitigkeit dieser Bemühungen (für die arbeitsteilige »Planung« in unserer Zeit kein Luxus mehr wäre) ist gesundes Wachstum zu erwarten, das den »Verlust der Mitte« ebenso wie positivistischen Historizismus und konklusions-theologischen Idealismus (Surrealismus) zu vermeiden vermag.

Ganz allgemein wird man sagen dürfen, daß der »Personalismus« als theologisches Denkmodell durch zahlreiche Zeitverhältnisse gefordert und durch mannigfaltige Quellen gespeist ist. Um nur einige davon zu nennen: Die durch die naturwissenschaftliche Methode und die Technik gewonnene Bewältigung der Welt, deren ein ganz kleiner Teil auch der Mensch ist, hat immer mehr selbst den für Menschen als Person notwendigen freien Raum beseitigt und damit den Menschen als Menschen in einer Weise gefährdet, daß die Philosophie wie die Theologie²⁾ in neuer Weise nicht nur von ihrem Gegenstand her, sondern von ihrer eigenen Existenz her die Frage nach dem Menschen und nach seinem besonderen personalen Wesen neu stellen mußten. Ja, in dieser äußeren Gefährdung des Menschen ist erst wieder deutlich geworden, daß das Person-sein des Menschen nicht nur ein Gegenstand der Erkenntnis, sondern zugleich eine Bedingung der Erkenntnis und ein das menschliche Denken modellartig bestimmender Faktor ist. Diese Einsicht hat sich zuerst in der evangelischen Theologie ausgewirkt und wurde dann teils in Nachahmung, teils um der Begegnung mit der evangelischen Theologie willen und als Forderung der Zeit in der katholischen Theologie aufgenommen. Wie jedoch in der evangelischen Theologie bestimmte Zeitirrtümer sich in diesem neuen »personalistischen Denken« ausgewirkt haben, so haben die katholischen Versuche umgekehrt auf die metaphysischen Guthaben in der großen katholischen Tradition zurückgegriffen und dadurch manche Bestimmungen übernommen, die in einer sachlich fundierten aristotelischen Metaphysik (vor allem seit Boëthius) gefaßt sind, wogegen der protestantische und überhaupt der neuzeitliche Personalismus seine erkenntnismäßigen Quellen wohl zunächst in den verschiedenen Ansätzen des Existentialismus und der existentialistischen Phänomenologie hat. Wenn im folgenden »Vorüber-

¹⁾ Paderborn 1963; H. M ü h l e n, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1963; ds. *Una mystica persona*, Paderborn 1964. Außer der reichen Literatur bei Langemeyer vgl. E. M o u n i e r *Qu'est-ce que le personnalisme* (1944); *Le Personnalisme* (1949); *Oeuvres de Mounier II* (Paris 1962) 179–245; 429–525; V. R ü f n e r, *Der Personalismus*, Kritik und Überwindung des Existentialismus, (*Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*, Düsseldorf 1964.) 404–427.

²⁾ Vgl. dazu H. M e y e r, *Geschichte d. abendl. Weltanschauung V* (Würzburg 1949) 477–571; W. S c h e i d t, *Die gegenwärtige Lage der A.*, Hamburg 1954; A. G u g g e n b e r g e r, *Person*, HthB II (München 1963) 295–306 (Lit.), ders. *Der Mensch als Person u. Persönlichkeit, Arzt und Christ*, 1964, 130–143.

legungen« zu einem katholischen Personalismus nachgeholt werden sollen, möchten sie vor allem diese beiden Schwierigkeiten im Auge behalten: Die immer noch verhandenen tiefgreifenden (wenigstens phänomenalen) Verschiedenheiten zwischen evangelischer und katholischer Theologie (– es wird der Erschließung und Bewältigung von hohen und schwierigen Paßstraßen bedürfen, um die in ganz verschiedenen Tälern angesiedelte katholische und evangelische Theologie legitim und dauerhaft miteinander zu verbinden –) sowie die ebenso tiefgreifende Begründungs- und Strukturverschiedenheit der aristotelisch-metaphysischen und der existentialistisch-phänomenologischen Kategorien für die Theologie. Was diese Vorüberlegungen leisten sollen, kann lediglich sein, die »Fragwürdigkeit« einiger der bisherigen Aussagen etwas deutlich zu machen, die kleinen, aber vielleicht nicht unwichtigen, von dieser Kritik her aufzubauenden Einsichten aufzuhellen und für diese neuen Einsichten die notwendigen kategorialen Aussagemöglichkeiten vorzustellen: Erkenntnis ist ja nicht nur zufällig gewonnene Einsicht, sondern immer auch von methodischem Denken begleitete Einsicht, die daher ein dem methodischen Denken und der vorgefundenen Einsicht zugleich verdanktes »Denkmodell« in Gestalt einer in die kategoriale Ordnung erhebbarer »Aussage« bereitstellt und so der wissenschaftlichen, d. h. vor der Sache wie vor der menschlichen Erkenntnisbegründung und Aussagemöglichkeit verantwortlichen »Rede« dient³⁾. – Vielleicht ist eine gewisse Scheu vor dem unabdingbaren Geschäft einer neuen »Begriffsbildung« in unserer Zeit der Grund, warum die vielen und tiefempfundenen neuen »Probleme« im geisteswissenschaftlichen Bereich weniger zu großen neuen Erkenntnisresultaten führen als sie etwa in den Naturwissenschaften erzielt werden, wo die »mitschöpferische Tätigkeit« des Menschen für die Erkenntnisgewinnung (in Experiment und technischer Anwendung) besser gesehen wird, als in den Geisteswissenschaften, obwohl es auch hier mutatis mutandis ohne diese methodischen Anstrengungen in einer verantwortlichen »Begriffsbildung« keine echten Fortschritte gibt.

Im Anschluß an die Darlegungen Langemeyers und Mühlens⁴⁾ seien diese Vorüberlegungen vorgelegt, indem ebenfalls zuerst die Möglichkeiten eines echten, im katholischen Denken verantwortlichen Personalismus aufgezeigt werden. Darnach mag dieser neue Personbegriff in seiner Anwendung auf einige theologische Sachgebiete sich bewähren und so seine theologische Begründung finden.

I) Um das katholische Personverständnis (Philosophische Grundlegung)

Eindeutig und klar stellt Langemeyer in seiner Arbeit die von ihm behandelten evangelischen Versuche über den Personalismus als »aktualistische Versuche« den »metaphysischen Versuchen« auf katholischer Seite gegenüber. Was Emil Brunner und Friedrich Gogarten als Personalismus vorstellen, ist im Grunde eine »verstehende Beschreibung« der allgemein erlebbaren und erfahrbaren Geschehnisse und Vollzüge, durch die sich das Personale vom Nicht-Personalen unterscheidet. Die katholischen Versuche wollen demgegenüber über das Sein selbst, das hinter diesen Geschehnissen und Vollzügen als Ursache und Grund sichtbar wird, etwas »allgemein Gültiges« aussagen. Dabei treten nun in diesen katholischen Versuchen Probleme auf, zu denen einige Anmerkungen gemacht werden müssen.

1) Der ganze Mensch ist Person

»Vorweg ist ein Mißverständnis fernzuhalten, das sich von Ebner her leicht einstellen könnte. Nicht »das Geistige im Menschen« wird hier als Person angesprochen, sondern der ganze Mensch ist Person. Aber der Grund dafür, daß der Mensch Person ist, wird gesehen in seiner Geistigkeit.⁵⁾ Mit dieser Feststellung leitet Langemeyer seine Darstellungen der katholischen Lehre ein. Im Anschluß vor allem an Theodor Steinbüchel entwickelt er nun die »Geistigkeit der Person«, indem er als Wesenszüge des Geistes »Selbstbesitz und Transzendenz«, ja »Transzendenz zum absoluten Sein« und schließlich die »Substantialität der Person« aufgrund ihrer Geistigkeit herausarbeitet⁶⁾. Ehe wir in die metaphysischen Bestimmungen dieser »Geistigkeit des Menschen als Person« mit einstimmen, wollen wir uns etwas Klarheit verschaffen über die Aussage, daß »der ganze Mensch« Person ist. Was ist dieser »ganze Mensch«? Nach der herkömmlichen Betrachtungs- und Sprechweise wird »Geist und Leib« als Einheit im Menschen verstanden und mit Recht festgestellt: »Die Verbindung von Geist und Leib ist nach dieser (katholischen) Auffassung viel enger, als sie in Aktualismus überhaupt gedacht werden kann«, und jede Trennung der beiden wird als »falscher Idealismus« abge-

³⁾ Vgl. LThK VII (1962) 508: Modelldenken. Zur »Phänomenologie« vgl. L. Landgrebe, *Der Weg der Ph.*, Gütersloh 1963.

⁴⁾ Langemeyer 196.

⁵⁾ ebd. 195.

⁶⁾ ebd. 197–208.

lehnt⁷⁾. Diese im biblischen und katholischen Denken und in der Tradition der kirchlichen Lehre verankerten Wahrheiten sind in diesen Sätzen in der Sprache der alten, klassischen Metaphysik ausgedrückt. Hier entsteht die erste »Vorfrage«, die maßgeblich für alle weiteren Fragen sein wird: ob es nämlich möglich ist, die modernen existentialistisch gewonnenen Personaussagen mit den metaphysischen Aussagen des Aristoteles und Thomas zu verbinden oder ob nicht vielmehr hier ein neuer »Erkenntnisweg« gesehen und anerkannt werden muß, sollen die metaphysischen Aussagen »sachgerecht« werden. Mir scheint, die großen Untersuchungen von Gabriel Marcel⁸⁾ können nicht nur nicht übergangen werden, sondern bilden dazu einen möglichen, vielleicht augenblicklich den einzig legitimen Weg, um in diesem Dschungel von wirr durcheinanderlaufenden klassisch-metaphysischen und existential-philosophischen Begriffen einen »Weg« zu suchen und zur Aussagbarkeit der Sache, zum rechten »sachlichen Begriff« zu finden. Wenn wir die Ganzheit des Menschen aus »Leib und Seele« hier als Substrat des menschlichen Person-seins in Ansatz bringen wollen, müssen wir schon dieses »Substrat« als ganzes wie in seinen Strukturelementen vom existentialistischen und phänomenologischen Erkenntnisweg her verstehen und bestimmen.

a) Personalität aus dem »Geist«

Ausgangspunkt für jede Rede von »Person« ist die Wirklichkeit, die wir nach unserer abendländischen Tradition »Geist« nennen. In einer existential-philosophischen Überlegung läßt sich dieser Geist nicht durch negative Seinsaussagen bestimmen (Immaterialität), er muß vielmehr durch die Existentialien in echtem phänomenologischen Sinne festgelegt werden, die ihn nach unserer immanenten Erfahrung charakterisieren und von dem Nicht-Geist unterscheiden lassen. Wir können ihn hier mit den Bestimmungen »Reflexivität und Spontaneität« zunächst kennzeichnen. Die Bestimmung der »Reflexivität« mag dabei unabhängig von den vielfältigen Deutungen dieses Begriffes im Laufe der Philosophiegeschichte einfach ausgehen von der aristotelischen Aussage über den göttlichen Geist, dem er ein »Denken des Denkens«⁹⁾ zuschreibt, d. h. die Fähigkeit, sein Denken selbst als Gegenstand seines Denkens zu haben. Trifft dies auch im Letzten nur beim göttlichen Geist voll zu und muß der Mensch die Inhalte seines Denkens auch zunächst »empfangen« (– das Geschöpf kann prinzipiell und radikal immer nur empfangend für Gegebenes sein –), so ist doch im »Bewußtsein« des Menschen dieses »Denken des Denkens« eine echte Selbsterfahrung, ein Phänomen, das ihn erst zur Feststellung und zum Verständnis des göttlichen, absoluten »Denkens des Denkens« fähig macht und führt. Mit Recht spricht darum der Neuplatonismus allem »unkörperlichen« Sein, d. h. allem Geist echte Reflexivität¹⁰⁾ zu und bestimmt sie näher dahin, daß dabei das, was sich zurückwendet und das, worauf es sich zurückwendet, eine Sacheinheit bildet, als homogenes Phänomen uns begegnet. Hier, im Neuplatonismus, wird auch der Sinn der »Spontaneität« näher bestimmt als die Wirklichkeit, die nicht von etwas anderem primär bewegt wird, sondern primär sich selbst bewegt. Ja, in dieser Spontaneität sieht der Neuplatonismus die Reflexivität des Geistes letztlich ermöglicht und begründet¹¹⁾. Mit dieser klassischen Bestimmung des Geistes hängen zusammen die weiteren Aussagen, daß der Person wegen ihrer notwendig werthafter Seinsordnung auch zu eigen sein muß »Selbstverwirklichung in Freiheit« und »Selbsttreue«. Müssen auch die Wertvorstellungsnormen für dieses ethische Verhalten wiederum dem Menschen als geschöpflchem Geist »gegeben« werden (der Mensch kann nicht im metaphysischen Sinne autonom sein), so ist doch von einer faktischen Autonomie« auch des geschaffenen Geistes die Rede, insofern die Selbstverwirklichung in Freiheit und die Selbsttreue eben darin gerade begründet sind, daß der Mensch die von ihm erkannten und anerkannten »Leitbilder« und verbindlichen »Normen« festhält und sich frei zu seinen »Zielbildern« macht, und sie als immer neu zu erstrebende Zielbilder beibehält und dadurch sein »Ideal« als die erkannte Idee seines Wesens und seiner Verwirklichung festhält. Über diese, auch der Stoa bekannten Normen hinaus müßte eine christliche Bestimmung des menschlichen Geistes noch die viel tiefere Gestalt einer »Selbstverwirklichung in der Liebe« und im Opfer nennen, womit das, wenn auch nur im christlichen Glauben geoffenbarte, so doch nach dieser Offenbarung auch natürlich zu verstehende Geheimnis von einer »höheren Freiheit« der Kinder Gottes^{11a)}, vom »Weizenkorn, das sterbend erst fruchtbar wird« (Jo 12, 11) angerührt wird, das weiter unten zu behandeln ist. Diese im existentiellen Selbstvollzug erfahrbaren phänomenalen Strukturelemente des Geistes mögen zunächst für diese Bestimmung genügen.

⁷⁾ ebd. 195.

⁸⁾ »Sein und Haben« übers. v. E. Behler, Paderborn 1954; 165–188; »Geheimnis des Seins«, Wien 1952, 112–145; vgl. Langemeyer 35 f. vgl. I. M. Bochenski *Europäische Ph. der Gegenwart*, Bern 1947, 180 f.

⁹⁾ *Mt X 10, 1074 b 34*: ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. —

¹⁰⁾ Proclus, *Inst. theol. c. 15*: πᾶν πρὸς αὐτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἄσωματόν ἐστιν

¹¹⁾ ebd. c. 17: πᾶν ἄρα τὸ αὐτὸ κινεῖν πρῶτως πρὸς αὐτὸ ἐστιν ἐπιστρεπτικόν. —

^{11a)} Vgl. R. Egent, *Freiheit d. Kinder Gottes*, 1938 H. Schlier, *Über das vollkommene Gesetz d. Freiheit*, Festschr. Bultmann (Stuttgart 1949) 190–202. Zur »Sache« bes. Mounier (vgl. Anm. 1)

b) Personalität des Menschen aus »Geist und Leib«

Hier erhebt sich nun die Frage, wie das, was eingangs »Leib« gegenüber der »Seele« genannt wurde, zu diesem hier entwickelten phänomenologischen Begriff von »Person als Geist« gehört und paßt. Auch »Leib« muß nun mit einem phänomenologischen Begriff erfaßt werden. Hier bietet sich die phänomenologische Analyse des »Habens« an, die Gabriel Marcel eingeführt hat. Das, was ich »Leib« nenne, gehört der »Seele« gegenüber, von der ich nicht eigentlich sagen kann, daß ich sie »habe«, von der ich irgendwie sagen muß, »ich bin sie« (– auch wenn dieses »Ich bin« nicht absolut ist, sondern vielmehr auch nur eine »Teilhabe« an einer Wirklichkeit bedeutet, die es selbst überschreitet: Ich gehöre nicht mir selbst« –), zunächst der Seinsordnung an, die ich kennzeichnen muß mit der Aussage »ich habe sie«. Freilich dieses »ich habe« des eigenen Leibes ist wesentlich verschieden von dem »Ich habe« im Sinne des Besitzes (avoir possession), wie ich die Dinge außer meinem Leib besitzen kann. Marcel spricht bei diesem »Ich habe« meines Leibes von einem »inbegriffenen Haben« (avoir implication). Mein Leib ist zunächst »meine Verkörperung« (incarnation), d. h. für mein »In-dieser-Welt-sein«¹²⁾ ist mein Leib notwendig, ich kann nur »in der Welt sein«, weil ich auch Leib bin, obwohl ich von der Welt außer mir aus auch meinen Leib als ein »Instrument« betrachten kann, das mir zur Verfügung steht, Ausdruck und Mittel für mein »In-der-Welt-sein« sein kann. Auf meinen Leib allein ist ein »Ich habe« anzuwenden, das wegen seiner Innerlichkeit auch ein »Ich bin« sein kann, wenn auch nur in Richtung auf »Welt«, und das auch als reines »Ich habe« nie Äußerlichkeit ohne Innerlichkeit, Verfügungsmacht ohne Selbstverfügtheit bedeuten kann. In diesem »meinem Leib« ist mein Person-sein in dieser Welt erst erfüllt und garantiert und durch diesen »meinen Leib« wird Heideggers »In-der-Welt-sein« eine wesenhafte Notwendigkeit meiner menschlichen Existenz. Mein Leib ist das Stück »Welt«, in dem »ich bin und ich habe« koinzidieren und durch das Welt »meine Welt« wird, die mir aufgegeben ist, die ich schaffe, die aber in meinem »Weltschaffen« zugleich »mich schafft« bis hinein in die sittlichen und tiefsten personalen Seinsordnungen der sich bewahrenden und der sich schenkenden Existenz in Liebe.

In dieser Denkweise bewahren »Seele« und »Leib« ganz ihren eigenen Sinn und ihre eigene Seinsstruktur und es entsteht und bleibt dennoch »Person« (auch in der notwendigen Einheit von »Seele und Leib«) von homogener Struktur, ja es wird der Ansatz sichtbar und aussagbar, durch den dieses mein »Person-sein« auch wesentlich über mich und meinen Leib hinaus in die »Welt« hineingreift und von der »Welt« mitgetragen und -gestaltet wird, ohne daß die ursprüngliche Seelenmitte im eigenen Ich als Seele berührt oder gar zerstört würde. Ja, von hier aus kommt erst der volle Begriff von »Person« in Sicht und in den Griff, von dem wir nun zu reden haben.

2) Das Personsein des Menschen wird durch drei transzendente Urbezüge konstituiert.

Was bisher über das »Personsein« gesagt wurde, hat sich schon als etwas erwiesen, was nicht Beschreibung von Erlebtem sein kann (eine Art Psychologismus), was vielmehr eine Phänomenbeschreibung meint, die selbst die Erfahrung über das Erfahrene hinaus durchdringen und verstehen muß, um »Phänomen« zu treffen, d. h. wirklich Inhalte, und nicht nur Form auszusagen. Das eigentliche Geheimnis des Menschengeistes als des personbegründenden Geistes ist aber etwas viel Tieferes, es ist die Fähigkeit, »sich selbst überschreiten« zu können: Dies gilt schon in der oben angeführten Erfahrung, die wir bei der Analyse des »Ich bin« machen, daß wir dabei »mit-erfahren«, daß dieses »Ich bin« kein letztes »aus sich, durch sich und für sich« mögliches »Ich bin« meint, daß mein »Ich bin« vielmehr sich selbst als eine »Teilhabe« an einer Wirklichkeit miterfährt, die in meinem »Ich bin« da ist, die ich in meinem »Ich bin« aber selbst nicht bin, nicht sein kann. Ich bin nicht »d e r Mensch«, nicht »d i e Person«, ich bin »e i n Mensch«, »e i n e Person«. – Diese Fähigkeit, »sich als Selbsterfahrung zu überschreiten«, wollen wir mit dem exakten Terminus transcendere bezeichnen. Dieses *Transzendieren* meint nicht die Gewinnung einer umfassenderen Erkenntnis durch Abstraktion oder einer tieferen Erkenntnis durch eine Innenschau (intellectio = intuitio), es meint vielmehr die Fähigkeit des menschlichen Geistes, in eine »Seinsebene« vorzudringen, in der *der Gegenstand der Erkenntnis*, der bisher in einer ersten Ebene erfaßt worden war, in einer zweiten Ebene erfaßt und damit gewissermaßen *mit einer neuen Innerlichkeit und Seinsgültigkeit begriffen* wird. Der so in höherer Weise erfaßte Gegenstand ist dem personalen Sein des Menschen in einer tieferen Weise nahe, als der Gegenstand auf erster Ebene es war, so daß diese transzendente Erkenntnis zugleich ein tieferes Verständnis des eigenen Ich einschließt, erzeugt und bedingt.

Entscheidend ist nun die Erkenntnis, daß dieses »Sich-überschreiten« für den Menschen als Person vor allem *in drei Richtungen* möglich und notwendig ist, drei Richtungen, die zugleich das einzige und eigentliche »Gegenüber« für ihn darstellen: Es sind dies das absolute Sein – Gott, das kongeniale Sein – des Mitmenschen, und das außer und irgendwie unter ihm Seiende der nichtmenschli-

¹²⁾ Bodehnski (oben Anm. 8)

chen Welt, zu der aber der Mensch durch seinen »Leib« wesenhaft gehört, deren ein Stück er ist und die seine »Situation« für seine Selbstvergewisserung und seine Selbstwerdung darstellt¹³).

a) Das Leben der menschlichen Ich-Person im Dialog (und in der Liebe) mit dem mitmenschlichen Du: Um die *dialogale Selbstvergewisserung der Person*.

Beginnen wir unsere Betrachtung mit der »Selbstvergewisserung der menschlichen Person« durch ihre Beziehungen zum kongenialen Sein des Mitmenschen. Diese Wirklichkeit hat wohl vor allen *Ferdinand Ebner* entfaltet und darin seinen dialogischen Personalismus begründet, der für den Personalismus in der Theologie von heute so maßgeblich geworden ist. Ebner¹⁴) führt dabei die Sprache auf den Schöpfungsakt Gottes selbst zurück: Gott hat den Menschen durch sein Wort ins Dasein gerufen, hat ihn in seinem schöpferischen Wort zu seinem »Du« gemacht und dadurch die Fähigkeit zum Wort und zur Sprache in den Menschen gelegt, der im Dialog mit Gott, im Gebet, ein Wort hat, das selbst zu Gott zurückkehrt und darin das menschliche Ich seine Eigentlichkeit immer wieder findet. In diesem metaphysischen Grund und Wesen des Wortes ist es begründet, daß es darum primär nicht etwa ein Sachbegriff ist, sondern vielmehr jenseits aller im Psychischen erfahrbaren Sachlichkeit aus dem Personalen kommt und das Personale selbst meint und trifft, Anrede, Anruf an das mitmenschliche Du ist, das in eben diesem Anderen das Ich respektiert und im Dialog immer neu findet und das eigene Ich am im »Du« angerufenen Ich des Anderen existentiell zur Entfaltung und Vollendung bringt. Dem Wort als Strukturelement des personalen Dialoges eignet im echten Sinne metaphysisch-transzendentaler Charakter: es überschreitet seine eigene physische und psychische Natur auf das reale Sein von »individuell« und »einmalig« und irgendwie im Erfahrungsbereich als Phänomen »absolut« zu setzender Person zu. In diesem dem Worte spezifischen Transzendentalcharakter wird eine Seite der Person von ihrer metaphysischen Angelegtheit zur existentiellen Verwirklichung und Vollendung entfaltet, die wir die »*dialogale*« Seite nennen wollen, d. h. jene Seite, die im Dialog lebt und sich entfaltet, aber im Dialog das erfahrbare Dialogische transzendiert (daher dialogal, nicht dialogisch), und im Dialog jenes Element des Ich-Bewußtseins trägt, das vielleicht am besten das »*partnerschaftliche*« Moment genannt werden kann. Das menschliche Ich weiß sich in dieser Ebene als eine personale Wirklichkeit im Sinne des im ersten Teil dargestellten Verhältnisses als eines neben den vielen anderen, als möglichen Du erscheinenden, Ichen. – Nach Ebner¹⁵) wird in dieser personalen Ich-Du-Begegnung von Mensch zu Mensch im eigentlichen Sinne Gott im Du des andern mitgemeint oder gar primär gemeint. »Das Ich ist in dieser Beziehung immer Werden-des, das Du ist Bleibendes, das Ich ist darum etwas Menschliches, das Du etwas Göttliches«¹⁶). Hier liegt, scheint mir, eine Voraussetzung zugrunde, die um des Gottesbildes unseres Glaubens willen aufgedeckt werden muß: Es ist die Gefahr, Gott bei aller Hervorhebung dennoch immer nur als »Partner des Menschen« zu sehen, das, was das »Absolute« genannt werden müßte, grundsätzlich zu übersehen. Gott erscheint, auch wenn er das höchste Du wäre, doch immer meinem Ich gegenüber, vor mir, im Lichte meines personalen Blickfeldes: Seine in seiner Unendlichkeit begründete grundsätzliche »Verborgenheit« für mein Ich, entborgen nur durch seine »gnadenhafte Offenbarung« seiner selbst an mich, hat in dieser Betrachtungsweise keinen festen Platz mehr. Aber auch das personale »Ich« müßte entscheidend verarmen, sollte es auf das dialogale Moment allein gestellt sein. Wenden wir uns daher dem zweiten Element, dem Verhältnis der Person zu Gott im katholischen Verständnis zu.

b) Das Leben der menschlichen Ich-Person vor Gott als ihrem Seins- und Wesensgrund:
Um die *conscendentale Begründung der Person*.

Wo Langemeyer den Personalismus in der katholischen Theologie entfaltet, nimmt er seinen Ausgang in der Feststellung, daß hier die Geistnatur der menschlichen Person im metaphysischen Verständnis grundlegend sei, die mit folgenden Aussagen bestimmt wird: Die menschliche Seele ist ein substantiales Sein (kann nicht »nur aktualistisch« verstanden werden), das sich im Bewußtsein als »Selbstbesitz und Transzendenz« ankündigt¹⁷). Der eigentliche ontologische Sinn und Ernst dieser Aussage wird am besten aussagbar in der Bestimmung, daß Person in einer je einmaligen Weise »incommunicabilis« sei und daß allen Personen, insofern sie Personen sind, je dieser modus existen-

¹³) M. B u b e r, *Problem d. Menschen*, Heidelberg 1954, 180; Langemeyer 85. Zu »Situation« vgl. Charles Péguy, *Situations* (1906), die maßgeblich wurden für Mounier's Versuche. Vgl. auch Th. Litt, *Mensch u. Welt*, München 1948.

¹⁴) L a n g e m e y e r 40–71.

¹⁵) L a n g e m e y e r 43–45; 72–75.

¹⁶) ebd. 45.

¹⁷) ebd. 193–246, bes. 196 und 205 f; vgl. H. M ü h l e n, *Der hl. G.* 61–68 c. 17.

di incommunicabiliter eigne¹⁸⁾. Das entscheidende Problem, das sich hier erhebt, lautet: Vor welcher Wirklichkeit, wie und wodurch läßt sich diese »Substantialität« der Seele, dieses Für-sich-sein und dieses einmalige und unverwechselbare Sein und diese wesenhafte Unmittelbarkeit in seinem »phänomenologischen Sein« erfassen? Im Geiste der aristotelischen Philosophie des heiligen Thomas läßt sich diese Frage nur beantworten mit dem Hinweis auf die Außenwelt-Erfahrung, über die »reflektierend« der Geist zur Selbstbefahrung gelangt und im Willensakt zumal (aber auch im intensiven Erkenntnisakt) sich als Aktzentrum und darin als eigene Mitte, als Selbstbesitz und Prinzip der Akte verstehen kann¹⁹⁾. Die Problematik dieses Weges wird sichtbar, wenn auf diesem Wege, der im transzendierenden Denken zum allgemeinsten Sein, zum »Sein an sich« führt, nun Gott als das »absolute Sein« eingeführt wird, um so den letzten Grund für das Personsein des Menschen theologisch im Personsein Gottes, als des Schöpfers und Urbildes für die menschliche gott-ebenbildliche Persönlichkeit, zu gewinnen. Die Frage muß lauten: Führt dieses transzendierende Denken im aristotelisch-thomistischen Sinn über das allgemeine Sein zum »absoluten Sein«? Wie verhalten sich »ens commune«, »ens summum« und schließlich »ens absolutum« zueinander?

Läßt sich das Phänomen »*Absolutes Sein*« auf demselben Weg, auf dem unser Geist das »Allgemeine Sein« und das »Höchste Sein« erfassen kann, gewinnen? Wenn in diesen Betrachtungen über den Personalismus unter »absolutem Sein« eine letztlich personale Wirklichkeit gemeint sein soll, wird schwerlich klarzumachen sein, wie der aristotelisch-thomistische Gedankengang der Abstraktion die Einmaligkeit des personalen Seins erreichen soll. Mir scheint der Weg, der uns im platonisch-neuplatonischen Denken hier zur Verfügung gestellt wird, ist der einzige, der zu diesem Resultat hinführen kann. Dies sei in drei Beispielen aus dieser platonischen Denkrichtung vorgestellt.

Im außerchristlichen Neuplatonismus des Proclus²⁰⁾ wird der hier anstehende Gedankengang noch in folgender unexistentialistischer, impersonaler Weise vorgeführt: Der Reflexion fähig ist nur eine unkörperliche Natur, weil nur sie ein unteilbares Ganzes darstellt, sodaß das, was zu sich zurückkehrt, und das, wohin es zurückkehrt, ein einziges Ganzes bilden. Allein diesem Wesen eignet eine von jeder Körperlichkeit getrennte Wesenheit und eine innerliche Wirkungsweise, die keinerlei Hilfe durch den Körper braucht. Diesem Wesen, das der Reflexion fähig ist, eignet auch die Fähigkeit zur Selbstbewegung aus sich selbst. – Als der zum Christentum bekehrte Augustinus²¹⁾ diese neuplatonischen Ideen verwertete, wurden sie, durch die biblischen Gedanken der Innerlichkeit und der Bekehrung²²⁾ bereichert, zu etwas ganz Neuem, zu personalistisch existentialistischen Aussagen verwertet. Ein kurzer charakteristischer Text aus seinem Frühwerk (um 390) *De vera religione* möge dieses zeigen. Er schreibt hier:²³⁾ »Gehe nicht nach draußen, in dich selbst kehre zurück. Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit und wenn du da deine veränderliche Natur vorfindest, überschreite auch dich selbst noch. Wenn du dich überschreitest, sei aber auch noch eingedenk (vergiß nicht), daß du auch deine geistige (denkende) Seele noch überschreiten mußt. Strebe dahin, woher das Licht deines Geistes entzündet wird. Wohin kommt dann ein guter Denker, wenn nicht zur Wahrheit? Denn die Wahrheit ist nicht das, was denkend zu sich selber kommt, sondern

¹⁸⁾ Mühlen ebd. (§ 3, 31, 2–6; Thomas ST I q 30 a 4 ad 2; zugrunde liegt die Definition des Richard v. St. Victor, *De Tri IV c 18 un. 23*: divinae naturae incommunicabilis existentia. Noch moderner formuliert schon Petrus Johannis Olivi OFM († 1298): *persona est per se existentia in se ipsam plene rediens et consistens seu in se ipsam perfecte reflexa* (BFS V (1924) 526).

¹⁹⁾ Existentialistisch und dialektisch vertieft bei K. Rahner, *Geist in Welt* (Innsbruck 1939), *Worte ins Schweigen* (Innsbruck 1938). Zum »absoluten Sein« vgl. Lange Meyer 203 (nach K. Rahner).

²⁰⁾ *Inst. theol. c. 15–17* (Frankfurt 1618; Neudruck 1960/Minerva) 422: c. 15: *Ἐὶ τὸ ἄρα πρὸς αὐτὸ ἐπιστραπτῖκόν ἐστιν, ἀσώματόν ἐστι καὶ ἀμερές. Πᾶν τὸ αὐτὸ κινεῖν πρῶτως, πρὸς αὐτὸ ἐπιστραπτῖκόν.*

²¹⁾ Vgl. L. de la Monadaon, *De la Connaissance de soi même à la Connaissance de Dieu*, Rech. Sc. Rel. 4 (1913) 148–155; Th. Huijben, *Zelfkennis en Godkennis in de geest volgens St. Augustinus* in *de Tri. Aug. 4* (1954) 53–88; 209–304; R. Berlinger, *Augustins dialogische Metaphysik*, Würzburg 1963; Mader J., *Die log. Struktur des personalen Denkens*, 1965.

²²⁾ Vgl. *de vera rel. 26, 48*, wo er den 7 Lebensaltern des homo exterior die Lebensalter des homo interior gegenüberstellt; ähnlich de magistro 12, 40; de Tri XI, 1.; XII 1 u. 8.

²³⁾ 39, 72: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendente et teipsum! Sed memento cum te transcendendis ratiocinantem animam te transcendere. Illic ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator nisi ad veritatem, cum ad seipsam veritas non utique ratiocinando perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt, ipsa sit. Vide ibi convenientiam qua superior esse non possit et ipse conveni cum ea. Confitere te non esse quod ipsa est. Si quidem se ipsa non quaerit, tu autem ad ipsam quaerendo venisti, non locorum spatio sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo inhabitatore, non infima et carnali sed summa et spiritali voluptate conveniat. Vgl. dazu sermo 330, 3: Redi ad te: sed iterum sursum versus cum redieris ad te, noli remanere in te. Prius ab his, quae foris sunt, redi ad te et deinde redde te ei, qui fecit te, et perditum quaesivit te et fugitivum ino invenit te te et aversum convertit te ad se . . . Beispiel ist der »Verlorene Sohn« (Lc 15, 17: dimiserat et semetipsum, reversus ad semetipsum . . . negat se, qui invenit se . . . Anschließend sagt er von den Märtyrern: Contempserunt ea quae foris erant . . . venerunt ad se et attenderunt se, invenerunt se in se, displicuerunt sibi: ad eum cucurrerunt, a quo formarentur, in quo reviviscerent, in quo remanerent, in quo*

das, was die Denker im Denken erstreben. Siehe, hier ist die höchste Übereinstimmung: Du mußt mit ihr übereinstimmen. Bekenne, du bist nicht, was sie ist: Wenn sie sich selbst nämlich nicht sucht, du aber auf deiner Suche zu ihr gefunden hast, nicht auf einem räumlichen Weg, sondern durch das Verlangen deines Geistes, dann soll der innere Mensch mit seinem Einwohner (der Wahrheit), nicht mit niedrigen und fleischlichen, sondern mit den höchsten geistigen Leidenschaften übereinstimmen.« Gott aber ist die erste Schönheit, die der geistige Mensch suchen muß. – Das entscheidend Neue, das hier anklingt, ist, daß der Erkenntnisweg nicht über Außenerfahrung und die daraus gewonnene *species impressa* – *expressa* gehen muß, sondern das Geistige unmittelbar angeht und noch dazu dieses Geistige auf einem eigenen Wege sucht: Er beginnt mit einer Einkehr des Menschen in sein eigenes Innere und hier sind die entscheidenden Stufen jeweils ein »Sich-überschreiten«, d. h. die erfahrbare Innenwirklichkeit wird überschritten, um zur Wahrheit als Wahrheit zu gelangen und durch sie zum Licht, das die Wahrheit schenkt. Die beiden letzten Stufen sind festgelegt durch die gewiß nicht schlechthin verbindliche augustinische Illuminationslehre. Das dahinterstehende Problem aber wird sichtbar, wenn als höchste Wahrheit das »absolute Sein« intendiert wird. – Ein späterer neuplatonischer Theologe, Nikolaus von Kues († 1464) kann uns hier Führer sein, wenn er lehrt: »In all dem also, was ein Mehr oder Weniger annimmt (d. h. in allem aus der Erfahrung der Außenwelt gewonnenen Sein) ist nicht der über Gott zu bildende Begriff (des Absoluten) auffindbar«²⁴). Die reine Idee ist nicht durch Abstraktion, sondern nur durch Transzendieren alles Innerweltlichen (im platonischen Sinne) zu gewinnen. Dabei fallen im Absoluten auch noch alle Ideen, die für die einzelnen irdischen Wirklichkeiten anzusetzen sind, zusammen: *Unum vero sunt exemplar, quia in absoluto coincidunt*²⁵). – Hier müßten wir vom heutigen Denken her an den Kusaner die Frage stellen, ob er wirklich die »Einheit des absoluten Seins« als *perfectio omnium exemplabilium*²⁶) selbst neu erkannt und eingesehen hat oder ob er sie nicht vielmehr von Plato übernommen und ob wir diese »Einheit des Absoluten« heute nicht vielmehr als Menschen deshalb postulieren müssen, weil der menschliche Geist als ein »*unum totum incommunicabile*«, wie wir es oben im neuplatonischen Denken schon bei Proclus vorgefunden haben, dort, wo er sich selbst transzendiert, notwendig auf ein einziges absolutes Sein stoßen muß. Das bedeutet, der personale Geist muß in dem Prozeß, den Augustinus mit den zwei Schritten: *redi in te ipsum* und *transcende te ipsum* als legitimen Prozeß des personalen Geistes des Menschen vorgestellt hat, zu einem auf höherer Ebene ihn korrespondierenden *unum totum incommunicabile* im Sinne des echten *ens absolutum* stoßen, das, wie der eigene Geist, personales Antlitz trägt²⁷).

Diese kurzen kritischen Überlegungen zeigen diesen zweiten Weg des menschlichen Geistes im Transzendieren auf Gott hin als einen eigenen genuinen Weg und wir möchten ihn, gegenüber dem vorher geschilderten dialogalen Weg, entsprechend dem nachher noch zu zeigenden transzendentalen Weg den *conscendentalen Weg* nennen. Sollen wir diese Begriffsbildung und das damit Gemeinte näher charakterisieren, so müssen wir folgende Merkmale herausstellen: Der *conscendental* Weg des personalen Geistes, der im dialogalen Weg von Ich zum Du das »partnerschaftliche« Moment in seiner personalen Seinsstruktur aktualisiert hat, besteht darin, daß der Geist hier in einem gewissen Gegensatz zum alltäglichen Denkprozeß, der in einem bestimmten Sinne *ad extra* »in die Lichtung des Seins« (Heidegger) ausgerichtet ist, sich in sich selbst zurückzieht. Diese Umkehr der Denkrichtung hat verschiedene, entscheidende Folgen, die zugleich Bedingungen eben dieses *conscendentalen* Weges sind. Man könnte den Weg des Geistes nach außen einem Pfeil vergleichen, der in immer hellere Lichtung und Weite hineinstrebt: im *conscendentalen* Prozeß hingegen handelt es sich um ein »Sich-zurückziehen«, eben aus dieser äußeren Lichtung und Weite, ein »Sich-sammeln«, »Sich-zusammen-nehmen«, »Sich-zurück-nehmen« in die eigene Enge und Tiefe, womit gegenüber der äußeren Lichtung eher von einer Dunkelheit gesprochen werden muß. Das neue Licht, das im Transzendieren seiner selbst auf das Absolute hin einbricht, insofern damit das eigene Ich vom absoluten Ich seinsmäßig erhellt wird, hat einen anderen Charakter als das Licht, das im dialogalen Prozeß

periret quod ipsi per semetipsos esse coeperant ut hoc maneret quod in eis ipse condiderat. Hoc est negare se ipsum. – Ähnlich Sermo 153, 9: Im Anschluß an Rö 7, 7 fordert er: migra de carne . . . noli ergo esse in carne, in spiritu esto. Quid est: in spiritu esto? In Deo spem pone! Nam si posueris spem in ipso spiritu, quo homo es, iterum spiritus tuus in carnem relabitur quia non dedisti eum illi a quo suspendatur. Non se continet, si non continetur. Noli remanere in te, transcende et te: in illo te pone qui fecit te.

²⁴) *Idiota de sapientia* II 79, *Op. Omnia* V 32). 3 f.: *In hiis igitur, quae recipiunt magis et minus, non est de Deo conceptus formandus. Vgl. De docta ig. III c. 1 (Op-Omn. I 119 Z. 24–27: Non potest igitur ascensus vel descensus in contractis esse ad maximum vel minimum absolute. Hinc, sicut divina natura, quae est absolute maxima, non potest minorari, ut transeat in finitam et contractam, ita nec contracta potest in contractione minui, ut fiat penitus absoluta. Vgl. Plato, Philebos 12, 24 ab.*

²⁵) *Idiota* . . . ebd. Z. 14, 20–24.

²⁶) Ebd. 34 Z. 19 bis 35 Z. 2.

²⁷) Ob dies nicht schon in dem Beispiel des Kusaners vom menschlichen Antlitz und seinen Abbildern im Hintergrund steht? Ebd. 33 Z. 6 bis 34 Z. 4.

dem Ich aus der Begegnung mit dem Du zukommt. Das absolute Ich steht meinem Ich nicht als ein absolutes Du »gegenüber«, es steht vielmehr als das absolute Ich »hinter« meinem Ich, darum in jenem »Dunkel«, von dem die Mystik zu sprechen weiß. Erst durch die Tatsache, daß mein personaler Geist als denkender und liebender Geist das in diesem echten conscendentalen Prozeß gewonnene absolute Ich denkend und liebend sich als absolutes Ich denkend wieder gegenüberstellen kann, wird es in Betrachtung und Gebet zu dem absoluten Du. Soll das absolute Du, im religiösen Sinn Gott, nicht in die Ebene des partnerschaftlichen Du abgleiten, wird es notwendig sein, diesen conscendentalen Weg der personalen Selbsterhellung immer wieder im echt religiösen Akt zu aktualisieren. Erst diesem richtig aus dem conscendentalen Akt verstandenen absoluten Ich Gottes gegenüber wird nun im eigenen menschlichen Ich als Person das Moment in Vorschein treten und aktualisiert, das wir den partnerschaftlichen aus dem dialogischen Prozeß als das eigentliche »fundamentale« Moment gegenüberstellen wollen. Dieses fundamentale Moment stellt in der phänomenologischen Betrachtung das dar, was in der klassisch-metaphysischen Ausdrucksweise »Substantialität der Seele« genannt werden kann. Die hier vorgestellte Möglichkeit des conscendentalen Weges bedeutet zugleich die vom christlichen Denken her notwendige Korrektur des ähnlichen neuplatonischen Weges: Die Absolutheit der platonischen Idee hat einen anderen Charakter als die personale Absolutheit des absoluten Seins Gottes in unserem christlichen Sinne. Zugleich wird in diesem conscendentalen Weg die Möglichkeit geöffnet, daß der Mensch sein Personsein als Ich bis in die Tiefe seines Kreatur-seins hinein erfahren kann, während der dialogale Weg den Menschen nur in einem Personsein sich verstehen läßt, das gegenüber dem mitmenschlichen Du als in sich selbst absolut erscheinen könne. Erst dem im conscendentalen Weg erfahrenen und festgestellten absoluten Sein gegenüber erfährt der Mensch sein menschliches Ich zugleich als ein geschaffenes und geschöpfliches ein »contingentes« Ich²⁸⁾.

- c) Das Leben der menschlichen Ich-Person »in der Welt«, das personale »Sein-in-Welt«:
Um die *transcendental-communicative* Vollendung der Person.

Wenden wir uns nunmehr der dritten Bestimmung der Person zu, die mit der Notwendigkeit ihrer »Leibhaftigkeit« gegeben ist, und die ihr »In-der-Welt-sein« ermöglicht und bestimmt. Wir haben oben im Anschluß an Gabriel Marcells Gedankengang dargetan, wie »mein Leib« jenes Stück »Welt« ist, in dem, »ich bin und ich habe« koinzidieren, sodaß hier der Raum eines ganz neuen personalen Prozesses sich eröffnet, den wir als *communicativen Prozeß* zwischen Personen und durch Personen in die außerpersonale Welt hinein und aus der außerpersonalen Welt, vielleicht müssen wir sagen in echter menschlicher Rezeptivität, wieder in den personalen Raum zurück möglich wird. – Doch versuchen wir wieder Schritt für Schritt zu entfalten, was dieses Phänomen des »personalen In-der-Welt-seins durch die Leibhaftigkeit der menschlichen Person« einschließt.

Was im dialogalen Prozeß noch weniger hervortrat, (– obwohl es bei einer tieferen Untersuchung über das »Wort« und die »Liebe« als Träger des dialogalen Prozesses auch deutlich geworden wäre –), was aber im conscendentalen Prozeß schon eindeutig sichtbar wurde in der in diesem Prozeß miterfaßten Bestimmung des »Geschaffen-seins« und »Geschöpf-seins«, wird bei diesem dritten konstitutiven Moment des menschlichen Personseins als ganzem im Sinne einer »grundlegenden Voraussetzung« deutlich: Personsein ist nur möglich als Strukturbestimmtheit von etwas, von einem »Sein«, das Person ist, von einem »Sein«, das wir gerade in Hinsicht auf die schon bisher aufgezeigten, die Person charakterisierenden »Prozesse oder Wege« im Sinne der klassischen Philosophie »Natur« nennen müßten. Hier wird freilich sofort eine unterscheidende Feststellung notwendig, soll der phänomenologische Charakter unserer Untersuchung festgehalten werden (– und wir haben eingangs dargetan, daß uns der phänomenologische Weg als der für diesen Gegenstand allein geeignete und notwendige erscheint –): Für unsere phänomenologische Betrachtung meint der Begriff »Natur« nicht, wie in der klassischen aristotelischen Philosophie, ein »Prinzip von Akten oder Geschehnissen« schlechthin: Es kann nur im Sinne von »*notwendigem Material*« für personale Akte in den außerpersonalen Raum hinein verstanden werden; was an »Natur« selbständiges Prinzip von Akten schlechthin ist, gehört nicht mehr in die phänomenologische Behandlung der Person, sondern gehört in eine »Naturphilosophie« hinein. Dieses »notwendige Material« für personale Akte aufzufinden und zu benennen macht nun freilich viele Schwierigkeiten und es kann sich in diesem kurzen Aufsatz nur um einen Versuch handeln, einige, nach Möglichkeit die wichtigsten »Materialwirklichkeiten« und ihre besondere Struktur und Bedeutung für den personalen Akt herauszustellen. Wir wollen versuchen, in diese Überlegung eine gewisse Ordnung und Aussicht auf Vollständigkeit zu bringen, indem wir die schon bei Aristoteles²⁹⁾ grundgeleg-

²⁸⁾ Vgl. Mühl e n, *Der Hl. G.* 37–42: § 2, 19–24.

²⁹⁾ Eth. Nik. X, 1178 b 20 s: τῷ δὲ ζῶντι τοῦ πράττειν ἀφαιρουμένου, ἐτι δὲ μᾶλλον τοῦ ποιεῖν τί λείπεται πλὴν θεωρία; – Met. V, 7, 1017a 26: ποιεῖν ἢ πάσχειν als Kategorien. Ausführlich de gen. et corr. I c. 7 f: 323 b, 1–327a, 29. – Pol III 4, 1277a, 34 f: περὶ τὰναγκαῖα λέγομεν, ἃ ποιεῖν ἐπίστασθαι τὸν ἄρχοντ' οὐκ ἀναγκαῖον, ἀλλὰ χρῆσθαι μᾶλλον. –

ten Unterscheidungen zwischen *Handeln, Wirken, Machen, Leiden, Gebrauchen* (*operari, agere, facere, pati, uti*) bei diesen aus der Person kommenden Akten vornehmen. In diesen verschiedenen Weisen der Aktualisierung und Betätigung des menschlichen Ich als des personalen Ich werden die wichtigsten Momente der *transzendental-kommunikativen Vollendung der Person* sichtbar und aussagbar, da in allen bereits die Leibhaftigkeit der Person eingeschlossen ist und in mannigfacher Weise wirksam wird, wirksam vor allem in Hinsicht auf die Bestimmung meines Leibes als jener Wirklichkeit, in der »ich habe und ich bin« so koinzidieren, daß mein Personsein über die Art dieses Koinzidierens immer noch entscheiden kann und muß, ohne es als solches aufheben zu können.

Nehmen wir die genannten Wirkungsweisen der Reihe nach vor. Für die erste hier genannte Wirkungsweise, das *Handeln = operari*, hat meines Wissens Aristoteles kein ganz hinreichend äquivalentes Wort. Es würde in etwa dem klassischen »Aktualein«³⁰⁾ im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit entsprechen, weitergeführt in Richtung auf das Ek-sistieren Heideggers. Wichtig ist hier nun zu sehen, daß schon in diesem innersten Ansatzpunkt des personalen Wirkens die Leibhaftigkeit zum Personalen wesenhaft gehört, und damit nicht der Potenz nach, hätte die klassische Philosophie gesagt, sondern schon *energeia*, aktuell auch das »In-der-Welt-sein«. In der scholastischen Psychologie ist meines Erachtens dieser Tatbestand meist übersehen worden. Seele ist als reiner Geist behandelt worden, der auch in seinem Handeln reiner Geist bleibt. Das andere Extrem einer »Experimentalpsychologie« hat meist im Gegenteil dann das wirklich »Geistige«, das wir hier unter anderem Aspekt das »Personale« nennen, übersehen. Eine echte phänomenologische Betrachtung des personalen Wirkens des Menschen wird von dieser vorgestellten Deutung des »Handelns = operari« ihren Ausgang nehmen und im Grunde in dieser ontologischen Ordnung des Phänomens bleiben und weiterbauen müssen.

Dies wird deutlicher, wenn wir uns der zweiten Wirkungsweise dem *Wirken = agere = ποιεῖν* zuwenden. Die klassische Psychologie hat von den rein geistigen Akten der Seele wie Denken und Wollen gesprochen. Die Aussagen der modernen Naturwissenschaften über die Wesensstruktur der Materie schlechthin, die Tatsache, daß die sogenannten rein geistigen Akte des lebendigen Menschen Ermüdungserscheinungen hervorbringen, durch physiologische Eingriffe gestört werden können und im Schlafe wenigstens nicht bewußt werden, ja die ganze Frage der »Bewußtseinschwelle« und vieles andere machen die alten Aussagen von »rein geistigen«, d. h. immateriellen Akten für den modernen Menschen problematisch. Selbst wenn wir aus nicht der Erfahrung entnommenen, sondern anderswoher postulierten Gründen annehmen, daß »die Geist-Seele« bei diesem Handeln körperliche Wirklichkeiten nur »gebraucht« und diese gebrauchten Mittel sich »verbrauchen« und dadurch die oben genannten Erscheinungen erklärt werden: Die für ein gültiges Sprechen über Personalismus notwendige Unterscheidung zwischen »Personalem« und »Apersonalem« zwingt uns, an der von Anfang an vorgestellten Leibhaftigkeit des Personalen in dieser Welt festzuhalten und die aus der griechischen Philosophie bisher übernommene Unterscheidung zwischen geistig und materiell zurückzustellen. Damit soll nicht gesagt sein, daß diese Unterscheidung zwischen geistig und materiell nicht gilt, doch für unsere Betrachtung ist sie nicht legitim.

Von hieraus wird nun auch die dritte Wirkungsweise, das »Machen = *facere*« = *πράττειν* als echter personaler Akt verständlich, obwohl eben diese Art des Wirkens in den außerpersonalen Raum hinein diese außerpersonale Wirklichkeit als »Material« des Wirkens in besonderer Weise voraussetzt. Aber gerade hier wird das Personale vom Nichtpersonalen gut unterscheidbar, wenn wir etwa das technische Wirken (etwa eines Tagelöhners) und das künstlerische Wirken (etwa eines Bildhauers) vergleichen. In beiden Fällen ist das Wirken durch die Leiblichkeit des Personseins des Menschen möglich geworden und in beiden Fällen ist das Hineinwirken in den nichtpersonalen Raum noch ein menschliches Wirken, sodaß auch das im nichtpersonalen Raum erfaßte Material dadurch teilbekommt an der Besonderheit der menschlichen Leiblichkeit, in der »ich bin und ich habe« koinzidieren: Beim mechanischen und technischen Wirken des Tagelöhners mit einem Werkzeug oder im extremen Fall mit einer Maschine überwiegt die »ich habe«-Funktion, das Material wird von seinem augenblicklichen »Besitzer« zwar bearbeitet, aber nur nach dem inneren Gesetze des Materials und nach sachlichen technischen Gesetzen. Das Entscheidende im Werk des Künstlers, des Bildhauers dagegen ist, daß er in sich von seinem Kunstwerk eine »Idee« hat – die in der alten klassischen Kunst auch naturhaft vorgegebenen »Abbildern« als Vorbilder ähnelten, die in der modernen »abstrakten« Kunst mehr aus der Freiheit der personalen Phantasie geboren und gestaltet sind, – eine Idee, die er bis hinein in das unpersonale Material

³⁰⁾ De gen. et corr. I 3, 317 b, 23: *εἰ γὰρ τι γίνεται, δῆλον ὅς ἐσται δυνάμεις τις οὐσία, ἐντελεχεία δ' οὐ, ἐξ ἧς ἡ γένεσις ἐσται καὶ ἐξ ἧν ἀνάγκη μεταβάλλειν τὸ φθειρόμενον.* Met VIII 8, 1050 a, 23: *τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέθειαν.*

»verleiblicht«. Die Höhe der Kunst besteht hier doch am Ende in der Größe der »Idee« und in der Vollkommenheit der »Verleiblichung« eben dieser Idee. – Hier wird nun in ganz besonderer Weise auch deutlich (was schon von den beiden vorausgegangenen »Wirkungsweisen« der leibhaftigen Person hätte gezeigt werden können), daß eben wegen der »Leibhaftigkeit« der Person und wegen der besonderen Bestimmung dieser »Leibhaftigkeit« als der Koinzidenz von »ich bin und ich habe« die personalen Akte in dieser Ordnung der transzendental-kommunikativen Vollendung der Person dienen. Das Wirken dieser Art stellt im echten Sinne schon eine *communicatio* dar (nicht im Verständnis der *communicatio* bei Karl Jaspers), insofern eben durch den Koinzidenzraum des »ich bin und ich habe« eine Entfaltung und Vollendung des personalen Raumes durch »Aufnahme« von apersonalem Material ebenso wie eine Vollendung der apersonalen Welt durch »Hinnahme« der personalen »Energien« und »Ideen« geschieht. Zugleich muß diese Vollendung jeweils eine »transzendente« heißen, weil eben wiederum durch den Koinzidenzraum des »ich bin und ich habe« das die eigene Seinswirklichkeit, Seinsstruktur und Seinsmacht überschreitende Geschehen für jeden der beiden koinzidenten Wirklichkeiten »wirklichkeitsgetreu« (personalgetreu und sachgetreu) möglich und wirklich wird.

Der tiefere Sinn dieser »communicatio« ist auf dreifache Weise deutlich zu machen: Einmal durch die von Aristoteles schon richtig gesehenen polaren Verhältnisse »*Machen und Leiden*« (agere und pati) und »*Leiden und Gebrauchen*« (pati und uti), dann aber besonders, wenn wir wiederum diese »Wirkensweisen« in ihrer Gestalt und Bedeutung näher betrachten, die sich in einem einmaligen Sonderfall des »In-dieser-Welt-sein« der Person erfahren lassen, nämlich im »*Zusammenwirken von Personen*«, den eigentlichen »Wir-Gemeinschaften« der Menschen in dieser Welt.

Wenden wir uns erst der Wirkungsweise zu, die in polarem Gegensatz zum *Machen* = *facere* = πράττειν als »*Leiden* = *pati*« = πάσχειν erscheint. Mit Recht faßt Aristoteles diese beiden Wirkensweisen als ein polares Paar zusammen und wenn er sie in seine Kategorientafel aufgenommen hat, möchte man fast glauben, daß er in einer noch nicht bewußten Ahnung davon, daß es auch »personale Kategorien« geben müßte, diese beiden Begriffe in die Kategorientafel hineingelassen hat. Denn in der Tat wird doch gerade in der Spannung zwischen »*Machen und Leiden*« die erste Stufe der polaren Spannung, die im personalen Wirken durch die Leibhaftigkeit der Person und durch die Koinzidenz von »ich bin und ich habe« in diesem Raum der Leibhaftigkeit möglich wird, deutlich. Wie im »*Machen*« die Macht des Personalen, sich auswirkend in den apersonalen Raum hinein, besonders in Erscheinung tritt, so wird umgekehrt im »*Leiden*« die Macht des apersonalen Materials im Wirken im Raum der Person sichtbar, beides aber immer in der Spannung, die den Koinzidenzraum von »ich bin und ich habe« nicht sprengt.

Noch deutlicher wird diese polare Energiespannung in diesem Koinzidenzraum durch die Wirkungsweisen, die mit dem Namen »*Gebrauchen* = *uti*« = χρῆσθαι umschrieben werden. Hier wird für den apersonalen Raum das Äußerste seiner apersonalen »Natur« ausgesagt, das unter dem Vorzeichen des »Ich habe« in diesem Koinzidenzraum so gebraucht werden kann, daß seine eigene Natur und ihre Gesetzmäßigkeit weitgehend aufgelöst wird: Wir denken an die moderne Atomphysik, wo der Mensch durch Atomverschmelzung Elemente »verwandelt«, neue Elemente »schafft«. Die apersonale Welt bleibt apersonal (– auch der Roboter, die Rechenmaschine bleibt apersonal –), aber es geschieht ein Eingriff in die makrokosmische Welt, der geradezu ein Aufhören (Tod) des einen Elementes und eine »Verwandlung« innerhalb der Wandlungsmöglichkeiten dieser apersonalen Welt bedeutet, eine Verwandlung, die wenigstens hier und jetzt, teilweise aber praktisch überhaupt nicht ohne das personale Eingreifen des Menschen möglich und wirklich würde. Von diesem Pol des »verwandelnden Gebrauchens« her könnte in einer tieferen anthropologischen Sicht auch das »*Leiden*« des Personalen im Raum der Leiblichkeit der Personalen durch die Koinzidenz von »ich bin und ich habe« in jene Tiefe des Personalen hinein gesehen werden, wo das Personale nicht als Personales an sich, wohl aber als »dieses verleiblichte Personale«, diese leibhaftige Person eben von ihrer Leibhaftigkeit her gezwungen wird, aufzuhören als solche zu sein, wo der *Tod* als echtes personales Tun aber noch gesehen werden kann und geschehen kann, wenn der Mensch dieses »Wirken« des Materials seines personalen Seins als letzte Möglichkeit (und Aufgabe) eben dieser besonderen Gestalt des »menschlichen Seins in dieser Welt« personal annimmt, bis hinein in die Tiefe des »Hinnnehmens«. Eine christliche, gläubige, den Raum des Phänomens überschreitende Deutung kann und muß zeigen, wie darin »Verwandlung« Möglichkeit und Wirklichkeit wird: Verwandlung, die nun eben deshalb, weil dieses Sterben bis in das Letzte hinein auch »personale« Tat bleibt, letztlich Vollendung bedeutet und zwar Vollendung bis in jene Tiefe, daß auch das »apersonale Material« sich in diese verwandelnde Kraft der »sterbenden« Person mit hineinziehen lassen muß: Der Mensch als Person ist nicht ohne Leib, ist immer leibhaftig: Es gibt eine Verklärung des Leibes, weil es ein ewiges Leben der Person gibt. Doch dies gehört in die Reihe der großen Folgerungen hinein, die sich für die echte lebendige Theologie heute aus dem hier vorgestellten »Personalismus« ergeben, von denen später die Rede sein soll.

Wenden wir uns schließlich noch dem letzten Stück unserer Phänomenbetrachtung, dem *Zusam-*

menwirken von Personen im Raum des »In-der-Welt-seins« zu. Dieses Zusammenwirken ist wesentlich verschieden von der personalen Beziehung, die wir eingangs im Anschluß an Ferdinand Ebner als »Ich-Du-Beziehung« vorgestellt haben. Die hier zu erörternde Beziehung von Personen im Raum des »In-der-Welt-seins« geschieht aufgrund ihrer »Leibhaftigkeit« und man darf wohl sagen: Alles, was eine echte »Wir-Gemeinschaft« unter Menschen in dieser Welt ausmacht, findet seine Begründung nur in dem Raum des »Personalen aufgrund seiner Leibhaftigkeit«³¹⁾ wobei, wie bisher gezeigt, diese Leibhaftigkeit einfach aussagt, daß das Personale, das immer einfach und ganz und unteilbar und unmitteilbar ist, eben durch den Raum der »Koinzidenz von Ich bin und Ich habe« durch das diesem Raum zugehörige »Material« (in irgendeiner Form, hier wohl als realer oder idealer Wert zu kennzeichnen) erst fähig ist zu einer Verbindung von Personen, die mit Recht »transzendente communicatio« genannt werden kann, weil es wiederum um eine gegenseitige »Beeinflussung« eben auf dem Wege über den Koinzidenzraum geht und weil eben diese »Beeinflussung«, in doppelter Weise müßten wir sagen, transzendiert: jeweils von der Person in den apersonalen Raum und durch ihn auf die andere Person, wobei der zweite Weg von dem apersonalen Raum in die andere Person ebenso wie die »Intention« der Person direkt oder indirekt (durch einen intendierten apersonalen Wert) auf mannigfaltigste Weise geschehen kann. Es sei hier nur an die reichen Möglichkeiten dieser gemeinschaftsstiftenden »Wirksweisen« erinnert, die schon D i e t r i c h v o n H i l d e b r a n d in seiner »Metaphysik der Gemeinschaft« (1938)³¹⁾ aufzudecken verstanden hat. Durch diese so gestifteten und bestehenden »Wir-Gemeinschaften« wird das »Sein-in-Welt« ebenso wie das »Hineinwirken-in-die-Welt«, das der einzelnen Person eigentümlich und möglich ist, zugleich gerade in Hinsicht auf den Raum der Welt und auf die Macht der Welt erweitert und vermehrt. Diese Vermehrung an Macht und Wirken geschieht hier natürlich in ganz anderer Weise als etwa durch die Technik, die auch eine Vermehrung von Macht und Wirken des Menschen in den Raum der Welt hinein bedeutet: »Technik« vermehrt die Wirkung in die Welt hinein meist, indem dabei der wesentlich »menschliche Raum« geringer wird, das Wirken durch die »Wir-Gemeinschaften« hingegen hat primär den Sinn und die Aufgabe, den wesentlich »menschlichen Raum« zu erweitern. Wenn in einer Betrachtung aus dem Glauben etwa in den Briefen des hl. Paulus die grundlegende christliche Gemeinschaft der »Kirche« als »Leib Christi« erscheint und die einzelnen Christen als »Glieder des Leibes Christi«, ist auch diese Wirgemeinschaft des »Leibes«, primär durch eine, die bloße »Geistperson« wesentlich überschreitende und umfassende Wirklichkeit getragen – wir können sie mit Paulus als »Gnade« näher kennzeichnen als Pneuma oder Pleroma oder mit Johannes Licht und Leben nennen –, die nicht real wird, wenn nicht die menschliche Geistperson von ihr erfaßt wird und sie erfaßt, die aber nie von der menschlichen Geistperson selber etwa gesetzt oder geschaffen werden kann, die vielmehr eben in dem »gott-menschlichen« Raum Christus totus, d. h. des »Leibes Christi« als »Gegebenheit« wesensbestimmend ist.³²⁾

Doch von diesen Folgerungen soll im nächsten Teil die Rede sein. Hier mögen die bisher entwickelten, grundlegenden Ausführungen genügen. Sie haben uns ein Verständnis des Menschen als Person vorzuführen versucht, das ganz konkret und unverkürzt das Phänomen des »Menschen in dieser Welt« sichtbar machen kann, sodaß die ganze Weltbetrachtung im Grunde auf die Unterscheidung von Personalem und Apersonalem rückführbar wird. Dadurch ist es leichter oder überhaupt erst möglich, den genauen Anteil des Menschen als Person an der Weltgestaltung, sowohl der echten Möglichkeit wie auch der echten Verpflichtung nach, aufzuweisen, sodaß diese »Welt« im Glauben dann als eine von Gott her garantierte durchgehende Sinnhaftigkeit erfaßt werden kann. Der Mensch ist Person durch seinen Geist, in Reflexivität und Spontaneität aber notwendig und wesentlich in dieser Welt nur als leibhafter Geist. Durch diese »Leibhaftigkeit« steht der Mensch in besonderer Weise »in dieser Welt«, hat »Welthaftigkeit« und hat ein personales Instrument darin für seine »Weltgestaltung«. Das Spezifische seines Personseins wird durch die drei genannten Momente deutlich: Das besondere seines Personseins erfährt er in einmaliger Weise in der »dialogalen Begegnung« mit einer anderen Person in der lebendigen Ich-Du-Beziehung. Wir können hier von einer »Selbstvergewisserung« sprechen, die dem Menschen als Person erst Ausgangspunkt und Kraft für seine Selbstentfaltung schenkt. Die Frage nach der »spezifischen Begründung« für seine absolute Einmaligkeit und unmitteilbare personale Wesenheit findet ihre Antwort in der »conscendentalen

³¹⁾ D. v. Hildebrand, *Metaphysik d. Gemeinschaft*, Augsburg 1930; Mühlén, *Der hl. Geist* 74–82. Bekanntschaft, Kameradschaft, Freundschaft, Ehe, Familie, Volk, Staat, Gemeinde, Pfarre, Kirche, die verschiedenen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen Ideen- oder Zweckgemeinschaften sind keineswegs nur aus dem unmittelbaren Wirken der Geistperson zu verstehen sondern vielmehr aus dem umfassenden »Personraum«, zu dem wesentlich die Welt der idealen und realen Werte gehört, in ihrer Differenzierung und Realisierung zu erklären. Dennoch bleibt auch in diesem werthaftern Raum der leibhaftigen und welthaften Person eben diese »Person« in ihrer Reflexivität und Spontaneität das tragende Prinzip.

³²⁾ Vgl. H. Schlier, *Der Brief a. d. Epheser*, Düsseldorf 1957, S. 90–99; bes. S. 96–98; O. Kuß, *Der Römerbrief* (Regensburg 1957, 59) S. 319–381.

Offenheit zum absoluten Sein« hin, das in seiner absoluten Einmaligkeit die geschaffene, aber faktisch ebenfalls absolute Einmaligkeit des menschlichen Personseins begründen kann. Mensch als Person ist nicht begriffliche sondern lebendige Wirklichkeit, die nur im lebendigen Wachstum, in der wesensgemäßen Entfaltung leben und wesen kann: Diese Entfaltung schließlich und ihre Vollendung findet der Mensch als Person in den verschiedenen Gestalten der »transzendentalen communicatio« mit allem, was Welt und in der Welt ist, bis hin zu jener letzten und höchsten Form, wo er mit anderen Personen zur »Wir-Gemeinschaft« findet, in der er in neuer Weise den personalen Raum in der Welt schafft, sichert und erweitert und damit das Personale selbst, wie aber auch die Möglichkeit zum höchsten Personalen, zum absoluten Personalen Gottes sichert, auch wenn die Verwirklichung dieser höchsten Möglichkeit im Ansatz wie in der Vollendung immer Geschenk des Absoluten selbst bleibt, Gottes, als dessen Geschöpf der Mensch als »Ebenbild Gottes« nur personal im eigentlichen Sinn existiert. Die Folgerungen aus dem gewonnenen »Personverständnis« für die wichtigsten Grundlehren und Tatsachen der katholischen Theologie möge der nächste Teil bringen.