

Zum Person-Begriff Romano Guardinis

Ein „Versuch“ christlich-philosophischen Nach-denkens *

Von Jörg Splett

Philosophie lebt – seit den Dialogen Platons – im Gespräch. Sie bedarf einsamer Reflexion und unabgelenkten Denkens. Doch weder der Einsiedler noch der inständig bohrende Forscher oder tüfelnde Konstrukteur noch der gnomisch kündende Meister oder Prophet stellen das „Berufsbild“ des Philosophen dar, sondern ein Lehrer, der auf dem gemeinsamen Weg des Disputs sich – und die Partner – dem „sophón“ zu nähern sucht, das er nicht besitzt, sondern liebt¹. Und wird Philosophie in Büchern niedergelegt, so stellt das eigentlich einen Notbehelf dar. Aus diesem Grund *bleiben* hier die Lehrer im Gespräch, solange es fortgeht (und nun gerade dank des Notbehelfs ihrer Bücher). Zwar geht es nicht darum, was einer gesagt hat, sondern was wahr ist²; eben dem aber nähert sich philosophisches Denken in der Aufnahme früherer Antworten auf eine „quaestio disputata“ und in immer neuer Auseinandersetzung mit ihnen. „Systematische“ und „historische“ Perspektive lassen sich in dieser Reflexion nicht trennen. Eine Sachfrage evoziert hier darum stets auch Namen.

I. Klassische Person-Theorie

Der Name nun, den das Thema „Person“, gar „Welt und Person“³, zuerst heraufruft, ist wohl jener Max Schelers, des Mannes, auf dessen Rat hin Guardini seine Berliner Vorlesungen statt systematisch „historisch“ angelegt hat: als vergegenwärtigende Interpretation von Denkern und Dichtern, in Auseinandersetzung mit denen er die „Unterscheidung des Christlichen“ und den Eigenbeitrag „christlicher Weltanschauung“ zur Sprache gebracht hat.

1. Natürlich beginnt die Geschichte des Person-Denkens nicht mit Scheler. Die klassische Definition verdanken wir dem Römer Boethius: „Persona est rationalis naturae individua substantia.“⁴ D. h. Person ist zunächst ein in sich stehendes Die-

* Vorgetragen im Oktober 1978 auf Burg Rothenfels, bei einer Gedenktagung zum zehnjährigen Todestag Guardinis, die unter den Leitbegriffen *Person und Bildung* nach seinem Erbe gefragt hat.

¹ Heraklit (Fr 32): „Eines, das allein Weise (sophón), will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.“ Und „philosophia“ läßt sich ohne weiteres als Liebe zu ihm statt zur „Weisheit“ (sophia) lesen – so wie etwa „philagathia“ nicht Liebe zur agathia ist (die es nicht gibt) sondern zum agathón, dem Guten. Vgl. *M. Heidegger, Was ist das – die Philosophie?* (Pfullingen [Neske] 31963) 21.

² „Das Studium der Philosophie hat nicht den Sinn, zu erfahren, was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält.“ So Thomas v. Aquin in einem „historischen“ Aristoteles-Kommentar: *In De caelo et mundo* 1, 22.

³ *R. Guardini, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen* (Würzburg [Werkbund] 1939). Auf dieses Werk vor allem stützt sich unser Referat, und zwar nach der 2. Aufl. von 1940.

⁴ *Liber de duab. nat. (Contr. Eut.)* 3 (MPL 64, 1343).

ses, des weiteren ein solches von Verstandesnatur, also um sich und anderes wissend (und von daher auch den Einzelgütern, die es in ihrer Begrenztheit überschaut, nicht einfach verfallen, sondern ihnen gegenüber frei). Die theologische Reflexion der späteren Jahrhunderte hat diese Bestimmung präzisieren müssen, um sie zur Fassung der christlichen Zentral-Geheimnisse „Trinität“ und „Hypostatische Union“ gebrauchen zu können. So schlägt Thomas vor, das „individua“, das dem Wortsinn nach nur die konkrete Individualität, das jeweilig Diese (im Unterschied zur „zweiten Substanz“: dem „Wesen“ des Menschen) bezeichnet, so zu lesen, daß es in emphatischem Sinn den In-sich-Stand besage, also die Möglichkeit ausschließe, von einem anderen Subjekt „aufgenommen“ zu werden – wie die menschliche Individualität Jesu von der zweiten Person in der Gottheit⁵.

Worin aber gründet diese „incommunicabilitas“, die Unmittelbarkeit bzw. Unaufnehmbarkeit von Person? Darüber hat es unter den scholastischen Schulen verschiedene Ansichten gegeben; man hat diverse „modi substantiales“ angenommen oder einfach den Existenzvollzug als solchen⁶. Aber dies war eine Problematik rein theologischen Interesses, ebenso wie es ein rein theologisches Thema war, daß die Personen in Gott strikt durch ihre gegenseitige Bezüglichkeit konstituiert werden. Dies darum, weil alles Absolute, In-sich-Stehende, Substantielle vom einen Gott ausgesagt werden muß: „omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.“⁷

2. Man blieb ansonst dabei, Person durch In-sich-Stand und Selbstbezüglichkeit zu bestimmen. D. h. man fragte eigentlich weniger nach dem Wesen von Person als solcher, sondern vielmehr nach jener „Natur“, die ein „Suppositum“ (ein In-sich-Stehendes) zur Person macht, und bestimmte diese als Vernunft. Vernunft nun will zwar etwas anderes vernehmen; sie ist sogar als Allbezug bestimmbar: „Des Menschen Seele ist gewissermaßen alles – quodammodo omnia“, übernimmt der Aquinate von „dem“ Philosophen, Aristoteles⁸. Aber der Einungsvollzug von Subjekt und Objekt geschieht beim Erkennen im Subjekt, die Welt wird in das Ich hereingeholt⁹. Und die berühmte Stufung der Wesenheiten, die Thomas in der Summe für die Heiden (IV 11) vornimmt, erfolgt präzise nach dem Maß von Selbstbesitz und Rückkehr zu sich selbst. Wird aber Person derart durch Vernunft und Selbstbezug bestimmt, dann scheint es eine eigene Folgerichtigkeit zu haben, was Scheler nun als Dilemma des deutschen Idealismus herausstellt: entweder geht Person in einer Logonomie unpersonaler Vernunft unter – oder es ergibt sich, soll das individuelle Selbstsein dennoch festgehalten werden, ein „ethischer Ausbeindividualismus ohne jede innere Grenze seines Rechtes“¹⁰.

II. Max Schelers Personalismus

Scheler führt den Personbegriff über die Akte ein. Er bezeichnet für ihn nicht das ontische Subjekt, den substanzialen Träger von Vollzügen, sondern jene Wirklichkeit, die Akte unterschiedlichen Wesens zu *einem* Aktvollzug werden läßt. Und wie

⁵ Sth I 29, 1 ad 2.

⁶ Vgl. Patres SJ, Theologiae Summa III, Matriti (B.A.C.)³1956, Tract. I De verbo incarnato (J. Solano), Thesis 4; J. B. Lotz, Ontologia. Metaphysicae generalis pars prima, (Pullach [Msk.] 1959), Thesis 19.

⁷ Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum 1330 (Dekret für die Jacobiten des Konzils von Florenz, nach einem Satz Anselms von Canterbury [MPL 158, 288]).

⁸ Sth I 16, 3 (In de anim. III 13 [431 b 20 ff.]).

⁹ Vgl. W. Kern, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas v. Aquin, in: Schol. 34 (1959) 394–427.

¹⁰ Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (GW 2), (Bern–München [Francke] 1966) 372.

der Idee des Aktes die Idee eines Akt-Gegenstandes korrespondiert, so dem Einheitsprinzip der Aktarten, der Person, ein solches der Gegenstandsarten: die Welt (380 f.).

1. „Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens. Ihr Sein ‚fundiert‘ alle wesenhaft verschiedenen Akte“ (382 f.). Sie ist also keineswegs bloß deren Summe und Zusammenhang, aber sie ist auch nicht ein Ding „oder eine ‚Substanz‘, die Akte vollzieht im Sinne einer substanziellen Kausalität“ (384)¹¹. Über das Gegenstandsein hinaus will Scheler sodann vom Personbegriff auch das Subjekt- und Ich-sein ausgeschlossen wissen. Denn „Ich“ verweist auf Du und Außenwelt; es ist also doch wieder, obgleich höherer Ordnung, nur ein Gegenstand im Gegenstandsgefüge. ‚Person‘ aber soll kein relativer, sondern ein absoluter Name sein. „Gott z. B. kann Person, aber kein ‚Ich‘ sein, da es weder ‚Du‘ noch ‚Außenwelt‘ für ihn gibt“ (389).

Andererseits sind personale Akte wesenhaft intentional, d. h. gerichtet auf. Darum entspricht der Person ihre Welt. „Person und Welt [sind demnach jeweils] absolutes Sein und beide in Wechselbeziehung aufeinander“ (394). Person bedeutet also kein Weltbestandstück; ebensowenig wird freilich hier die Welt als (transzendental) vom Subjekt konstituiert aufgefaßt. Darum ist Person auch kein solipsistisches Prinzip. Vielmehr gehört „Gemeinschaft von Personen überhaupt zur evidenten Wesenheit einer möglichen [konkreten Einzel-]Person“ (524), und zwar – wiederum aller faktischen Realisierung voraus – einfach darum, weil „Akte des Wesens von Liebe, Achtung, Versprechen, Befehlen usw. . . . Gegenachtung, Gegenliebe, Annehmen, Gehorchen usw. als ideale Seinskorrelate fordern, um einen sinn-einheitlichen Tatbestand überhaupt zu bilden“ (ebd.).

2. Der daran gewonnene Begriff der „Gesamtperson“ (sie ist eben mehr als bloß ein Gesamt von Personen) sei jetzt nicht mehr erörtert; auch nicht, wie sich aus der Wechselspannung von Einzel- und Gesamtperson der Gedanke einer „Person der Personen“ ergibt. All das übrigens wird gemäß der phänomenologischen Methode rein „ideal“ entwickelt. Daß diese Wesens-Zusammenhänge auch in der Wirklichkeit realisiert sind, erschließt sich einzig dem Glauben aufgrund konkreter Person-Offenbarung (395).

Ihr voraus aber leuchtet grundsätzlich ein, daß Person sich nur in bejahendem Selbstvollzug zu aktuieren vermag, im vollzogenen Ja zur Gemeinschaft der Personen, und daß dieses doppelte Ja nur möglich ist als mitvollziehendes Ja zum Ja Gottes hinsichtlich dessen. Gott aber darf „weder als Einzelperson (was Henotheismus, nicht Monotheismus wäre), noch als höchste Gesamtperson (Pantheismus) gedacht werden, sondern nur als *die* (‚einzig‘, nicht zahlenmäßig ‚eine‘) unendliche Person schlechthin“ (514).

In summa: „Nicht also die Idee ‚Person‘ auf Gott angewandt, ist ein Anthropomorphismus! Gott – das ist vielmehr die einzige vollkommene und pure Person. Und das ist nur eine unvollkommene, eine gleichnisweise ‚Person‘, was unter Menschen so heißen darf.“¹²

Auf eine nähere Diskussion dieser Sicht, bezüglich ihrer Kohärenz und Denkbarkeit, ihrer eigentümlichen Methodik (und der dementsprechenden Methode ihrer Diskussion), sei hier verzichtet. Denn es ging nur darum, den Hintergrund für unser eigentliches Thema zu markieren: für das Person-Denken Romano Guardinis.

¹¹ „Person ist ‚Akt-substanz‘.“ Wesen und Formen der Sympathie (in: GW 7), (Bern–München [Francke] 1973) 219.

¹² Zur Idee des Menschen, in: Vom Umsturz der Werte (GW 3), (Bern–München [Francke] 1972) 190.

III. „Welt und Person“ bei Guardini

1. Er setzt ganz anders ein, nämlich mit einem (Rück-)Blick auf den neuzeitlichen Begriff der Natur und das typisch neuzeitliche Bezugsgesamt von Natur, Subjekt und Kultur, das sich hieraus entfaltet. Dem stellt er erst einmal entschieden das Konzept einer freien Schöpfung der Welt aus (dem) Nichts gegenüber, um freilich sogleich in einem eigenen Kapitel auf die geschöpfliche Situation des *Menschen* einzugehen. Hier macht er deutlich (ohne daß der Name des Cusaners fiele), daß der Schöpfer nicht „der Andere“ sein kann, weil er den Menschen nicht einschränkt, sondern ermöglicht. Und in diesem Zusammenhang erscheint erstmals der Begriff der Person: „Durch seinen liebenden Anruf macht Gott den Menschen zur Person, aber in Achtung. Er schafft ihn nicht so, wie Gestirne, Baum oder Tier, durch einfachen Befehl, sondern durch Anruf“ (25). Konkret wird dieser Sachverhalt beispielsweise auf dem Weg nach innen erfahren. Man kommt hier an eine innere Grenze, „das Ende der Innerlichkeit und zugleich das Ende der Welt nach innen hin. Da erscheint das von innen heraussteigende Nichts – aber auch die von Innen her tragende Hand Gottes“ (47). Dazu vermutet Guardini freilich, daß außerhalb der christlichen Offenbarung diese Erfahrung unklar bleibt, ebenso wie die Erfahrung der Höhe, des Droben als Ortes Gottes. Wir lassen dies hier zunächst ebenso auf sich beruhen wie die rasche Festlegung auf Christus hin¹³.

2. In diesem Denken ist eben sogleich die Theologie mit im Spiel. Darum wird auch die „Welt“ hier – biblisch – nicht bloß als geschaffen, sondern vor allem als sündig in sich verschlossene und aus dieser Verschlossenheit erlöste gesehen. Das erklärt sich aus Guardinis Auffassung von christlicher Weltanschauung. „Weltanschauung ist das Bild der Welt, wie es sich zeigt, wenn diese von der Offenbarung her gesehen wird; der Zusammenhang jener Klärungen, welche die unmittelbaren Weltprobleme aus der Offenbarung empfangen – umgekehrt meint sie den Inbegriff jener Antworten, zu denen die Offenbarung durch die Fragen der Welt veranlaßt wird.“¹⁴

Heute, nach dem Zweiten Vatikanum und seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* über „die Kirche in der Welt von heute“, wird man diese Aufgabenstellung wohl stärker der Theologie selbst zuordnen müssen. Die Konfrontation von Offenbarungsaussagen mit der Welt- und Zeitwirklichkeit – nicht nur im allgemeinen, sondern auch in ihren unableitbar konkreten Gestalten – ist selbst noch eine wichtige Aufgabe der Kirche, ihres Amtes und ihrer Theologen, wenn auch die wissenschaftstheoretische Problematik dieses Sachverhalts noch manche Frage aufgibt. Ja, im Grunde konkretisiert sich hier nur jene Begegnung von Offenbarung und Welt (von Gnade und Natur zuletzt), aus der überhaupt Theologie entstanden ist und als welche Theologie besteht und lebt.

Ich würde „Weltanschauung“ eher als „eine Art ursprüngliche Auslegung (Interpretation) des Weltphänomens“ verstehen wollen, in Übereinstimmung mit Herders Kleinem philosophischem Wörterbuch von Max Müller und Aloys Halder. Sie wäre dann eine apriorische Weise unseres Weltverhältnisses; doch nicht als schlecht-

¹³ „An beiden Stellen steht Gott; richtiger gesagt, Gott in Christus“ (40), im Zug einer kosmischen Tradition vom Epheser- und Kolosserbrief bis zu (bei allen Unterschieden) Teilhard de Chardin. Vgl. demgegenüber *M. Blondels* „immanent“ transzendierende Analyse der Selbsterfahrung des Menschen: „Im Grunde meines Bewußtseins ist ein *Ich*, das nicht mehr *ich* bin.“ Die Aktion (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik (Freiburg-München [Alber] 1965) 373.

¹⁴ Religion und Offenbarung I, Würzburg (Werkbund) 1958, 13 f. „Der Blick, den die Kirche im Glauben, aus dem lebendigen Christus heraus und in der Fülle ihrer übertypischen Ganzheit auf die Welt tut.“ Unterscheidung des Christlichen, Mainz (Grünwald) 1935, 22 (21963, 33).

hin unveränderlicher Rahmen, da sie auch aposteriorische Komponenten enthält: Einzelerfahrungen und -entscheide vermögen sie jederzeit zu beeinflussen und sie wesentlich umzugestalten. In diesem Sinn gäbe es christliche Weltanschauung(en), gekennzeichnet durch eine gewisse Ursprünglichkeit, die sie vom wissenschaftlich ausgeformten *Weltbild* wie von der prüfend-fragenden Reflexion der *Philosophie* ebenso unterschiede wie von einer explizit theologischen Beschäftigung mit Gegenwartsfragen, der Kunst oder Literatur im allgemeinen oder etwa mit der Weltansicht eines Hölderlin, Rilke, Bert Brecht, Günter Grass oder Max Frisch im besonderen.

3. Doch liegt an Etiketten weniger als an der Sache. Der Welt im Ganzen jedenfalls steht nun der Mensch gegenüber, „richtiger gesagt Ich“ (83). Zu diesem Gegenübersein ist er befähigt, berechtigt, ja verpflichtet durch einen besonderen „Sinnverhalt“. Und dieser trägt den Namen „Person“. Guardini in der ihm eigenen Sicht- und Lehrweise bestimmt ihn nicht abstrakt-prinzipiell, sondern in einem phänomenologischen Aufstieg von den tragenden zu den sinnentscheidenden Schichten der Gesamtgegebenheit. *Gestalt* (im Zusammenhang von Bau und Funktion¹⁵) ist die erste; sodann *Individualität*. Sie besagt einmal: Schaffung einer spezifischen Umwelt (wie sie sich nach Jakob v. Uexküll als Merk- und Wirkwelt konstituiert¹⁶), sodann einen qualifizierten Bezug zu anderen Individuen. Die entscheidende Bestimmung des Individuums ist die der „Mitte“ als lebendiges Zentrum, Focus von „Innerlichkeit“. In sie von außen (bei Wahrnehmung wie Assimilation) und von ihr aus nach draußen ist ein „Überschritt“ zu tun.

Insofern nun solche lebendige Individualität vom Geist bestimmt ist, ergibt sie die Gestalt der *Persönlichkeit*: Innerlichkeit des Selbstbewußtseins wie des Willens, wobei Wille wesentlich durch Wert-Schätzung und Sinn-Betreffbarkeit bestimmt wird, am reinsten in der sittlichen Beanspruchung erkennbar. Nach außen manifestiert sie sich in Handeln und Schaffen, wobei es wiederum nicht eigentlich um Lebensfristung, sondern um die Sinn-Gestalt von „Werk“ geht. Von diesem Persönlichkeitsbegriff, den die Neuzeit vor allem in großen schöpferischen Menschen verwirklicht sieht, ist nun die *Person* im eigentlichen Sinn zu unterscheiden. Das Bisherige hat auf Was-Fragen geantwortet. Person kommt in den Blick, sobald man Wer? fragt. – Grundlegend bestimmt sie Guardini (phänomenologisch vermittelnd) durch die klassische „Incommunicabilitas“.

4. Deren Gefährdung zeigen Phänomene wie der Doppelgänger, die Ichspaltung, der Verlust des eigenen „Schattens“, des „Spiegelbilds“ oder der „Seele“ (Guardini bezieht sich auf Märchenmotive, ohne das Wort „Besessenheit“ niederzuschreiben¹⁷). Das führt zu einer längeren Reflexion über eine mögliche Erkrankung der Person als solcher. Augustinisch inspiriert, sieht Guardini diese Möglichkeit in einer innerlichen Verhärtung des Menschen, aufgrund deren er sich grundsätzlich dem Anspruch der Wahrheit verweigert (prinzipiell den Unterschied von Wahrheit und Lüge nicht mehr gelten lassen will) und so die Liebe als Lebensrichtung einfachhin leugnet. Doch diese Gefährdungen zeigen nochmals das Wesen von Person als In-sich-Selbstand¹⁸. – Ist das nicht, fragt Guardini, etwas bloß Formales? Und er

¹⁵ Vgl.: Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten (Mainz [Grünewald] 1925).

¹⁶ Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (Hamburg [rde] 1956).

¹⁷ Es erscheint erst S. 118, bei der Erörterung des paulinischen „Er lebt in mir“, siehe unten.

¹⁸ Darum ist Person prinzipiell unzählbar. Man könne von einer Freundschaft, einer Ehe sprechen, doch nicht strengen Sinnes von zwei Personen (99 f.). Hier meldet sich wieder ein Gedanke, der uns zuvor bei Scheler in theo-logischem Horizont begegnet ist: in seinem Bestimmungsversuch eines angemessenen Monotheismus. Die Tradition sagt es von den drei Personen in Gott (z. B. Augustinus De Trin. V 10 [MPL 42, 918]).

antwortet überzeugend mit Ja und Nein. Worum es geht, entzieht sich inhaltlicher Festlegung, weil es sich in allen dargestellten Schichten ausdrückt. Dazu erfolgt nun die fällige Korrektur: Die Schichten liegen nicht abhebbbar über-, sondern in Wahrheit „ineinander“. Besser als von Schichten spräche man darum hier wohl nach Paul Tillichs Vorschlag von Dimensionen (ohne daß man damit seinen anti-hierarchischen Vorbehalt teilen müßte)¹⁹. Doch deren Mittel- und Schwerpunkt ist das Personsein. Schon das Sein überhaupt: daß überhaupt etwas und nicht nichts ist, ist ein Geheimnis; doch entscheidend vertieft es sich angesichts der unauslotbaren „Selbst-Verständlichkeit“ der Existenz von Person: „wenn der Satz nicht lautet: ‚Etwas ist‘, sondern: ‚Ich bin‘. Seine Analyse wäre aus bloßen philosophischen Voraussetzungen nicht zu bewältigen; sie würde in die Wurzeln des Religiösen führen“ (102).

5. Auf dieser Grundlegung bauen nun zwei weitere Kapitel auf: Der personale Bezug – Die Person und Gott. Mündend in eine, wiederum sehr augustinische, Reflexion über „Die Christliche Personalität und die Liebe“ (wonach Person zuletzt nicht formal, sondern inhaltlich bestimmt werden muß) sowie ein Schlußkapitel zu einem von Guardinis „Lieblingsgedanken“²⁰: der Vorsehung. Trotz seines phänomenologischen Stufenwegs läßt Guardini keinen Zweifel daran, daß Person nicht etwa auf diesem Wege entsteht. Biologisches Werden wie der (Guardini möge verzeihen!) „Sozialisationsprozeß“ setzen als Werdegeschehen von Person diese selbst schon voraus. Das heißt, Person bedarf all dessen, aber sie als solche ist nicht dadurch bedingt. Gleichwohl läßt sich (ähnlich wie bei Scheler) fragen, ob die Möglichkeit von Person nicht den Du-Bezug des Ich verlange. Die Antwort sucht Guardini jenseits einer objektivistischen Gleichsetzung der Person mit dem Individuum wie des Schelerschen Aktualismus (freilich wieder ohne Namensnennung). „Beide sind dialektisch voneinander abhängig und beide lösen die Wirklichkeit auf“ (108). Person entsteht nicht in Begegnung und Dialog, sondern aktuiert sich nur darin. Nun muß das Schelers These, jedenfalls nach unserer Interpretation, keineswegs widersprechen; doch lassen wir die historischen Fragen beiseite. Jedenfalls zieht auch Guardini ein wesentlich korrelatives Datum heran, die Sprache, die auch in seinem Verständnis kein Produkt, sondern – in der Einheit von Wort und Schweigen – eine Voraussetzung menschlichen Lebens darstellt²¹. – S. 109 verweist eine Fußnote auf die inzwischen oft zitierte Anekdote (in der Chronik des Salimbene) von Friedrichs II. mißglücktem Versuch, an Kindern die Ursprache der Menschheit festzustellen. Mit einem überraschenden Schritt wird aber diese Dimension nicht weiter in sich selbst entfaltet, sondern durch einen Abschnitt über den Wort-Charakter der Dinge auf den Schöpfergott hin transzendiert. Gott als worthaft in sich selbst (Joh 1, 1–2) schafft die Welt durch das Wort (Joh 1, 3)²². „Daß

¹⁹ Dimensionen, Schichten und die Einheit des Seins, in: Philosophie und Schicksal (GW IV), (Stuttgart [Ev. Verlagswerk] 1961) 118–129.

²⁰ *H. U. v. Balthasar*, Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung (München [Kösel] 1970) 49.

²¹ Ich erinnere an die bekannte Formulierung Wilhelms von Humboldt: „Der Mensch ist nur Mensch durch die Sprache; um aber die Sprache zu erfinden, müßte er schon Mensch sein.“ Über das vergleichende Sprachstudium . . . (1820), in: Werke in fünf Bänden (*A. Flitner/K. Giel*), (Darmstadt [Wiss. Buchges.] 1960 ff.) III 11. *H. Arens*, Sprachwissenschaft. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart (Freiburg–München [Alber] ²1969) 3: „Mythen verschiedener Völker berichten, wie der Mensch zum Feuer kam oder das Getreidekorn gewann – von den Göttern, aber ich kenne keinen Mythos (d. i. Wort), der überliefert, wie der Mensch zum Wort, zur Sprache gelang.“

²² Wenn G. hier anmerkt, die johanneische Logos-Lehre wurzele vor allem im atl. Wortcharakter der Dinge (d. h. ihrer Herkunft aus dem wirksamen Jahwewort), erst in zweiter Linie im griechischen Logos-Begriff, so bestätigen dies auch neueste

die Welt in der Form der Gesprochenheit besteht, ist der Grund, weshalb überhaupt in ihr gesprochen werden kann“ (112).

6. Damit ist das Thema „Person und Gott“ erreicht. „Die Person hat eine Sinnbedeutung, die ihr Seinsgewicht übersteigt“, heißt es sehr plastisch (113). Ihr eignet eine absolute Dignität, die nur aus einem selbst Absoluten kommen kann, und zwar durch die Weise ihrer Erschaffung. Hier wird nochmals gesagt (114), was bereits eingangs anklang: „Das Unpersönliche, Lebloses wie Lebendiges, schafft Gott einfachhin, als unmittelbares Objekt seines Wollens. Die Person kann und will er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet, nämlich durch Anruf. Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl; die Person aus seinem Anruf. Dieser aber bedeutet, daß Gott sie zu seinem Du beruft – richtiger, daß er sich selbst dem Menschen zum Du bestimmt.“ Der Mensch wird von Gott so gesprochen, daß er sich zugesprochen wird; und demgemäß spricht Gott auch die Welt als Wort auf ihn hin. So ist der Mensch zum Hören und zur Antwort bestimmt, und die Dinge sollen durch ihn „in der Form der Antwort zu Gott zurückkehren“ (ebd.). – Damit ist, gewissermaßen in Umkehr der bisherigen Aufstiegsbewegung (ohne daß dies jedoch eigens thematisiert wird), der Kern von Person angesprochen. An die Stelle phänomenologischen Schichtenaufbaus tritt hier prinzipiell-dialogische „Deduktion“. In einer Fußnote weist Guardini darauf hin, daß bemerkte Ähnlichkeiten zu Ferdinand Ebners Gedanken nicht auf Anregungen zurückgehen (Rosenstock-Huessy, Rosenzweig, Buber werden nicht genannt). Und in der Tat stehen hier größere Namen im Hintergrund: Augustins „dialogische Metaphysik“²³ und Bonaventuras „Intellectus Verbi“²⁴. Entsprechend stellt Guardini sogleich klar, daß christlich dieses Verhältnis „nicht von einer im freien Raum der Welt und Geschichte sich vollziehenden religiösen Begegnung, sondern von der Person Christi her“ (115) gedacht wird.

Das wird im folgenden vor allem an den Paulus-Briefen erläutert, mit der Spitze in dem Kôan (wie man mitunter heute sagt) des Galaterbriefs (2, 20): „So lebe nun nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.“ – In sorgsamer Klärung stellt Guardini zunächst verschiedene Formen des In-seins vor, vom pädagogischen Vorbild bis zur Besessenheit, um schließlich davon jenes In-sein im „Geist“ abzuheben, vom prophetischen Zustand her, „da Innen und Außen zu reiner Gegenwärtigkeit aufgehoben [sind], ohne daß die Würde der Person angetastet wäre“ (123). So ist christlich der Mensch „kein Wesen, das geschlossen in sich stünde“ (124) – weil Gott kein solches Wesen ist.

7. „Die Weise, wie Gott Ich sagt, ist das Eigentliche und Grundlegende“ (126). Und hier wird nun Schelers Schlußhinweis konkretisiert: „Wenn es möglich wäre, den Schritt in den Glauben ganz rein zu vollziehen, dann würde die Antwort auf die Frage, was Personalität einfachhin sei, lauten: Gottes Dreieinigkeit. Diese wäre zwar nicht evident im Sinne der Verstehbarkeit, da sie schlechthiniges Geheimnis

exegetische Forschungsarbeiten, vor allem an den Targumin, aramäischen Versionen zur Thora (nach mündlicher Mitteilung von Prof. Dr. Fritzleo Lentzen-Deis SJ, Frankfurt/Rom).

²³ R. Berlinger, Augustins dialogische Metaphysik (Frankfurt/M. [Klostermann] 1962).

²⁴ W. Schachten, Intellectus Verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura (Freiburg-München [Alber] 1973); vgl. K. Hemmerle, Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute (Freiburg u. a. [Herder] 1975). Schon in seiner Diss., Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre (Düsseldorf [Schwann] 1921), hat G. über den beiden „unpersönlichen“ Erlösungskonzeptionen (159) juristischer Satisfaktion und quasi physischen Gnadeneinflusses die Sicht der „Erlösung als Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott“ herausgearbeitet (20 f., 158–167).

ist, aber vertraut im Sinne der Wirklichkeit, da ihr Geheimnis den Ausdruck ihrer seligen Absolutheit selbst bildet“ (126 f.).

Um einen klassischen Topos aufzunehmen: in die Sonne dieses Geheimnisses können wir (noch) nicht blicken, aber sein Licht erhellt die uns zugewiesene Welt und uns in ihr. In diesem Sinne heißt Person nun: „das Ich des Menschen, das im Du-Verhältnis zu Gott zu sich kommt; [genauer:] die Selbstheit, die geboren wird, sobald der pneumatische Christus in ihr erstet und sie in die Relation des Sohnes und der Tochter zum Vater bringt“ (133). Damit ist eine vorher unausdenkbare Höhe erreicht, zugleich freilich auch ein vorher undenkbarer Ernst des möglichen Bösen; denn es wird nun nicht mehr bloß durch den Trieb, den seelischen Affekt, den Geist und seine Hybris bestimmt, sondern durch die wachgerufene Person. All das ist nicht zu vergessen, wenn man christlich von Person und Liebe reden will, ohne „von psychologischen oder ethischen Strukturen [auszugehen], sondern vom Urphänomen selbst . . . Hier ist noch sehr viel zu tun“ (136).

IV. Person und Gott (Zur Seinsbegründung von Person)

Der Schlußsatz gilt gewiß noch immer, vielleicht sogar neu – angesichts des Führungs-Anspruchs politischer wie sozialwissenschaftlicher Anthropologien. Auch wir können seinen Auftrag jetzt nicht übernehmen. Doch mag es dazu hin nicht unnützlich sein, die Grundstrukturen im aufgewiesenen Logos des Phänomens nochmals eigens nachzuziehen.

1. Und zwar zunächst in bewußtem Verzicht auf Guardinis Christozentrik. Daß der Person-Gedanke sich der christlichen Botschaft verdankt, ist wohl ebenso unbestreitbar wie unbestritten. Doch wie der biblische Sauerteig im Mehl ist er inzwischen in der abendländisch geprägten Geistesgeschichte der Menschheit derart aufgegangen, daß man – jedenfalls heute (noch?) – durchaus von ihm her auf die Botschaft hin argumentieren kann statt umgekehrt. Man kann also zunächst das Bekenntnis dazu voraussetzen, daß der Mensch nie nur als Mittel, sondern „jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden“ soll, und dies nicht bloß, weil jeder selbst derart behandelt werden möchte, also aufgrund des „trivialen“ Prinzips: Was du nicht willst . . . , sondern „kategorisch“, unbedingt²⁵.

Wie aber soll man diese Unbedingtheit, die Kant schließlich als unhintergebares „Faktum“ der Vernunft auffaßt, begründen?²⁶ Damit ist nicht eine außersittliche, gar utilitaristische Begründung der Person-Achtung gemeint, die dem Menschen seine Würde nähme, sondern eben die Erhellung dessen, daß die „Sinnbedeutung“ der Person „ihr Seinsgewicht übersteigt“, also eine Antwort auf die Frage, von woher denn anerkannt bedingten Einzelnen unbedingter Respekt geschuldet werden könne. Diese Antwort läßt sich in der Tat nicht anders als im Rückgriff auf den Schöpfergott geben²⁷. Vielleicht stellt sich die Frage nicht immer, dann mag auch die Antwort nicht notwendig sein; doch wenn sie sich meldet, ist der „Ernstfall“²⁸ eingetreten, auch wenn man ihn nicht wahrhaben will. Der Ernstfall zeigt, „daß die Personhaftigkeit des Menschen selbst keineswegs selbstverständlich ist. Was unsere humanistische Tradition als die unantastbare Personwürde des Menschen be-

²⁵ „jederzeit zugleich als Zweck . . .“: *I. Kant*, *Grundl. z. Metaphysik der Sitten*, in: *Werke in sechs Bänden* (Weischedel) (Darmstadt [Wiss. Buchges.] 1956) IV 60 f. Das „triviale“ Prinzip (nicht mit der Handlungs-Regel zu verwechseln, auf sie greift auch Kant zurück): ebd. 62.

²⁶ Kap V, WW IV 141 f. Vgl. *J. Schwartländer*, *Der Mensch ist Person*. Kants Lehre vom Menschen (Stuttgart-Berlin u. a. [Kohlhammer] 1968), bes. 148 ff.

²⁷ Siehe ausführlicher: *J. Splett*, *Der Mensch ist Person*. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins (Frankfurt [Knecht] 1978).

²⁸ *H. U. v. Baltasar*, *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln [Johannes] 1966).

zeichnet, ist offenbar nicht so geartet, daß man nicht darüber hinweggehen könnte. Der einzelne Mensch kann auch als Sache behandelt werden. Hat seine Personwürde nicht mehr den Charakter eines Glaubenssatzes als den eines isoliert nachweisbaren Elementes anthropologischer Vorfindlichkeit?²⁹

Das führt Wolfhart Pannenberg zu der Frage, ob der Gedanke des Personalien überhaupt primär am Menschen und nicht vielmehr ursprünglich an jener Macht gewonnen werde, die sich in der religiösen Erfahrung geltend macht. – Personalität als religionsphänomenologische Kategorie charakterisiert demnach „die Unverfügbarkeit der Macht, die doch zugleich in jenem Widerfahrnis, das die religiöse Erfahrung konstituiert, den Menschen konkret *beansprucht*“ (383). Und menschliche Personalität ist ursprünglich die Teilhabe an dieser unantastbaren Majestät.

Nach allem bisher Durchdachten ist dem hinsichtlich des göttlichen Personseins zuzustimmen. Die Rede von ihm ist also keineswegs Anthropomorphismus. Weniger glücklich im Blick auf unser Personsein finde ich die Einführung des Teilhabebegriffs in diesen Kontext. Er scheint mir gerade die *Unbedingtheit* der Würde des Einzelnen nicht garantieren zu können. (Und als einen Beleg hierfür nenne ich eben das griechische Vernunft-Teilhabe-Konzept, das Pannenberg anführt.) Dem Anspruch metaphysischer Reflexion wie auch dem religiösen Phänomen entspricht viel eher Guardinis Rückführung nicht auf Teilhabe an, sondern aufs Angerufensein durch Gottes Majestät. Unbedingten Rang hat, richtiger: erhält, wer unbedingt gemeint (und so *als unbedingt gemeint*) wird.

2. Will man vom menschlichen Person-Sein aus von Gott als personalem Wesen sprechen, dann gerät man gewiß vor die Frage: „Kann mehr damit gemeint sein als dies: ‚Gott ist derart, daß *wir* erst in der Offenheit zu ihm Personen sind und daß *wir* uns als Personen zu ihm verhalten müssen?‘“³⁰

In diesem Sinn hat Bernhard Welte das uns betreffende „absolute Geheimnis“ das „Du-hafte“ genannt. D. h. es würde nicht genügen, diese Macht bloß als „ewige Wahrheit“, geltende Wert-Idee, als Grenzbegriff und Kontur unseres Ich und Wir zu denken: das Heilige wird nicht erst von uns (im Vollsinn des Wortes) „identifiziert“, sondern es „selbst ist [aus sich selbst] es selbst“³¹. – Damit aber läßt sich, im Absprung von unserer eigenen prekären Personalität, doch auch vertretbar über das Person-Sein dessen sprechen, der uns betrifft. Und zwar ohne, wie Scheler, der Kritik des deutschen Idealismus dadurch zu entsprechen, daß man einen ich- und du-losen Personbegriff statuiert. Welte entwickelt so aus der Antwort des Menschen, die ja seinem Angerufensein entspricht, aus unserem Anrufen also, darin „wir uns als Personen zu ihm verhalten“, als Bestimmungen des absoluten Geheimnisses Selbstvollzug (da die Du-Anrede den Gemeinten als ihn selbst anspricht) und Anfangen-können (da das Du dem Angeredeten die Möglichkeit freier Erwidderung zuspricht), ja sogar, wenn man sie nicht als faktisch bedingte Bedingungen nimmt, sondern als freie souveräne Möglichkeiten, Kommunikation und Welthorizont (als Wesensmomente von Wort und Antwort)³².

3. Die Begriffe Gott und Person gehören tatsächlich zusammen: Gott wäre nicht mehr Gott, wenn er weniger wäre als derart selbsthafter Anfang. Und der Mensch könnte seinen Anspruch auf Personwürde gegenüber ihrer theoretisch-praktischen Bestreitung (komme sie von außen oder melde sie sich aus dem eigenen Lebenswillen) nicht rechtfertigen, könnte er sich dafür nicht auf Gottes Anruf berufen.

²⁹ W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie. Ges. Aufsätze (Göttingen [Vandenhoeck & Ruprecht] 1967) 382 (Die Frage nach Gott).

³⁰ E. Kunz, Glauben – Gnade – Geschichte. Die Glaubentheologie des Pierre Rousselot S. J. (Frankfurt [Knecht] 1969), 287 Anm. 2.

³¹ B. Welte, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums (Freiburg u. a. [Herder] 1966) 105.

³² Religionsphilosophie (Freiburg u. a. [Herder] 1978) § 8.

Fassen wir nochmals zusammen, was das für das zwischenmenschliche Leben bedeutet (vgl. Anm. 27), ehe wir dann die anthropozentrische Perspektive in die theologische transzendieren. Hans Urs v. Balthasar hat 1956 die Situation in einer Weise erhellt, die – will mir scheinen – ohne Abstrich auch heute noch gilt. Er nennt unsere Zeit „eine tragische Epoche, denn sie muß gleichzeitig beides einsehen: daß auf der Welt zuletzt nichts anderes sich verlohnt (weil nichts anderes da ist, wofür man sich einsetzen kann) als der Mensch – und daß der Mensch sich letztlich doch nicht lohnt. Und so ist es die Zeit der Philanthropie und des vollendeten Humanismus, da alle Weltanschauungen – östliche und westliche und jede, die sich in der Mitte dazwischen einzurichten versucht – sich nur noch um den Menschen drehen und um die Hilfe und Förderung und Entfaltung, die man ihm angedeihen lassen kann, und doch diese Sorge einen offen oder versteckt bitteren, zynischen oder süßlich-faden oder sanitären und unpersönlichen, unmenschlichen Beigeschmack hat. Aus dieser Tragik gibt es keinen Ausweg, und der Mensch ist sich darüber klar.“³³ Wie aber, wenn es dem Menschen selbst im Grunde gar nicht um sich selber ginge, und wenn es darauf ankäme, dies zu erkennen?

V. Trinitarisches Person-Verständnis (Zum Wesen von Person)

1. Die Frage kann man leicht in einem falschen Sinn verstehen und zu beantworten suchen. „Der Rückzug auf die Person ist heute die allgemein übliche Weise, konservativ zu sein“, wird einem in diesem Zusammenhang vorgehalten³⁴. Privatisierend werde den gesellschaftlichen Forderungen ausgewichen. „Gerade ein christlicher Begriff der Person sollte erst in und nach einer kritischen Analyse gegenwärtiger Gesellschaft fixiert werden“ (P. Ludz)³⁵. Als ob er nicht Voraussetzung voll humaner Kritik zu sein hätte! Als ob es eine menschenwürdige Öffentlichkeit gäbe, wenn nicht erfüllte Privatheit sie speiste! Als ob es menschliche Gemeinschaft gäbe ohne die verantwortliche Gewissenhaftigkeit des jeweils Einzelnen! Mit einem Wort, die formulierte Frage könnte so verstanden werden, als hätte man zwischen „Personsein“ und „Funktion“ zu wählen³⁶, und als würde zugleich die Option für letztere nahegelegt: für Funktion gegen Person.

In einem ersten Schritt geht es dabei um das, was eine offenbar sehr leidvolle Grund-Erfahrung Guardinis bedeutet (man spürt den Schmerz in der Entschlossenheit, mit der er sie akzeptiert): daß die Zeit der Persönlichkeit vorbei ist, nicht bloß die ihrer neuzeitlichen Übersteigerung, die „ungesund“ wird³⁷, sondern jenes „Wertkomplex[es], der zu einem Maßstab geschichtlichen Hochstandes geworden ist.“³⁸ Guardini meint hierzu (man darf wohl sagen, tapfer wider sich selbst³⁹) „im

³³ Die Gottesfrage des heutigen Menschen (Wien-München [Herold] 1956) 206 f.

³⁴ *M. Greiffenhagen*, zitiert von Th. Strohm. *Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschafts-soziologische Anfrage an die Theologie Friedrich Gogartens* (München [Kaiser] 1970) 164.

³⁵ Strohm 165.

³⁶ Vgl. zum Folgenden: *M. Müller*, *Person und Funktion*, in: ders., *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung* (Freiburg-München [Alber] 1971) 83–123.

³⁷ *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge* (Mainz [Grünwald] 1922) 31.

³⁸ *Die Existenz des Christen* (München u. a. [Schöningh] 1976) 463.

³⁹ Vgl. *F. Wechsler*, *Romano Guardini als Kerygmater* (Paderborn [Schöningh] 1973) 70–74; 73: „Das Ja zum technischen Zeitalter und der zu ihm gehörenden Masse ist dem Humanisten Guardini, der mit seinem Wesen noch in der alten Epoche wurzelte, nicht leicht gefallen.“ Er verweist mit Recht besonders auf die Briefe vom Comer See und die Sammlung: *In Spiegel und Gleichnis. Bilder und Gedanken* (Mainz [Grünwald] 1932) (154 f.: „Die Tatsache, daß es sehr viele Menschen gibt, gehört zu den schwersten Lasten des Daseins.“).

Verzicht auf die reiche und freie Fülle der Persönlichkeitskultur werde das, was eigentlich ‚Person‘ ist, das Gegenüber zu Gott, die Unverlierbarkeit der Würde, die Unvertretbarkeit in der Verantwortung, mit einer Kraft und Klarheit hervortreten, die vorher nicht möglich war.“⁴⁰

Aber es bleibt nicht beim Verlust der Persönlichkeit. Die Person selbst scheint sich zu verlieren. „Sorge um den Menschen“ bereitet gerade, als „eines der beunruhigendsten Charakteristika unserer Zeit“, . . . die Schwächung, die die Standkraft der Person erleidet⁴¹. Diese Diagnose bildet ja beispielsweise auch den Grundtoner der letzten seiner großen literarischen Interpretationen, seiner Stellungnahme zu „Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins“.⁴² In derartigen Entwürfen wird die Person total in Funktion aufgelöst. Hier „kann nicht nur auf die ‚reditio completa‘ verzichtet werden, sondern es soll darauf verzichtet werden, weil diese Freiheit nur Störung im geplanten Arbeitsgang bedeutet“ (M. Müller 117).

2. Man kann nun mit Max Müller betonen, daß auch im Zeitalter des „Arbeiters“ (Ernst Jünger) und des Funktionärs der Mensch Person bleibt, und mag dafür Anzeichen benennen (121 f.) wie die Einsamkeitserfahrung, deren Not offenbart, daß der Mensch auch heute nicht in seinen Rollen und Funktionen aufgeht, oder das Entstehen einer neuen Gemeinsamkeit unter den Wissenschaftlern, die aufgrund der Aporien immer weiterer Spezialisierung wieder stärker aufeinander hören wollen. Doch wie läßt die ersehnte personale Gemeinschaft über ihr Da-sein im Modus schmerzlich erfahrener Abwesenheit hinaus sich *positiv* denken und leben?

Der christliche Denker wird, wie gesagt, auf die christliche Botschaft verweisen. Doch in welchem Sinn genauer? – Heinrich Rombach sagt uns, der Zusammenhang zwischen Funktionalismus und christlicher Theologie sei „so fundamental, daß eins das andere erzwingt. Darum läßt sich auch zeigen, daß in der Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaft jeder Schub in der Steigerung der exakten Wissenschaft parallel geht mit einem Schritt in der religiösen Reformbewegung.“⁴³ Aber wird eine derart weitgehende „Legitimierung der Neuzeit“⁴⁴ der Wirklichkeit besser gerecht als die globale Säkularisierungsthese (und auch Guardinis wohl etwas pauschale Verabschiedung ihrer)? – Inwieweit wird näherhin das Struktur-Denken in seinem Gang von Cusanus über Descartes und Leibniz zu Kant aus einer vollen Entprechung zum Ereignis der Inkarnation dadurch gewissermaßen hinausgedreht, daß es sich fundamental als Funktionalismus moderner *Naturphilosophie* und -wissenschaft etabliert und erst von hier aus sich dem Verständnis freiheitlichen Miteinanders von Personen zuwendet? Anders gesagt: der Zentralbegriff der „Erscheinung“ (der Explikation, des Symbols o. ä.) wird hier offenbar doch noch einmal monologisch entwickelt statt dialogisch. Die strukturierte Gesamtheit von Punkten einer Kurve indes ist ein anderes als das wechselseitige Füreinander sich begegnender Freiheiten. Nicht die Gemeinsamkeit vieler in der Vielfalt ihrer Funktionalitäten im Mit- und Füreinander ist das ursprünglichste Phänomen, nicht die Wechselbestimmtheit der Einzelmomente einer Gesamterscheinung und auch nicht das eigentümliche Verhältnis von Strukturgesetz und Strukturerscheinung (von Formel und aus Punkten gebildeter Kurve); nicht also das Verhältnis von Ton zu Ton in der Melodie, von Ton zum Melodienganzen und von diesem zu seinem Gesetz (Rombach I 234). Ursprünglich ist vielmehr das „explosive“ Aufeinandertreffen zweier Erscheinender

⁴⁰ Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung (Basel [Hess] 1950) 80.

⁴¹ Sorge um den Menschen (Würzburg [Werkbund] 1962) 121.

⁴² . . . Eine Interpretation der Duineser Elegien (München [Kösel] 1953).

⁴³ Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. 2 Bde. (Freiburg–München [Alber] 1965/66) I 225.

⁴⁴ H. Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit (Frankfurt [Suhrkamp] 1966).

in der gemeinsamen Erscheinung ihrer und ihres Aufeinandertreffens⁴⁵: ein Wort ist nie nur meines, sondern unseres. Und wenn der Mensch durch Anruf wird, dann ist das Wort dieses Rufs nur als gehörtes existent, d. h. als Antwort. Von Guardini her denkend, muß man das Schöpfungsgeschehen also statt univok analog fassen. D. h. die Schöpfung des Menschen ist weniger nach dem Bild der Herstellung von Tongefäßen zu denken (Röm 9, 20 ff.) denn nach jenem Modell, das die Trinitätstheologie für den Sohn als Wort erarbeitet hat. Der Mensch als „Hörer des Wortes“ (Karl Rahner) ist dies nicht bloß im fundamentaltheologischen Sinn einer „*potentia obedientialis*“ für ein mögliches Offenbarungswort Gottes; er ist nicht einmal nur, dem zuvor, „der zum Hörer des Welt-Wortes Bestellte“ (Welt u. Person 114). Ursprünglich ist er vielmehr der Hörer jenes Wortes, das er selbst *ist*⁴⁶.

3. 1916 hat Guardini einen kleinen Aufsatz „Über die Bedeutung des Trinitätsdogmas für die sozialen Beziehungen“ veröffentlicht⁴⁷. Er meditiert darin über den Sachverhalt, daß die restlose Selbsthingabe (ihrer einen göttlichen „Natur“) durch die drei Personen in Gott nicht bloß zusammengeht, sondern eins ist mit der abgründigen Wahrung ihrer Unterschiedenheit (als „Personen“). Was dort mehr pädagogisch existenziell überdacht wird, wäre („*existenzial*“) ontologisch zu vertiefen.

Ich meine damit, daß Person überhaupt und wesentlich aus dem Bezug gedacht werden müßte, und zwar nicht als Selbstbezug, sondern als Du-Beziehung. Daß nicht so sehr ihre Beziehung als Funktion ihres übergreifenden Selbststands, sondern eher ihr Selbststand als der Ernst ihres Bezugs zu denken wäre. Auf die klassische Theorie hin besagt dies, daß die „*rationalitas*“ der Natur von Person nicht eigentlich vom Bei-sich-sein oder Zu-sich-kommen (der „*reditio*“) aus konzipiert werden sollte, sondern vom „Außer-sich-sein“, der Ekstase her. Mit Scheler zu sprechen, besagt dies durchaus eine Akzentuierung des Aktes vor dem Substrat. (Ich sage bewußt weder: „der Dynamis vor dem Sein“ [Welt und Person 108] – das würde Scheler nicht gerecht –, noch: „des Vollzugs vor dem Sein“, denn das hieße, die klassische Metaphysik nicht begriffen zu haben.) Aber mitnichten wäre Person ein „absoluter“ Begriff. Absolut ist „das Personale“, d. h. die personale Bezugswirklichkeit.

4. *Exkurs zur Theologie*: Das macht vielleicht eine theologische Klarstellung nötig. Denn man könnte fürchten, ein solches Konzept müßte entweder „panentheistisch“ Gott auf die Schöpfung hin relativieren, indem es diese als für ihn notwendig fordert, oder es müßte einen Personbezug in Gott selbst postulieren – und gäbe damit den strikten Geheimnis-Charakter des Dreifaltigkeitsglaubens auf. Hier wird selbstverständlich die volle Freiheit der Schöpfung vertreten, und zwar nicht bloß um der Souveränität und Göttlichkeit des freien Gottes willen⁴⁸, sondern bereits wegen des Personseins des Menschen. Würden wir gerufen, weil man uns brauchte, gälte dieser Ruf uns nur im Maß unserer Brauchbarkeit für den Rufer. So aber wäre Person in ihrem Unbedingtheitsrang überhaupt nicht erblickbar⁴⁹.

⁴⁵ Vgl. C. A. v. Peursen, *Wirklichkeit als Ereignis. Eine deiktische Ontologie* (Freiburg-München [Alber] 1971) bes. Kap. 7.

⁴⁶ Vgl. ausführlicher J. Splett, *Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen* (Frankfurt [Knecht] 1974) Kap. 6 (Anthropo-theologie); *ders.*, *Gotterfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott* (Freiburg-München [Alber] 1978) Kap. 7 (Gottes Menschlichkeit [Analogie]), bes. 154 ff. (beides zuerst in dieser Zeitschrift: 48 [1973] 351–370 u. 47 [1972] 321–340, bes. 331 ff.).

⁴⁷ In: ThGl 8 (1916) 400–406.

⁴⁸ Vgl. J. Splett, *Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott* (Frankfurt [Knecht] 1973) 142 ff.; *ders.*, *Die Absolutheit Gottes und die Kontingenz der Schöpfung*, in: *Militärseelsorge* 19 (1977) 323–345.

⁴⁹ Siehe: *Der Mensch ist Person*, gemäß Register s. v. Person und Würde. Vgl. gegenüber C. F. v. Weizsäcker's Option für die neuplatonische Emanation (350),

Wie jedoch steht es dann mit dem Geheimnis-Charakter des trinitarischen Dogmas? – Man könnte so argumentieren wie Walter Simonis, der für sein Unternehmen eines rationalen Beweises der Trinität auf dem Unterschied zwischen der „immanenten Trinität“, der Dreifaltigkeit Gottes als solcher, die dem Denken zugänglich sei, und der „ökonomischen Trinität“, dem unableitbaren Heilshandeln Gottes in Inkarnation und Geistsendung zum Ziel der visio beatifica des Menschen, insistiert⁵⁰. Ohne das jetzt zu diskutieren, wähle ich einen anderen Weg. Ich gehe davon aus, daß *Wahrheit und Ernst der Personwirklichkeit erst im Christusgeschehen* offenbar geworden sind. „Geschichtlichkeit“ als menschliches Existenzial besagt nämlich vor allem, daß der Mensch zur Wahrheit über sich nicht je schon aus sich selbst gefunden hat, daß sie ihm vielmehr gesagt werden muß.

In diesem Geschehen aber hat er nicht so sehr neue „Informationen“ erhalten, als daß er (im ursprünglichen Sinn dieses Wortes) in eine neue Form des Selbst- und Gottesverhältnisses gebracht worden ist. Nun hindert nichts, daß er in prinzipieller Reflexion auf die Erfahrungen seiner konkreten Existenz fortschreitend thematisiert und ausdrücklich klarer versteht, was darin unthematish impliziert ist⁵¹. Impliziert aber ist, wie bedacht, im Personsein des Menschen die Personalität seines Schöpfers und in seiner Existenz als „gerufener Freiheit“ die souveräne Freiheit des allmächtigen Rufers. – Gott kennt keine Not, die ihn zu etwas triebe, keinen Mangel, der Ergänzung heischte. Sein Schöpferuf wird ihm nicht von kosmischer Einsamkeit abgepreßt⁵²; denn als Produkt der Nötigung mag dies und jenes entstehen, nie aber eine freie Person. Ist Gott jedoch andererseits – und zwar eben aus der hier reflektierten Erfahrung des Rufs – nicht bloß als das unbewegte Gute zu denken, das einzig Liebe *zu* sich und zur Vollkommenheit seiner erweckt⁵³, sondern selber als liebend und Liebe, dann muß man von ihm so denken, daß er in sich selbst das Spiel von Hingabe und Annahme der Gabe, von „Wiederfinden“ (= Einssein) im „Abschied“ (= Unterscheidung), daß er also *in* sich subsistenter Bezug ist.

Doch damit genug der zum Exkurs gewordenen theologischen Klärung. Sie besagt keineswegs, daß wir nun doch in die Sonne zu blicken vermöchten; denn ganz zu schweigen von der ökonomischen Trinität: was ist mit solch grundsätzlicher „Struktur“-erkenntnis von der unausdenklichen „Qualität“ und „Intensität“ des innergöttlichen Lebens gewußt? Aber wir sehen in diesem Licht nun auch das Licht (vgl. Ps 36, 10) mit neuen Augen.

5. Weit entfernt, das Geheimnis antasten zu wollen, suchen wir gerade die Weise, wie man es am gemäßigsten bewahrt: sowohl das des Dogmas wie jenes Geheimnis, um das es in dieser Besinnung zu tun ist: das der Person. Wie also sollen wir nun ihr Geheimnis denken? Mein Vorschlag geht dahin, es weniger darin zu sehen, daß sie *anderen* nicht restlos zugänglich wäre, als vielmehr darin, daß sie sich selbst nicht zugänglich ist – weil sie in offenster Zugänglichkeit vorbehaltlos auf den anderen zugeht. D. h. im „Ineinanderblick“ (D. v. Hildebrand) der Liebe

derentsprechend sein Buch, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie* (München [Hanser] 1977), auch im Register zwar „Ich“ und „Bewußtsein“, nicht aber den Begriff der Person zuläßt. G.s anschauliche Vergegenwärtigung „zwanglosen“ Freiheitsbezugs, in: *Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung* (Würzburg [Werkbund] 1949) 33–44 (Gottes Walten und die Freiheit des Menschen).

⁵⁰ Trinität und Vernunft. Untersuchungen zur Möglichkeit einer rationalen Trinitätslehre bei Anselm, Abaelard, den Viktorinern, A. Günther und J. Frohschammer (Frankfurt [Knecht] 1972) (zusammenfassend: 183–185, 190 f.).

⁵¹ *Gotteserfahrung im Denken* Kap. 1 (Christliche Philosophie), sowie 266 ff.

⁵² *J. W. v. Goethe, Wiederfinden* (im Buch *Suleika des West-östlichen Divan*, Hamb. Ausg. II 83); Weizsäcker 346–356.

⁵³ Aristoteles, *Metaph.* XII 7 (1072 b 3).

erblickt ein jeder gerade nicht sich, sondern sein Gegenüber. Nicht der Mangel an Selbstbesitz also, nicht der zu akzeptierende Kummer des „Plural“, sondern der Mangel an absolutem, d. h.: ganz gelöstem, selbstvergessenem Bezug macht es aus, daß wir nicht im vollen Sinne Personen sind, gegenüber Gott als dem einzig vollkommenen Personalen.

Um beim Bild des Sehens zu bleiben, das die Tradition griechisch-abendländischen Denkens so liebt: Person heiße Auge, natürlich nicht im Sinn objektiver oder naturhafter Optik, sondern als lebendiges Sehen (und Hören), als „Auge des Herzens“: „Ubi amor, ibi oculus.“⁵⁴ Solches Auge durchschaut nicht, sondern erblickt – und erfüllt sein Erkennen in jener anerkennenden Bejahung, die der biblische Doppel- und Vollsinn von „erkennen“ anspricht (z. B. Gen 4, 1). *Ich* erblicke, nicht ein anderer an meiner Stelle (dies die Unmittelbarkeit und Unvertretbarkeit der Person). Doch ich erblicke nicht mich, sondern mein Du. Mich erblickt mein Gegenüber. Damit aber erfüllt Personalität sich in jener unfählich intimen Discretion, in der zwischen Liebenden eines jeden Geheimnis nicht von und bei ihm selbst, sondern jeweils beim andern – und so wahrhaft bewahrt wird⁵⁵.

In Aufnahme von Guardinis Hinweis wäre hier wieder vom Ernst dieser Situation auch im Sinn äußerster Gefährdung zu sprechen. Sie macht die fast übermächtige Versuchung zum Absehen von Person oder/und zu ihrer Manipulation (beim anderen wie bei sich selbst) nur zu verständlich. Doch wer darob sich ängstlich festhalten wollte, hätte sein Leben von vorneherein verspielt. Der Sinn (d. h. ursprünglich: Richtung) von Person liegt eben nicht im Selbstbesitz, sondern darin, sich zu verlassen. Nicht von sich weg, sondern auf den anderen hin, der in der Annahme dieser Zu-kunft sich seinerseits auf den Ankommenden (hin) verläßt.

Das bevorzugte Bild-Wort der Tradition dafür ist seit je das (auch hier schon genannte) des Spiels: der Reigen der Seligen, der kosmische Tanz göttlicher Gemeinschaft. Es kann jetzt nicht mehr dargestellt werden, wie darin Ich und Du – gemäß der *trinitarischen* Urwirklichkeit – sich aus der geschlossenen Dyade ins seinerseits selbstlos offene *Wir* übersteigen (so daß auch der Riß zwischen Privatheit und Gemeinschaft zum Bezug wird)⁵⁶. „Von außen“ ist solches Spiel unbestreitbar nicht vom reibungslosen Funktionieren eines alldurchgreifenden Struktur-Gesetzes zu unterscheiden. – Man kann „Spiel“ als naturphilosophische Grundkategorie statuieren und es in diesem Verständnis durch alle Dimensionen von Natur und Kultur hin mit Gewinn „durchspielen“.⁵⁷

Von „innen“, was nach allem gerade nicht heißen soll: in re-flexiver Introspektion, sondern aus dem ekstatischen Bewußtsein des Spiels selbst heraus (darin die Partner so „bei sich“ sind, daß sie – „gänzlich weg“, ganz „hingerissen“ – beieinander und bei ihrem Spiel sind) weiß man es anders, und zwar vom „privaten“ Miteins bis in kosmische Dimensionen (die übrigens der Mensch seit jeher engstens aufeinander bezieht). Um mit einem großen Gesprächspartner Guardinis zu schließen: Vom dreipersonalen Gott her ist es die Liebe, „l'amor che move il sole e l'altre stelle“.

⁵⁴ Richard v. St. Viktor, *Benj. Min* 13; Thomas v. A., *Sent.* 3 d. 35, 121; vgl. *Paul Claudels* Buchtitel: *L'œil écoute* (Paris [Gallimard] 1946); für den Topos der Augen des Herzens den Epheserbrief (1, 18).

⁵⁵ Siehe *J. Splett*, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven (Frankfurt [Knecht] 1976) Kap. 3 (Prüfstein Discretion), bes. 78–80.

⁵⁶ Vgl. *J. Splett*, Wagnis der Freude. Meditationen zu Worten der Schrift und Zeichen der Kunst (Frankfurt [Knecht] 1975) 31 ff. (Den Schauenden schauen), sowie: *J. u. I. Splett*, Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie (München [Wewel] 1970) 30 ff. (Drei-Gefüge).

⁵⁷ Siehe *M. Eigen/R. Winkler*, Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall (München [Piper] 1975).