

„Person und Funktion“

VON JÖRG SPLETT

Die Überschrift¹ zitiert den Titel der Antrittsvorlesung Max Müllers am Philosophischen Lehrstuhl I der Universität München, vom Verfasser am 18. Januar 1961 gehört. Der Text erschien als bald im *Philosophischen Jahrbuch* und ist dann erweitert als 2. Abhandlung in das Werk *Erfahrung und Geschichte* eingegangen². Zunächst (I.) seien die Ausführungen referiert; dann sollen sie (II.) in ihre – von M. M. eher ausgesparte – ethische Dimension erweitert (oder rückgegründet?) werden. Von dort her begeben sich (III.) – gegen mögliche aktualistische Mißdeutungen – in die heutige Diskussion um Person- und Menschsein.

I. Person und Funktion

1. M. M. setzt damals, unter Hinweis auf Romano Guardini³, ein beim Untergang der „Persönlichkeit“ und dem drohenden Verlust von Personalität. Dafür nennt er nach Ernst Jünger (*Der Arbeiter*) vor allem Guardinis Kritik an Rainer Maria Rilkes „Deutung des Daseins“ und Gerda Zelter-Neukomms Studien zum französischen „Gegenwartsroman“ (von André Malraux und Jean-Paul Sartre zu Alain Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute, Samuel Beckett). Vor dieser Folie geht es zunächst um Namen und Begriff von ‚Person‘, sodann um eine mögliche Erfahrung des damit Gemeinten.

An den bekannten Etymologie-Vorschlägen (*per se una, personare, phersu*) findet M. M. gemeinsam eine eigene, sonst „im naturhaften Gebiet, das nur individuelle Einzelheit oder essentielle Ganzheit kennt“, nicht be-grenzte „Identität von Differentem“ (90). Dies charakterisiert schon die Geschichte des Begriffs wie seine ursprüngliche Bestimmung: im theologischen Bemühen um zwei Glaubensgeheimnisse: Trinität und „hypostatische Union“⁴, erst recht dann seinen formal-ontologischen Gebrauch⁵. Er benennt die Spannung von einzig-einzelnem Vollzug und universaler Geistigkeit. Im Unterschied zur Individuierung einer Wesenheit durch die Raumzeitlichkeit geschieht hier „eine innere Individuation als freier, einmaliger und einziger Selbstbesitz des Wesens und Seins“ (93).

Den Anspruch einer solchen Definition muß Erfahrung rechtfertigen.

¹ Der Text bildete die Grundlage für einen Vortrag im November 1996 auf einer Gedenktagung der Freiburger Katholischen Akademie zur Feier des 90. Geburtstages des 1994 verstorbenen Lehrers.

² M. Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg/München 1971, 83–123. Aus diesem Buch zitiere ich hier mit bloßer Seitenangabe.

³ *Das Ende der Neuzeit*, Basel 1950.

⁴ Wozu indes man die – hegelianische – „Widerspruchseinheit“ (92) wohl besser vermiede.

⁵ M. M. führt – ohne Diskussion der Unterschiede – die Definitionen bei Boethius, Thomas, Richard v. St. Viktor und Duns Scotus an (91f.).

Nicht erst nach neuzeitlichen Maßstäben und Empirie-Ansprüchen, sondern durchaus im Geist der klassischen Tradition – insofern bereits Aristoteles von einem bestimmten πάθος = Leiden des (ἀπαθές) leidenslosen Geistes spricht: τὸ νοεῖν πάσχειν τι ἔστιν⁶.

Die Erfahrung, die hier ansteht, ist also erstlich die des νοῦς und seines Denkens als solchen selbst: Er richtet sich auf Einzelnes; doch immer im Bezug auf alles, das Ganze. So denken wir Endlichen im Denken von Endlichem stets auch – endlicher Weise – das Unendlich-Absolute. Zum Wesen des Denkens aber gehört es Aristoteles zufolge (ebenfalls III 4), daß es (im Vollzug) das Gedachte selbst ist: τὸ αὐτό ἐστὶν τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. Insofern sind wir zugleich „Seiendes *im* Sein und zugleich *alles* Sein des Seienden (οὐκ εἶδος, ἀλλὰ τόπος τῶν εἰδῶν)“ (95).

Solche Selbsterfahrung des Geistes für sich besagt freilich nicht schon die Erfahrung von Person. Darauf weist bereits hin, daß die griechische Metaphysik, obwohl gerade auf jener Erfahrung fußend, dennoch nicht zum Person-Begriff gekommen ist. Erfahrung von Person kennzeichnet M. M. demgegenüber als ein „Geflecht von Erfahrungen“, aus welchem „Gewirk“ erst das personale Bewußtsein sich aufbaut. Es geht um eine Viel-Einheit von Geisterfahrung, Todes-, Schuld-, Entfremdungserfahrung, Werks- und Geschichtserfahrung. Dies „Erfahrungsgeflecht oder Gewirk“ (95) muß ich nun vorstellen.

2. Die schon skizzierte Geist-Erfahrung charakterisiert M. M. mit Aristoteles als „absolute Bewegung“ (nicht κίνεσις = Übergang von-zu, sondern) ἐνέργεια = Vollzug um seiner selber willen; deshalb ist trotz ihrer Innerzeitlichkeit ihr „eigentlicher Ort die Ewigkeit“ (96). Der Geist ist unsterblich und löst sich im Tod aus dem „compositum mixtum“, der Aristotelischen Geistlehre nach wie bei Platon. So wird die Todeserfahrung beiseitegeschoben, von der die Person sich in Frage gestellt sieht.

Schon Justin markiert als Unterschied zwischen Heiden und Christen die Differenz in ihrer Heilserwartung: Unsterblichkeit der Seele – Auferstehung des Fleisches. Daß der bedingte Mensch zugleich den „Anspruch“ erhebt, „unbedingt zu sein“ (99), enthält einen gewissen Widerspruch, oder – wie M. M. sich an R. Guardini korrigiert – einen Gegensatz, der in Schmerz, Angst und Verzweiflung gelebt wird – und den zwar nicht die Philosophie der Antike, doch deren Historie und Tragödie kennt. Weder historische noch dramatische Rühmung indes können das Bleiben des Vergänglichen leisten; die Metaphysik aber „versucht das ganze Problem als Scheinproblem beiseite zu schieben“ (100).

Warum geschieht dies nicht im jüdisch-christlichen Denken? Weil hier nicht bloß die Zwei-Einheit des Menschlichen, sondern zugleich deren Grund erfahren wird. Als diesen Grund nennt M. M. – auf Martin Buber verweisend – die „dialogische Struktur“. „Was an uns unbedingt ist, ist der

⁶ De an. III 429 a 15; b 24f.

Anspruch [Hervorhebung M. M.], der nicht aus uns kommt und entsteigt, sondern an uns herantritt, auf uns zukommt, uns fordert“ (101). Um es – für später – ganz zu zitieren: „Im Hören des unbedingten Anspruches und im endlichen Versuch des Entsprechens diesem gegenüber vollzieht sich jedesmal neu jenes Geschehen, das wir die *Menschwerdung* nennen können und das im eigentlichen Sinne *Personwerdung*, Geburt der Person darstellt“ (102). Der Tod aber ist so „furchtbar“, weil wir „das Versagen als *Schuld* nicht mehr einholen, nicht mehr wiedergutmachen können“.

Darum gehören hier zur Todeserfahrung die Erfahrungen von Schuld und Nichtgenügen „sowie von Berufung, Erwählung und der Treue des Gottes“. Hoffnung und Glaube also statt metaphysischen Wissens, „geschichtliches Vertrauen, keine denkerische Spekulation“. So wird gegenüber griechischer Geisteserfahrung die Heilsgeschichte – Augustinus, Pascal – zur bestimmenden anthropologischen Kategorie.

Tod, Schuld, Geschichte, Dialogstruktur und Heil: im Blick auf diese Reihe läßt die Erfahrung des Eins von Unbedingtheit und Bedingtheit sich nun näherhin als Freiheitserfahrung bestimmen⁷. Wird die Personenerfahrung metaphysisch als Gegensatzeinheit von Freiheit und Geist ausgelegt, dann läßt sich dem allumfassenden Geist gegenüber die einzelne Freiheit nicht aufrechterhalten. Statt als Freiheit „absolut endlicher Entscheidung“ anerkannt zu werden, wird sie, „aufgehoben“, mit der Geistwirklichkeit identisch: Freiheit des „selig bei sich seienden Geistes“ (105).

In der religiösen Erfahrung der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte hingegen zeigt sich die anthropologische Gegensatzeinheit als jene von Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen. In solchem Zueinander halten beide Freiheiten sich durch. Wäre nun eine solche Erfahrung(sauslegung) möglich – ohne exklusive Bindung an diese bestimmte religiöse Heilsgeschichte (wenngleich faktisch von ihr angeregt)? Also ein Denken bleibender Gegensatz-Einheit (statt – religiös – von Freiheit zu Freiheit) von Freiheit und Geist – ohne Aufhebung jener in diesen? Daran „hängt das Schicksal eines in der Philosophie auszuarbeitenden Personbegriffs“ (106).

Dazu läßt M. M. „die hauptsächlichsten ... Personbegriffe unserer abendländisch-säkularen Denkgeschichte“ Revue passieren. An erster Stelle die praktische Philosophie Immanuel Kants. Im apriorischen Gefühl der „Achtung“ erfahren wir die „Würde“ der Person, deren Grund in ihrer „Autonomie“ liegt. Autonomie besagt die – zu vollziehende – Identität von noumenalem und phänomenalem Willen. Die Heilsgeschichte ist statt religiös rein ethisch gedacht, „und das Heil ist die von der Freiheit selbst bewirkte Überwindung ihrer eigenen Entfremdung“ (107). Zwar wird der Geist als Vernunft verstanden, doch im Unterschied zur antiken Metaphysik als prakti-

⁷ „Zur metaphysischen Bedeutung des Gegensatzes *Geist – Freiheit*“ verweist M. M. auf Kap. IV im zweiten Teil seiner *Existenzphilosophie* (1964, Martin Heidegger zum 75. Geburtstag gewidmet). In der vierten erweiterten Auflage (hrsg. von A. Halder): *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Freiburg/München 1986, 212–238.

sche Vernunft, so daß „wir *als diese da* selbst die Freiheit *sind*“ (ebd., Hervorhebung M. M.). Gleichwohl hat das Individuelle sich in die „gemeinsame Freiheit absoluter übereinzelnr Gesetzlichkeit“ aufzuheben. Die antike Zweiheit von *mundus sensibilis* und *intelligibilis* wirkt in der Schichtung von Sinnlichem und Übersinnlichem, Phänomenalem und Noumenalem fort.

Sodann wird Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre von 1794 angesprochen mit ihrer Differenz-Identität von setzendem absolutem und gesetztem welthaftem Ich. Geschichte erscheint hier als der unendliche Prozeß der die Entfremdung empirischer Freiheit unablässig überwindenden absoluten Freiheit⁸.

Der dritte Name ist der Georg Wilhelm Friedrich Hegels. M. M. hebt vor allem auf die Phänomenologie ab: Geschichte als die Mühe der „Selbstheimholung der Person aus der Entfremdung“ (108). Und dies geschieht hier so, daß auf der „Schädelstätte“ der Weltgeschichte außer Völkern und Zeiten auch alle Personen geopfert werden. Kants wie Fichtes ewiges Sollen (als zugleich das Nicht-sein-sollen des empirisch Individuellen) hat sich in das Wissen erreichter (Selbst-Seins-)Gegenwart verwandelt; die Aristotelische (Er-)Lösung des ewigen Geistes von der $\psi\upsilon\chi\eta$ ist damit vollendet.

Noch deutlicher wird die moderne Preisgabe der Person-Erfahrung bei dem wirkungsmächtigen Hegelianer Karl Marx. An die Stelle der Dialektik des Wissens tritt die der Arbeit; das Wesen der Freiheit ist Herrschaft. Überwindet Arbeit als Selbsterstellung des Menschen dessen Entfremdung in der Natur, so muß nochmals die geschichtliche Entfremdung der Arbeitsteilung überwunden werden: zur Herrschaft *des* Menschen als gemeinsamem Sieg und überindividuellem, überpersonalem Glück.

3. Warum kommt es hier überall zur Aufhebung des eigentlichen Personbegriffs? Ist der Grund darin zu suchen, daß Freiheit durchgängig als Überwindung von Entfremdung gedacht wird? Daß die Entfremdungserfahrung vielleicht nicht ursprünglich zur Personerfahrung gehöre, weist M. M. ab; vielmehr werde sie falsch gedeutet. So kommt er schließlich auf die ihm wichtigste Freiheits-Erfahrung zu sprechen: die Erfahrung und Deutung von Werk. Darin gehe es statt um die Endutopie einer restlosen Aufhebung von Entfremdung um bleibende Geschichtlichkeit als gelebte Gegensatzstruktur der Person.

Ausgangspunkt ist die Selbsterfahrung des Menschen als Vollzieher seiner Akte: von Erkennen, Lieben, Tun, Verehren ... Diese Akte sind intentional, gerichtet auf ihre konkreten produktiven Korrelate: Wissenschaft, Recht, Kunst, Religion. Der Mensch steht im Übergang zum Werk: $\acute{\epsilon}\nu\text{-}\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. Als solche ist der Geist weder subjektiv noch objektiv, sondern Subjekt-Objekt-Einheit. Damit auch über dem Gegensatz von „geistreicher“ Subjek-

⁸ Es bleibt bei diesem Acht-Zeilen-Absatz; auf mögliche Deutungen des weiteren Denkwegs Fichtes geht weder diese Abhandlung ein noch anderwärts das Buch.

tivität und „totem“ dinghaftem Produkt. Vor allem ist die Werk-Leistung (in Tradition und Austausch) als Gemeinschaftsarbeit überindividuell. Im Werkgeschehen „hat jeder seine Funktion“ (113).

Dazu möchte ich wieder einen vollständigen Satz zitieren, um auch das M. M. eigene Pathos in diesem Punkt zu vermitteln (ebd): „Die erste Etappe der Selbstverwirklichung des Menschen ist seine Hingabe ans Werk, seine Hineingabe in es, die freiwillige Entfremdung als Bedingung der Gestaltwerdung und Gestaltwirklichkeit sonst gestaltloser Subjektivität, der Ausgang vom subjektiv-individuellen Geist in das Reich gemeinsamer, gültiger und geglückter objektiver Werke.“

Doch ist das die erste Etappe; dem „aufsaugenden“ Werk (dem Hegel-Wort vom Wahrheits-Ganzen) stellt M. M. (mit Søren Kierkegaards „Gegenwort“ von der Subjektivität als Wahrheit) die „Einsamkeit der freien unvertauschbaren Aneignung“ des Werks gegenüber. Nur darin ist das Werk – und die Einheit der Werke – da, wie andererseits nur in dessen und deren Da-sein Person sie selbst ist.

Damit erreichen wir die Bestimmung (auch sie sei wörtlich zitiert – 114): „Person ist das Ereignis der Gegenwart des Ganzen im endlich einzelnen, welches dadurch in seiner Einzelheit unendlich bedeutsam und damit endlich *und* absolut wird; in diesem Sinne ist Person *Da-sein*.“

Die erwogene Gegensatz-Einheit des Personalen wird hier doppelt erfahren. Werke antworten konkret auf eine Nötigung, wie wir als Freiheitswesen selbst nicht einfach da, sondern uns aufgegeben sind. „An ihnen selbst geschichtlich“, sind sie „gültige Antwort auf unbedingte Herausforderung.“ Als jeweilige – wenn es glückt, als jeweils beste – Antwort. Aber niemals als die Antwort ein für allemal; nie so, daß die Geschichte sich an irgendeinem Punkt in eine vollkommene Werkwelt aufheben könnte. Derart sind der Freiheit und ihrer Erfüllung in Aus- wie Eingang („Diastole und Systole“ 111) unaufhebbar Endlichkeit, Bedingtheit, handfeste Geschichtlichkeit eingeschrieben.

Kern der Werkerfahrung ist so die Erfahrung, daß wir unbedingt zu sein haben, wobei M. M. das „unbedingt“ doppelt versteht: *formaliter* haben wir einfach, ohne Wenn und Aber uns zu übernehmen; *materialiter* verlangt es die konkrete Übernahme von Verantwortung für unsere Welt. In dieser unaufhebbar geschichtlichen Verbindung von Unbedingtheit und Bedingtheit aber haben wir – so M. M. – das philosophisch Gesuchte gefunden: eine Analogie zur religiös-heilsgeschichtlichen Personenerfahrung, die zugleich doch nicht bloß deren Säkularisierung wäre. Er zitiert Leopold Rankes Wort von der Gott-Unmittelbarkeit jeder Epoche und Johann Gustav Droysens Kennzeichnung der Geschichte als „Theophanie“⁹.

Von hier aus blickt nun M. M. auf den Beginn des durchmessenen Denk-

⁹ Siehe dazu auch (mit Anfragen) J. Splett, Die theologische Dimension der Geschichte, in: ZkTh 100 (1978) 302–317.

wegs zurück: beim Person-Entzug in einer funktionsbestimmten Arbeitsgesellschaft¹⁰. In einer solchen Zivilisation sind Verinnerlichung und Heimholung der Werke, die „allein die Wirklichkeit der Freiheit und die Wirklichkeit der Person“ bedeuten (117), unnötig, ja störend. Die „reditio completa“ der Einzelnen ist überflüssig geworden.

Wissen besagt nur noch (Max Scheler) „Herrschaftswissen“, so daß alle anderen Wissensweisen als Nichtwissen erscheinen [siehe die Redensart „Glauben heißt nicht wissen“]. Welt ist nicht länger eine von Wert- und Rangdifferenzen, sondern reiner Interdependenz-Zusammenhang. Damit wird drittens Bildung unmöglich und durch Ausbildung zu ersetzen¹¹. Als vierten Punkt nennt M. M. das Erliegen des Amtes aufgrund des Ausfalls von „Repräsentation“. Darin sei das von Marx geforderte Absterben des Staates bereits im Gange. „Nur, was weiterhin auch gerade in ‚christlichen Kreisen‘ nicht gesehen wird: mit dem Absterben des Staates stirbt auch die Person“ (120).

Setzt diese zeit-diagnostische Situierung die systematischen Ausführungen zu bloß historischen Reminiszenzen herab? Demgegenüber klingt schon im Titel der Vorlesung ihre These an, daß der Mensch auch im Zeitalter des Funktionärs Person bleibt – und vielleicht sogar ein neues Bewußtsein dessen gewinnt. M. M. nennt zwei „Anzeichen der Erfahrung neuer Personwirklichkeit“:

Einmal die Einsamkeitserfahrung des heutigen Menschen mit ihrem Schmerz. Gebe es auch die „gefüllte Einsamkeit als Pol realer Gemeinsamkeit“ nicht mehr, so sei sie doch in der Entbehrung ihrer da.

Dann das Entstehen neuer Gemeinsamkeit in den Wissenschaften trotz weitergehender Spezialisierung: einer Gemeinsamkeit der Ehrfurcht vor der wieder erfahrenen Unverfügbarkeit des Ganzen. „Auch die Gegenwart des Geheimnisses als Erscheinung des Nichterkennbaren ist für uns *Wahrheit*“ (122).

So ist für M. M. Person „ein *Fragwürdiges* geworden“. Fragwürdig, weil ihr Gelingen nicht feststellbar ist, und weil sie nicht mehr die „Entsprechung“ auf die absolute Forderung“ leisten kann, sei es „kraft der Freiheit des Willens, sei es mit Hilfe der Gnade“ (122f.). Gerade aber weil es uns versagt ist, Abgrund und Geheimnis der Freiheit in den Geist als Grund und Notwendigkeit aufzuheben, „sind wir vermutlich der Wirklichkeit der Person [heute] näher als manche Epoche der abendländischen Denkgeschichte“ (123): indem wir sie sehen – so die Schlußworte des Textes – „als unlösbar-dialogische Einheit, die unablässig auf das alles durchwaltende Geheimnis als ihre unaufhebbare Mitte verweist.“

¹⁰ Seither war von „postindustrieller Gesellschaft“ (D. Bell 1973), „Risikogesellschaft“ (U. Beck 1986), „Erlebnisgesellschaft“ (G. Schulze 1992) und „Multioptionsgesellschaft“ (P. Ross 1994) zu lesen; doch wohl ohne Unterschied für den Kern der Diagnose – zumal damit die Arbeit – bis hin zur „Beziehungsarbeit“ – nicht verabschiedet worden ist.

¹¹ Siehe J. Splett, Lernziel Menschlichkeit, Frankfurt/M. 1981, Kap. 5: Bildung als Dienst.

II. Anspruch und Entsprechung

So vor einer Generation der unvergessene Lehrer in München. Was wir von ihm vor allem gelernt haben, war, daß man einen Lehrer durch Denken ehrt – vielleicht auch ein wenig, ihn durch Denken zu ehren? Jedenfalls sei dies nach der relecture jetzt versucht. Worum es mir dabei zu tun ist, zeigt die Überschrift an: dem Anspruch zu entsprechen.

1. Den Denkanstoß hierfür könnten verschiedene Anstößigkeiten geben. Ich wähle schlicht einen der letztzitierten Sätze: mit dem Absterben des Staates sterbe auch die Person; denn in der Tat gehöre ich zu jenen „christlichen Kreisen“, die das anders sehen. Könnte man nicht schon aristotelisch bemerken, daß der Mensch grundlegender als ein ζῶον πολιτικόν ein ζῶον συνδυαστικόν¹² ist?

In der Du-Begegnung aber geht mit besonderer Klarheit eine Dimension auf, die meines Erachtens Person ungleich schärfer bestimmt als das Werk, nämlich als Dimension der Dimensionen die des sittlichen Anspruchs. Und damit kommt, um es gleich zu sagen, ein Name ins Spiel, den ich zu meinem Erstaunen auch im namenreichen Gespräch Max Müllers mit Wilhelm Vossenkuhl vermißt habe: der von Emmanuel Levinas¹³.

Die „philosophischen Grundlagen der Politik“ hat M. M. „immer wieder gedacht“ (AV 300); doch von der Ethik ist nur abfällig als „einer gelehrten und lernbaren“ die Rede (AV 278). Daß sie bei M. M. „gleichsam untergegangen [ist] in einer philosophischen Anthropologie und anthropologischen Geschichtsphilosophie“ (ebd.), gehört vielleicht doch zu jenen Dingen in seinem Verhältnis zu Martin Heidegger, über die man – auch nach dankenswerten Klärungen hierzu in jenem Zwei-Tage-Gespräch – geteilter Auffassung sein darf. Gibt es nicht eigens zu denken – gerade auch unter dem Stichwort ‚Person‘ –, daß bei Hegel (von der Stufung innerhalb des „absoluten Geistes“ jetzt ganz abgesehen) die Ethik bereits innerhalb des „objektiven Geistes“ abgehandelt wird?

Vom „unbedingten Anspruch“ war die Rede. Aber mir scheinen hier Differenzierungen nötig. Unbedingt ist nicht jeder geschichtliche Anspruch an uns (101); unbedingt gefordert ist nicht mein Sein, sondern mein Gut-sein, mein Entsprechen. Und hier wiederum nicht ein jedes, sondern strengen Sinnes nur das sittliche. Rilke empfiehlt dem jungen Franz Xaver Kappus bezüglich des Dichterberufs, sich zu prüfen, ob er sterben müsse, wenn es

¹² Pol 1253 a 7f.; NE 1162 a 17f.

¹³ M. Müller, Auseinandersetzung als Versöhnung. πόλεμος και ειρήνη. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie. Hrsg. von Wilhelm Vossenkuhl, Berlin 1994 (= AV; dazu meine Rezension in: ThPh 70 [1995] 446–448). – Dank der Freundlichkeit von Herrn Dr. A. Bösl, Freiburg, kann ich ergänzen, daß in der (unveröffentlichten) Fortsetzung des Gesprächs – wo es, persönlicher, vor allem um die Schüler ging – der Name doch fällt, sogar mit Bezug auf die noch ungelöste Aufgabe eines adäquaten Denkens von Person. (Das Heideggersche Seins-Geheiß sei mit dem ethischen Anspruch zu vereinen; doch bleibe der Anspruch durch den Anderen ohne die Werk-Gestalt leer.)

ihm „versagt würde zu schreiben“¹⁴. Worum es hier geht, sind Werk-Notwendigkeit und -Unbeliebigkeit, aber nicht Unbedingtheit.

Darum genügt es auch nicht, im allgemeinen davon zu sprechen, daß der Mensch dem ungeheuren Anspruch nie genüge (102). Auch und gerade zum Thema Schuld verlangt Gewissenhaftigkeit, zwischen Existenzial-Schuld, unumgänglichem, mitunter „tragischem“ Einander-schuldig-Bleiben, und kontingenter sittlicher Schuld zu unterscheiden – so sehr wir Menschen dies konkret stets nur in Grenzen und unter Vorbehalt können. (So ist auch der Tod nicht darum furchtbar, weil er uns die Möglichkeit raubt, unser Versagen einzuholen und wiedergutzumachen – 102. Die haben wir nie. Wenn überhaupt, vermag dies einzig Vergebung. Furchtbar ist darum der Tod der Opfer. Doch auch wenn sie leben, welche Erneuerungskraft hat deren Verzeihen?¹⁵)

Unbedingtheit aber sagt auch immer: Ausnahmslosigkeit. Darum würde ich gern schon den „ahistorischen Moralismus des Neukantianismus“ gegen Programme eudaimonistischer Überwindung (AV 279) verteidigen, vorbehaltlos jedenfalls aber den „kategorischen Imperativ“. Der sagt nämlich nicht: „Du mußt so handeln und nicht anders, gleichgültig was dabei herauskommt ...“, obwohl wir tatsächlich „nicht rechnen“ sollen¹⁶. Er spricht kein Müssen aus (= Nicht-anders-Können), sondern ein Sollen (= Nicht-anders-Dürfen), und dies so grundsätzlich wie allgemein: Niemals darf eine Person nur als Mittel gebraucht werden. (Er gilt nicht unbedingt, weil allgemein, sondern umgekehrt allgemein, weil strikt.)

So kann es auch nicht darum gehen, ihm einen historischen Imperativ „gegenüberzusetzen“ (AP 112). In der Tat hat man sich sagen zu lassen (ebd.): „Tu das, was kein anderer tun kann und was du in der Gemeinschaft als gerade deine jetzige Aufgabe übernehmen kannst!“ Und dieser zweite historische Imperativ läßt sich nicht einfach aus dem kategorischen gewinnen. Darum ist – unbestreitbar – der kategorische Imperativ keine hinreichende Vorgabe humanen Handelns. Doch ebenso unbestreitbar ist er eine notwendige Bedingung, unabdingbar. Der historische Imperativ hat sich an ihm zu messen, ungeachtet des Hegelschen Hohns über moralische Fragen an Politik und Geschichte. Wenn ihn das die Schrecken der Französischen Revolution nicht gelehrt haben, dann doch hoffentlich uns die Grauenhaftigkeiten unseres Jahrhunderts.

Der Samariter auf dem Weg hinab nach Jericho folgt selbstverständlich beiden Imperativen; und die bilden keinen Gegensatz (darum auch keine Gegensatz-Einheit): er tut, was jetzt nur er tun kann – weil niemand anderer da ist; – und er tut, was jeder andere in diesem Fall zu tun hätte.

¹⁴ R. M. Rilke, Briefe, Wiesbaden 1950, 46 (erster der „Briefe an einen jungen Dichter“, vom 17. Febr. 1903).

¹⁵ Vgl. meinen Artikel *Schuld*, in: HPhG, sodann als Kap. 4 in: Konturen der Freiheit, Frankfurt/M. ²1981.

¹⁶ M. Müller, Philosophische Anthropologie (hrsg. von Wilhelm Vossenkuhl), Freiburg/München 1974, 162 (= PA).

2. Der historische Imperativ hat seinen Wesens-Ort offenbar im Kultur-Werk, also gerade in jenem Bereich, für den im Sinn der früheren Unterscheidung wohl eher als ‚Person‘ der Begriff ‚Persönlichkeit‘ einschlägig wäre. Das erlaubt mir, meine Anfrage an M. M. auf den Punkt zu bringen: Bildet wirklich die von ihm ins Zentrum gerückte Werkerfahrung die Kern-erfahrung von Person?

Auch im Vorgriff auf den dritten Teil unserer Überlegung möchte ich zunächst die Leistungs-Einstellung dieser Sicht problematisieren. Ich erlaube mir, an einen Satz Hans Blumenbergs zu erinnern: „Für den Menschen wäre es besser, nicht geboren zu sein; dadurch, daß er Kultur zu schaffen vermag, rechtfertigt er, daß er faktisch dennoch geboren ist.“¹⁷ Was sollen die tun, die keine Kulturleistungen zu schaffen vermögen? Und was hält man aus der Werk-Perspektive einem so inhumanen Diktum entgegen? Mag die unverwechselbare Einmaligkeit, die Einzig(artig)keit des historischen Beitrags den Rang eines Volkes und einer geschichtlichen Persönlichkeit bestimmen (103); sie begründet nicht Würde von Person. Auch die „Gegenwart des Ganzen im endlich einzelnen“ nicht (114). Und selbst wenn wir M. M.s Hinweis auf den „unbedingten Anspruch“ im jetzt präzisierten Sinne lesen, so vollzieht sich nicht erst in dem „endlichen Versuch des Entsprechens diesem gegenüber“ die Mensch- und „Personwerdung, Geburt der Person“ (102).

Allerdings gibt es Person nie rein punktuell „kernhaft“, ohne jegliche persönliche Entfaltung – so wie es keine Haltung und Gesinnung gibt ohne Selbstrealisierung im Werk. Darauf macht M. M. rechtens aufmerksam, und es gehört zu ihm, dies mit Nachdruck zu akzentuieren – gegenüber reinen Theoretikern und erst recht utopistischen Ideologen. Gleichwohl darf man fragen, ob er dem metaphysischen Geist-Konzept und Humboldtschen Persönlichkeits-Idealen nicht doch stärker verbunden war, als er selbst in seiner Kontrovers-Situation wahrnahm.

„Lieben ist *etwas* lieben, Verehren ist *etwas* verehren“ (111). In der Tat (obwohl ich lieber ‚jemanden‘ läse); doch eben darum ist m. E. das „Intendierte der Intention“ *nicht* erstlich „das in ihr Geleistete“, sondern das/der, dem dieses wie sie selber gilt. Wie gern würde ich das mit ihm persönlich erörtern: die Differenz zwischen Liebe samt deren Ausdruck und der Arbeit an einem Liebesgedicht – welches im übrigen dann sehr wohl der Geliebten als Geschenk überreicht werden kann.

Erneut drängt sich mir eine Parallele zum Idealismus auf, von dem M. M. sich absetzt. Hegel erklärt einmal die Trinitätslehre durch eben diese Inversion der Intentionalität¹⁸. Bei einer Liebe, die mehr als tierische Empfindung sein soll, – schreibt er zunächst, ganz im Sinn derer, die gegen ihn die

¹⁷ Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979, 659 (dort als Nietzsche-Referat).

¹⁸ J. Splett, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (Dissertation bei M. M., 1964), Freiburg/München 1965, 1984, 149. Die Stelle, dort nach *Lasson* ausgewiesen: Ges. Werke 17 (Vorlesungsmanuskripte I), Hamburg 1987, 222; vorher (leicht abweichend): Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3 (W. Jaeschke), Hamburg 1984, 17.

Andersheit verteidigen – liege die Wahrheit in der Unterschiedenheit: „wahrhafter Unterschied gesetzt der Unterschiedenen – so ihre Einheit *Geist*. Anschauung dieser Einheit – z. B. Dichter, der seine Liebe besingt – nicht nur liebt, – sondern sie *sich zum Gegenstande macht* – diß Geist – die Liebe wissen, – sich in der Liebe –“

Demgemäß die Notiz schon des Dozenten zu Jena: „Verständlich für den Begriff Gottes als des Allebens wäre der Ausdruck *Liebe*, aber *Geist* ist tiefer.“¹⁹

Mit anderen Worten: wie „dialogisch“ ist das Werker-Werk-Verhältnis? Wie dialogisch der „Symbolos“²⁰ des Ganzen in die endliche Gestalt? Wird hier der Wortgebrauch nicht recht weit und diskutabel analog? – Sprache kümmere sich (ein Novalis-Zitat Heideggers) „bloß um sich selbst“ (588). Unter seinem Leitgedanken *Geschichte* bedenkt M. M. deren Wort-Ereignis als „Mitte“ im Durchgang“ von „Inkarnation“ und „Partizipation“ (588–590). „In einer rein subjektiven Terminologie“ würde sich dies als einforderndes Angebot darstellen (589). Inwiefern wäre das – Frage eins – bloß und „rein subjektiv“? Sodann wird – zweitens – die Forderung wiederum nur (in Abwehr zeitloser Werte) als die „Chance“ einer einmaligen Möglichkeit von Weltgestalt(ung) beschrieben. Und werk-perspektivisch gilt in der Tat, daß die „unsägliche Stelle“²¹ des Umschlags zwischen Unbeholfenheit und Routine ihre eigene Rechtfertigung bedeutet: „... alles vorher ist Gestammel und alles nachher ist Geschwätz“ (595).

Doch schon innerhalb dieser Sicht meldet sich eine Frage, die ausgerechnet ein so „anti-dialogisch“ werk-bewußter Poet(ologe) gestellt hat wie Gottfried Benn²²: „Wenn etwas fertig ist, muß es vollendet sein – allerdings: was dann?“²³

Entschieden bestehe ich darauf: Ein Wort wird zu *jemand* gesagt. Und ob es einmalig sei oder verwechselbar gewöhnlich – sogar ob Gestammel oder Geschwätz, ist sekundär gegenüber der Frage, ob es dem Gegenüber und der gemeinsamen Lage entspricht²⁴.

3. Sekundär auch schon darum, weil ich schließlich nicht bloß die Werk-

¹⁹ J. Hoffmeister, Dokumente zu Hegels Entwicklung, Stuttgart 1936, 304, am Anfang der Skizze *Vom göttlichen Dreieck* (für Paralleltexte siehe Splett a. a. O., Anm. 60); dazu (Sämtl. Werke [H. Glockner] 16, 12: „... wer das denkt, was die Andern nur sind, ist ihre Macht.“

²⁰ 556, nach: M. Müller, Symbolos, München 1967.

²¹ M. M. bezieht sich auf die fünfte der *Duineser Elegien* R. M. Rilkes (Sämtl. Werke, Frankfurt/M. 1955, I 704) zu den übenden Gauklern: „Und plötzlich in diesem mühsamen Nirgends, plötzlich / die unsägliche Stelle, wo sich das reine Zuwenig / unbegreiflich verwandelt –, umspringt / in jenes leere Zuviel ...“

²² Über Altern als Problem für Künstler, Ges. Werke in zwei Bänden, Wiesbaden 1968, I 1140.

²³ Wie in einer Antwort darauf hat Paul Celan an Hans Bender geschrieben: „Ich sehe keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Händedruck und Gedicht“ (Ges. Werke, Frankfurt/M. 1983, III 177). Das Gedicht sei zwar einsam, sagt er in der Büchnerpreis-Rede, doch es brauche ein Gegenüber. „Es sucht es auf, es spricht sich ihm zu“ (198).

²⁴ In der Büchner-Preis-Rede führt Celan (nach W. Benjamin) ein Wort von A. Malebranche an (III 198), das ebenso deutlich die Werk-Perspektive hinter sich läßt: „Aufmerksamkeit ist das natürliche Gebet der Seele.“

Perspektive, sondern die der Intentionalität überhaupt zu verlassen vorschläge – im Dienst eines strengeren Denkens von „Person und Funktion“. Dazu jetzt nur – in abkürzendem Verfahren – der Hinweis auf den Beitrag von E. Levinas²⁵.

Ihm zufolge wird uns keine „Chance“ zur Werk-Gestaltung geboten, sondern unversehens finde ich mich in Beschlag genommen. Der Notschrei im Blick, der mich trifft, tut mir Gewalt an. Nicht ich soll irgend etwas ergreifen, und sei es den Schopf des Gottes Kairos²⁶. Vielmehr bin ich ergriffen – und zwar nicht erst jetzt, sondern – wie ich erschreckt, beschämt entdecke – schon längst. Das Ich entdeckt – und nochmals nein: – je ich entdecke mich als Leibbürgen, Geisel, ja als „besessen“²⁷.

Levinas selbst stellt die Frage, die sich uns aufdrängt (HA 74): „Sich der Verantwortung nicht entziehen können, ist das nicht Knechtschaft?“ Es ist dies nicht. Denn wo wäre hier ein knechtender Herr und ihm gegenüber ein zu knechtender oder geknechteter Knecht?

Was hier herrscht, ist das Gute. Es wurde – erstens – nicht gewählt, weil es dazu gar keine Zeit und Distanz gab; es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt: immer schon, also derart, daß zu keiner Zeit das Ich erst noch hätte „geknechtet“ werden müssen. Wir kennen ähnliches bei den Naturbedingtheiten der Existenz.

Doch fehlt hier – zweitens – der Abstand in anderer Weise als dort. Solche Determinationen (Räumlichkeit oder Geschichtlichkeit beispielsweise) liegen, als Seins-Bedingungen endlichen Daseins, durchaus jenseits von Freiheit und Knechtschaft. Man denke etwa an I. Kants Beispiel von der Luft als Vorbedingung für den Flug der Taube²⁸. Daß der Vogel wie der Schwerkraft dem Luft-Widerstand „unterworfen“ ist, kann nicht als Knechtschaft gelten, wäre anders Fliegen doch unmöglich. Dem Guten aber sieht sich das Subjekt nicht bloß tatsächlich unterworfen; es ist vom Guten derart „ergriffen“, daß es sich darin zugleich als *erwählt* und im Gehorsam als (von sich) befreit erfährt. „Der Gehorchende findet, diesseits des Unterworfenwerdens, seine Integrität wieder. Die undeklinierbare [=unabschiebbar meine]²⁹ und dennoch nie in voller Freiheit angenommene Verantwortung – ist gut“ (HA 75).

Nie in voller Freiheit angenommen ist sie – weil Freiheit erst unter ihrem Anspruch erwacht; gut ist sie – weil a) nur und erst sie die Freiheit erweckt und weil b) sie die Freiheit zum einleuchtend Guten erweckt, darum (nicht

²⁵ Siehe meine Skizze *Gotteserfahrung im Gesicht des anderen?*, in: P. Reifenberg (Hrsg.), *Gott – das bleibende Geheimnis* (FS W. Seidel), Würzburg 1996, 151–172 (Erstfassung in: *MthZ* 45 [1994] 49–62).

²⁶ *Symbolos* (Anm. 20), 7.

²⁷ Humanismus des anderen Menschen (*L. Wenzler*), Hamburg 1989, 72, 79 (= HA). Zur „Besessenheit“ („Geisel“ heißt lateinisch *obses*) siehe den Index von *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (*Th. Wiemer*), Freiburg/München 1992 (= AQ).

²⁸ Kritik der reinen Vernunft, B 8f.

²⁹ Im Französischen hat das Wort außer der grammatischen Bedeutung die juristische der Unabweisbarkeit.

bloß zur Tat, sondern) zur Bejahung des gebotenen Guten. Wenn wir nein sagen wollen, bringt uns das nicht bloß in Widerspruch zum erweckenden Anspruch, sondern zugleich stets auch in Widerspruch zu uns selbst (zu unserem „besseren Ich“), zu unserem je schon gesprochenen Ja gegenüber dem (selbstgerechtfertigten) Anspruch.

Diese Anrede weckt mich zu meinem unersetzlichen Da-sein als (nicht [ein] Ich, sondern) ich. Ich bin ge- und erwählt: „bei meinem Namen gerufen“. Nicht, als hätte ich den schon vorher gehabt, um bei ihm gerufen werden zu können. Vorher gab es ihn so wenig wie mich. Darum kann hier „vielleicht“, notiert der Philosoph behutsam, „von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden“ (HA 78 f.), angesichts eben dieser „Passivität, die auch noch die Rezeptivität ausschließt“; einer „Passivität, passiver als alle Passivität“ (AQ 51).

Hiermit stehen wir wirklich im Zentrum personaler Erfahrung, in der Freiheits-Perspektive auf den selben Punkt zielend, wie ihn christlich-metaphysisch der Aquinate im Blick gehabt hat³⁰; nur daß es jetzt weniger um das Vorweg-enthalten von Geist und Sinn in der *anima* geht als vielmehr um das Vorweg- und Je-schon-persönlich-Gemeint-sein eines jeden Einzelnen.

Damit ist dann auch Schöpfung nicht zuerst vom Werk-Gedanken her zu fassen, sondern – mit Romano Guardini – als ein Wort-Geschehen, und zwar (statt als poetische Autorschaft) als Anruf an Person, in einem „Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet“³¹.

Das klingt manchem vielleicht zu „unphilosophisch religiös“ (auch Levinas hat die *creatio* ja nur in der Fußnote angesprochen, und nicht von ungefähr suchte M. M. über ein offenbarungs-verpflichtetes Reden von Person hinaus nach einem nur offenbarungs-analogen). Ausführlich läßt sich das jetzt nicht erörtern; doch gebe ich dazu dreierlei zu bedenken:

a) Tatsächlich verdankt der Person-Begriff sich nicht nur faktisch-historisch dem biblisch-christlichen Denken; es läßt sich zeigen, daß er prinzipiell an den Schöpfungsgedanken und den eines personalen und ungenötigten Schöpfers geknüpft ist³².

b) Woher auch immer gewonnen, nimmt ihn heute jeder Diskutant für sich in Anspruch. Warum aber nicht nach seinen Möglichkeitsbedingungen fragen? Wer oder was hätte Philosophen darauf zu verpflichten, sich – *anti*-theologisch – auf Immanenz zu bornieren und äußerstenfalls nach „Religiosität“ zu bedenken, doch auf jeden Fall die Gottesfrage zuzuspüren?³³

³⁰ Vgl. M. M., Einleitung zu: Thomas von Aquin, Gott und seine Schöpfung. Texte, Freiburg 1963, 23.

³¹ Welt und Person, Würzburg ²1940, 114. J. Splett, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 (1979) 80–93. 86ff.

³² Siehe außer Anm. 30 u. 31: J. Splett, Gotteserfahrung im Denken, Freiburg/München ⁴1995, bes. Kap. 4 und 7.

³³ Zur mißverständnisesättigten Diskussion um eine „christliche Philosophie“ (vgl. auch AV 126–129, 242f., 250–253 – M. Heideggers „Ambiguität“ beiseite gelassen) siehe: J. Splett, Freiheits-Erfahrung, Frankfurt/M. 1986, Kap. 2; Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Kap. 2 u. 3.

c) Auch ohne Rückgriff auf Offenbarung läßt sich erweisen, daß jeder Versuch, gerade die Gewissenserfahrung a-theistisch zu erklären, darauf hinausläuft, das Gesamtphänomen in seiner Spannungs-Einheit von Unbedingtheit und Einsichtigkeit reduktionistisch „weg-zu-erklären“³⁴. Mit welchen Folgen für den philosophischen Disput?

Der Preis, den eine derartige Selbstbeschränkung zahlt, wird besonders augenfällig angesichts der Frage, der wir uns im dritten Schritt stellen wollen: der Frage „Mensch und Person“. Hatte M. M. gegen das Verblässen von „Persönlichkeit“ auf die Person in Dienst- und Werk-Funktion verwiesen, so will man heute Menschen gerade im Blick auf ihre Funktions(un)tüchtigkeit das Person-sein zu- bzw. aberkennen. Das gibt der Rückfrage zum Stellenwert der Werk-Kategorie auf neue Weise und praktisch-konkret Gewicht³⁵.

III. Person auch ohne „Funktion“?

Wer sich im Gewissen – so unbedingt wie überzeugend – beansprucht erfährt, weiß sich aus solcher Verpflichtung berechtigt, in seinem Gehorsam seinerseits unbedingt respektiert und geachtet zu werden. Wie aber steht es mit Menschen, die diesen Anspruch noch nicht, nicht mehr oder vielleicht gar nie erfahren: Babys, verwirrte Alte, seelisch schwer Gestörte, geistig Kranke und Behinderte?

1. Einem extremen Aktualismus läßt sich sofort widersprechen. Demnach wäre bereits der Schlafende oder Besinnungslose kein Gewissens-Subjekt, also nicht Person. Nicht so leicht hat der Verteidiger der Menschenwürde es im Blick sowohl auf das noch nicht seiner bewußte Kind als auch auf geistig schwer Behinderte und seelisch Kranke.

Über die Rechte von Ungeborenen bzw. unsere Pflichten ihnen gegenüber ist mir hier wiederum nur ein dreifacher Denkanstoß möglich:

a) Natur- wie humanwissenschaftlich betrachtet, haben wir es mit einem Individuum zu tun, das seine Anlagen ohne Stufen oder gar Brüche in einem einzigen großen Entwicklungsbogen entfaltet – so sehr sich gerade bzgl. der Abhängigkeit von der Mutter markante Zäsuren angeben lassen, am einschneidendsten wohl die Geburt. Die Kontinuität dieses Werdeprozesses wird besonders eindrucksvoll durch die pränatale Psychologie dokumentiert³⁶.

³⁴ Siehe *J. Splett*, Spiel-Ernst, Frankfurt/M. 1993, Kap. 2; Denken vor Gott, Kap. 6 (J. H. Newman).

³⁵ Gestattet die sich (in jedem Sinn) verschärfende Diskussion, das Thema hier nur als III. Punkt zu behandeln? – Einerseits scheint es mir im Sinn von M. M., den geschichtlichen Ort des jetzigen Disputs mit ihm zu thematisieren (er bezöge sich sicher darauf); andererseits würde Verf. in einer (vielleicht nachgereichten) ausführlicheren Abhandlung eben die nun skizzierte Argumentation entfalten.

³⁶ Siehe etwa *L. Janus*, Wie die Seele entsteht, Hamburg 1991. – Auf die Frage nach dem Menschsein des Fötus sind eben nicht die „drei Antworten zugleich wahr: 1. Er ist, von der Anlage her betrachtet, Mensch. 2. Er ist, von der Endform her betrachtet, nicht Mensch. 3. Er nähert

b) Was innerhalb dieses Werdens nun den Aufgang des Selbstbewußtseins aus dem Bewußtsein betrifft, wird Robert Spaemann nicht müde, an die Tatsache zu erinnern, „daß es zum Selbstbewußtsein eines Menschen niemals kommt, wenn man dem Menschen nicht bereits zuvor als einem Du begegnet, mit ihm als Person umgegangen ist. Selbstbewußtsein ist Folge des Personseins, nicht dessen Ursprung. Würden wir die Menschenwürde nicht achten, ehe ein menschliches Wesen sie einzufordern im Stande ist, so würde kein Mensch je in den Stand kommen, sie einfordern zu können.“³⁷

Es ist darum keineswegs „biologistisch“, das menschliche Leben mit dem Zeugungsvorgang beginnen zu sehen. (Wobei jetzt nicht dessen Erstreckung diskutiert werden soll. Besonders die Möglichkeit der Keim-Teilung wirft Fragen auf, da Person von ihrem Wesen her unteilbar ist; doch bleibt es dabei: „Es gibt keinen gleitenden Übergang von ‚etwas‘ zu ‚jemandem‘. Nur weil wir mit Menschen immer und von Anfang an nicht als mit etwas, sondern als mit jemandem umgehen, entwickeln die meisten von ihnen die Eigenschaften, die diesen Umgang im nachhinein rechtfertigen.“³⁸) Ich halte es für unververtretbar, wenn Theologen erklären: „Menschliches Leben ist nur dann menschliches Leben, wenn und insofern es angenommenes menschliches Leben ist.“³⁹ Dies jedenfalls, solange sie die Annahme durch Menschen meinen.

Oder genauer: den Wortlaut als solchen kann man vertreten – als Appell zur Annahme des Lebens, zur Achtung der Würde, also als Aufruf zum Menschsein in normativem Verständnis: in Menschlichkeit. Aber wird er als Gegenaussage zu einer „biologistischen“ Lebenssicht formuliert, öffnet er jeder Unmenschlichkeit Tür und Tor. Nähmen wir nämlich bestimmte Menschen nicht – oder nicht im Vollsinn – als solche, dann wären sie damit auch keine – und so wir Verächter ihrer Rechte ipso facto unserer Pflichten gegen sie ledig.

c) Geist und Freiheit kennen zudem eine Zeitlichkeit eigener Art, die sich der gewohnten linearen Außenperspektive entzieht. Vielleicht hilft ein Anschauungs-Beispiel⁴⁰. Wann mag ein Kind zum ersten Mal seine Mutter erkennen? Wenn es sie erstmals wiedererkennt (denn jedes Erkennen bedeutet Identifizieren). In dieser „heutigen“ Erst-Erkenntnis jedoch erkennt

sich, vom realen Prozeß des Wachsens her betrachtet, kontinuierlich dem Menschsein an.“ *H. Sauer* (Geburt und Phantasie, Basel 1995, 66), der die christliche Antwort eine Lösung der Ungeduld nennt, die die „Spannung des Werdens nicht aushalte“, hätte seinerseits die Frage zu beantworten, was/wer hier wird.

³⁷ Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre. Mit einem Kommentar von *Robert Spaemann*, Freiburg 1987, 85.

³⁸ *R. Spaemann*, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 1996, 258.

³⁹ *E. Jüngel, E. Käsemann, J. Moltmann, D. Rössler*, Annahme oder Abtreibung, in: *E. Wilkens*, (Hrsg.), § 218. Dokumente und Meinungen zur Frage des Schwangerschaftsabbruchs, Gütersloh 1973, 168–173, 171.

⁴⁰ *J. Splett*, Wann beginnt der Mensch – und welche Pflichten haben wir ihm gegenüber? in: *Familienbund der deutschen Katholiken* (Hrsg.), Kinder aus der Retorte? Bonn 1989, 35–55, 40f.

das Kind seine Mutter zugleich als die von gestern: ab heute (erst) kennt es die Mutter seit gestern – und früher. Eine Verhinderung dieses Erkennens, etwa durch Entführung in der letzten Nacht, entzöge ihm deshalb nicht nur Dimensionen der Zukunft, sondern auch seiner bisherigen Vergangenheit.

Darum ist es bereits gemäß a) und b) legitim, zu erklären: „Ich wurde (dort und damals) geboren“, ja sogar: „gezeugt“ – obwohl ich damals noch nicht ein Ich (nicht ich-bewußt) war. Aber diese Erklärung drückt mehr als das Dunkel und die Entzogenheit von Anfang überhaupt aus, darein stets erst nachträglich Licht fällt. Sie aktuiert überdies, was – ganz wörtlich – „Voraussetzung“ meint: Das jetzt Vorausgesetzte wird nicht jetzt gesetzt; es liegt ja – actu – voraus: als Seinsbedingungen wie als das Seiende selbst. Wie eine Brücke zwischen beidem zeigt sich im Organischen der Same: ein Lebewesen „in Potenz“. ⁴¹ Personen als solche indes sind niemals bloß „potentiell“; entweder sind sie (noch) nicht (nicht mehr), oder sie sind wirklich, so sehr sie ihrerseits in Potenz zu personalen Akten stehen.

Aus alledem folgt, daß eine grundsätzliche Ungleichbehandlung von geborenen und ungeborenen Menschen nicht zu rechtfertigen ist (was im übrigen ja – wengleich mit anderen Konsequenzen – auch Peter Singer vertritt).

2. Wie aber, wenn ein Mensch – geboren oder ungeboren – nach unserem Kenntnis-Stand nicht nur jetzt, sondern für länger, lebenslang – oder ab jetzt für den Rest seines Lebens – zur Gewissensverantwortung nur sehr eingeschränkt bzw. gar nicht fähig ist?

Hier ist meines Erachtens die Antwort auf zwei Ebenen zu geben. Einmal immanent in Auseinandersetzung mit Vertretern eines utilitaristischen Naturalismus, sodann im Einbezug der religiösen Dimension.

a) Dem bewußtseinsunfähigen Menschen gleichwohl „Würde“ zuerkennen wäre nach Singer – in Aufnahme einer Wortbildung Richard Ryders – „Speziesismus“. ⁴² Auf diesen Begriff müssen wir kurz grundsätzlich eingehen, um das Problem korrekt zu situieren. Zunächst geht es nämlich um die Sonderstellung des Menschen als solchen und überhaupt. Klärend unterscheidet Gerd Haeffner zwischen diesem proskriptiven (= verurteilenden) und einem rein deskriptiven „Speziesismus“ (89–91). Dieser besteht erst einmal darin, eine besondere Einstellung und Handlungsweise Menschen gegenüber zu fordern. Mit welcher Begründung? Weil wir zusammengehören? Vielleicht sollte man dies nicht gleich als Gruppenegoismus abtun. Menschen sind miteinander verwandt, und diese „biologisch fundierten Näheverhältnisse“ sind auch „von personaler, und das heißt, ethischer Rele-

⁴¹ Beim Menschen ist dies übrigens weder das „Spermium“ noch das befruchtete Ei (es ist sofort Keim).

⁴² P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart 1984, Kap. 3: Gleichheit für Tiere? R. Ryder, *Victims of Science*, London 1975, 16; dies nach: G. Haeffner, *Aufgrund wovon kommt einem Menschen die Würde einer Person zu?* in: P. Ehlen (Hrsg.), *Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten*, München 1994, 79–107, 89; 90: „Speziesismus ist gewissermaßen der Rassismus der Tier-Rasse ‚Mensch‘.“

vanz“.⁴³ Soll es jedoch das einzige Argument sein, heißt es rechtens „gruppenegoistisch“. Und wer sich auf Qualitäten der Spezies ‚homo sapiens sapiens‘ beriefe, machte sich statt der Unmoral schon des naturalistischen Fehlschlusses (vom faktischen *Ist* auf ein *Sollen* – Haeffner 96) schuldig.

Tatsächlich wurde hier die Menschenwürde auch nicht artspezifisch begründet, sondern aus einer bestimmten Seins-Verfassung: dem Beanspruchtheitsein im Gewissen. Faktisch begegnen uns solche Gewissens-Wesen einzig in der Menschen-Spezies. Die Ausbildung dieses Seins erreichen sie nur durch Erziehung und auf der Basis bestimmter (nicht bloß zerebraler) leiblicher Voraussetzungen. Andere Lebewesen haben diese Voraussetzungen grundsätzlich (*per se*) nicht; bei Menschen können sie fallweise fehlen. Doch auch diese sind Menschen. Damit mündet der Umweg wieder in unsere Frage: Sind solche Menschen indes auch Personen?

„Die Trennung zwischen Menschen, die Personen sind, und Menschen, die keine Personen sind, setzt voraus, daß es in den Menschen, die als Personen gelten, eine Ursache für Personalität gibt, die nicht mit der Ursache ihrer Humanität zusammenfällt. Für diese Annahme spricht nichts. Hingegen spricht alles für die gegenteilige Überzeugung, daß die Entfaltung einer Persönlichkeit das normale Entwicklungsziel jener Prozeßabläufe ist, die mit der Verschmelzung der Keimzellen eines Mannes und einer Frau beginnen“ (106f.).

Auch wer aufgrund von Ausfällen jene Grundfähigkeit nicht (gar nicht, noch nicht oder nicht mehr) zu aktuieren vermag, zählt zu der Spezies, welche dieses Vermögen charakterisiert. „Die Idee der Menschenwürde hat also unweigerlich eine speziesistische Konnotation, allerdings nur im deskriptiven Sinn dieses Wortes“ (ebd.). Konkret begegnet die Person-Würde demnach als Menschen-Würde, als die Würde jedes Menschen.

b) Sicher auch unter dem Eindruck der NS-Verbrechen scheint das Argument für Kranke, Behinderte, Alte – noch? – zu tragen. Nicht mehr trägt es bekanntlich für ungeborene Menschen. Hier kommt man m. E. nicht umhin, die religiöse, genauerhin: die theistische Perspektive mit einzubringen – ohne daß ich damit einen „theologischen Positivismus“ vertreten wollte⁴⁴.

Diese Perspektive öffnet sich, wie gesagt, in der Gewissenserfahrung. Zwei Züge kennzeichnen diese: einerseits ihr kategorischer Anspruchscharakter: ein Imperativ („Du sollst!“), der sich nicht auf den *Optativ*-Gehalt von Werten reduzieren läßt („Schön wär’s!“ – was selbst von der Mitmenschlichkeit, wenn allein qua Wert genommen, gilt [vgl. Ps 133]: „Wie

⁴³ *Spaemann* (Anm. 38) 256. Freilich begründen gerade nicht sie jene Pflicht dem Einzelnen gegenüber, die – eher un-, gar „anti-artlich“? – „uns verbietet, diese Person dem Interesse der Spezies zu opfern“ (195f.).

⁴⁴ Der liegt vor, wo man die Ethik und ihr Prinzip (nur) religiös bzw. theologisch begründet. Gegenüber solch zirkulärem Bemühen vertrete ich die Selbstbegründung und -rechtfertigung des sittlichen Anspruchs (Anm. 34). Eine andere Frage ist aber, wie diese Erfahrung verstehen; dies führt in der Gegenrichtung von der Ethik zur Religion.

fein und lieblich ...“)⁴⁵; andererseits das lichthafte Selbstgerechtfertigtsein dieses Anspruchs (er ist eben kein „Über-Ich“-Zwang, nicht autoritär).

Wie sind diese beiden Momente zusammenzudenken? Das gelingt nur – so die These – religionsphilosophisch. Meines Erachtens läßt sich zeigen, daß Gewissenhaftigkeit den „Sitz im Leben“ und den Kern jedes Gotteserweises darstellt (auch und gerade des Anselmianischen; recht verstanden, ist dessen Ausgangspunkt nämlich nicht ein purer Begriff, sondern der reale Befund, daß in begrenzt-bedingten Menschen die Idee des Unbedingten und unbedingtes Betroffensein durch dessen Anspruch begegnet).

Auch dies läßt sich jetzt nicht mit gebotener Sorgfalt behandeln⁴⁶. Erneut müssen zwei Hinweise genügen: Zunächst kann ein kategorischer Anspruch nicht nur einzig *an* Personen ergehen (nicht an Unterpersonales. Darauf ja beruht – statt auf egozentrischem „Speziesismus“ – die „Sonderstellung des Menschen“); ein so unbedingtes Gemeintsein muß vielmehr auch von seinem Woher aus wissentlich-frei intendiert sein: als Anspruch gemeint.

Sodann gebührt ihm eben darum Antwort derart, daß die Angesprochenen nicht bloß untereinander ihm gemäß verfahren, sondern ihm auch in wörtlichem Sinne entsprechen: also auch und zuvor direkt ihm selbst antworten, sich als sie selbst ganz auf ihn selbst beziehen. (So soll ich im Disput nicht bloß den Gegner achten; wir haben beide „der Wahrheit die Ehre zu geben.“.)

Hier herrscht also mitnichten Fremdbestimmung und blinder Gehorsam, ist das Gebotene doch in sich gut; seine Forderung leuchtet ein. Eben diese Verbindung von Einsichtigkeit und Unbedingtheitserfahrung von Anspruch und „Licht“, „nimmt den Charakter des rein Faktischen und nicht weiter Begreifbaren an, sobald man unterstellt: non est Deus.“⁴⁷ Entweder muß man dann den Anspruchs-Charakter bestreiten: im Rationalismus, der höchstens Irrtum kennt, doch weder ein ‚Du sollst!‘ bzw. ‚Du darfst nicht!‘ noch Schuld und Sünde – oder man wird die innere Einsichtigkeit preisgeben müssen: indem man das gebieterische Moment im Gewissen als Über-Ich deutet und ihm damit wiederum jede wirkliche Autorität raubt. (Beides zugleich gibt der Dezionist preis.)

Wird jedoch die Gewissenserfahrung und die ihr entsprechende Würde des Menschen auf den lebendigen, heiligen Gott hin verstanden – wie dies insbesondere John Henry Newman ausgearbeitet hat –, dann sieht der Gewissenhafte sich und alles „vor Gott“, d. h. sowohl von Ihm her wie zugleich auf Ihn hin.

⁴⁵ Unerörtert die Fragwürdigkeit des Wert-Denkens überhaupt, vgl. nur 557–560, AV 45–48.

⁴⁶ Siehe Anm. 32; ein Konzentrat: Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken, in: W. Kern u. a. (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. 1 Traktat Religion, Freiburg 1985, 136–155, bes. 148–153. Jetzt greife ich zurück auf Anm. 34.

⁴⁷ B. Schüller, Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Meta-ethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982, 28–53 (Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes) und 54–88 (Dezionismus, Moralität, Glaube an Gott), 88.

3. Solches „Vor-Gott“ ist dann aber nicht allererst und grundlegend durch den Imperativ zu charakterisieren. Vom Gesollten selbst hieß es schon, es sei gut: das Gute. Das aber gilt erst recht von eben diesem Gesolltsein des Guten: Daß wir gut sein sollen, ist gut. (Man mache eine Gegenprobe: als Strafe für ernstliche Schuld hätte man das Gewissen verloren. Was im ersten Hinblick wie Erlösung aussehen mag, entdeckt sich tiefer als furchtbar; vegetierte man doch fortan „wie die Ochsen“ – Dan 4,22). Daß wir sollen, ist etwas, das wir dürfen.

Ist so das Sollen selbst und an sich schon wirklich, auch wenn das Gesollte noch aussteht, dann zeigt sich damit bereits, daß das Gute nicht bloß „Idee“ ist, sondern (wie anfänglich immer) Realität. Erst recht sehen Leben(s)- und Dasein(s) vor jedem „Sinn“ und „Sollen“ das Sein einfachhin als gesollt und gewollt⁴⁸; als gute Gabe⁴⁹.

Der Schöpfungsglaube der drei abrahamitischen Religionen versteht Sein als Von-Gott-Gewolltsein. Gewollt warum und wozu? Das Absolute – oder nicht so verschämt: *der* Absolute, der heilige Gott bedarf keiner Ergänzung. So wie das Wahr/Gute schlechthin, unbedingt sein soll, nicht unter der Rücksicht irgendeines Um-zu, so hat auch das Sein keinen Zweck. Darum auch das Seiende nicht – und keinesfalls die Person; wäre dann ja nicht sie selber gemeint, sondern ihr Wozu.

Dies darf nun wiederum nicht (liberalistisch) atomistisch aufgefaßt werden. Daß der Freie nicht „eines anderen wegen“⁵⁰ da ist, besagt keineswegs, er sei nicht für andere da. Und dieses Eingebundensein in einen übergreifenden Zusammenhang hat je nach Selbststand des Seienden verschiedene Gestalt. Nichts ist bloß Mittel; stets sind Eigengesetzlichkeiten zu wahren. Aber dies verlangt einem Stein gegenüber anderes als gegenüber Pflanzen, Tieren sodann und ganzen Tierarten. Einzigartig ist der Status der unbedingt als sie selbst, in ihrem Selbst gemeinten Person⁵¹.

Sind aber Sollen und Sein und sind die Seienden selbst in der angesprochenen Stufung nicht erstlich, geschweige denn nur „eines anderen wegen“ da, dann bleibt einzig übrig, daß sie ihrer selbst wegen da sind. Dies aber können sie selbstverständlich nicht aus sich selbst oder zufällig, aus dem

⁴⁸ Iwan Karamasoff hört das von seinem Bruder Aljoscha: „... gerade vor der Logik das Leben lieben lernen ..., dann werde ich auch den Sinn begreifen ...“ Die Brüder Karamasoff V 3 (*Rabsin* [München], Darmstadt 1979, 374).

⁴⁹ Wem das zu „heil“ und positiv klingt (obwohl Dostojewski gewußt haben dürfte, wovon er spricht), der hätte zumindest das Leiden an (quantitativer wie qualitativer) Lebensverkürzung und den Protest dagegen verständlich zu machen. Nicht, als sollte das die Hiobs-Frage (das Theodizee-Problem) beantworten; aber verwirft man das Gut-Sein der Schöpfung und vor allem des Schöpfers, hat man die Frage eskamotiert: um welchen Preis vor den Klagen und Protesten der Opfer? (Ausführlich: Gotteserfahrung ... [Anm. 32], Kap. 9; Denken vor Gott [Anm. 33], Kap. 10).

⁵⁰ Aristoteles, Met 1932 b 25f.; I. Kant, Grundlegung, in: Werke in sechs Bänden (*W. Weischedel*), Darmstadt 1956, IV 58–62.

⁵¹ J. Splett, Die Sonderstellung des Menschen, in: W. Cyran (Hrsg.), Die Sonderstellung des Menschen in der Evolution, Bonn 1990, 59–73.

Chaos oder dem Nichts sein. All das verleihe keine Selbstzwecklichkeit (die sich darum auch dem „wertfreien“ Blick reiner Wissenschaftlichkeit entzieht, während sie sich bereits in der ästhetischen Erfahrung zeigt, vollends dem sittlichen Bewußtsein). Selbständigkeit und Selbstwert gehen vielmehr einzig aus dem freien Ja gewährender Freiheit hervor.

Das unbedingte Ja zu einem unleugbar bedingt-begrenzten Menschen (wozu wir uns ebenso unbestreitbar klar verpflichtet erfahren) scheint mir nun letztlich nur durch die Berufung auf ein Ja zu verstehen (Anm. 40), das seinerseits nicht von einem bedürftigen endlichen Wesen – oder auch einer Gemeinschaft solcher – ausgeht (selbst der Staat „gewährt“ die Menschenrechte nicht, er hat sie zu „gewährleisten“), sondern von absoluter Freiheits- und Personal-Wirklichkeit. Die aber wirkt als solche unbedürftig und ohne jegliche Notwendigkeit, in (Thomas wie Duns Scotus) „freiester Freigebigkeit“⁵².

Sind nun Sein und Seiendes derart Gabe, dann bestimmt sich ihr „Wert“ nicht von ihrem begrenzten und stets graduellen Was her, sondern aus dem Daß ihres Gegebenseins. Dasein ist keine Eigenschaft, sondern Setzung, wie man rechtens seit Kants Kritik am ontologischen Beweis wiederholt. Erst recht aber ist Gewolltsein nicht eine Eigenschaft, sondern Setzung: eine Bestimmung (Martin Luther) „ab extra“. Ihrerseits nicht empirisch zu eruieren noch zu quantifizieren. Gleichwohl aber, wie zu zeigen versucht, erfahrbar und mit Argumenten zu verteidigen.

Damit haben wir für den Stand des Seienden überhaupt und eigens auf das im Gewissen gemeinte Geschöpf eine neue Perspektive gewonnen. Was und – vor allem: – *wen* der Schöpfer ohne Bedingung = bedingungslos und unbedingt gemeint hat⁵³, dem können Mit-Geschöpfe nicht aufgrund von Zulassungs-Bedingungen sein Daseins-Recht bestreiten. Deshalb dürfen Menschen – so sehr wir ständig zu werten und danach Vorzugs-Maßnahmen zu treffen haben – sich kein Urteil über den „Wert“ von Mensch und Menschsein anmaßen. Beides hat ihnen – jenseits konkreter Wertungen – „heilig“ zu sein.

Das verbietet die Zerstörung „lebensunwerten“ Lebens. Es setzt aber auch weniger radikalen Eingriffen Grenzen – beim (geborenen oder ungeborenen) Kind sowie bei Patienten, nicht zuletzt beim Sterbenden. Dort nämlich, wo sie an einer Person nicht ihrer selbst, sondern „eines andern wegen“ geschehen⁵⁴. (Hier wären Tests an Gruppen von „Krankengut“ zu

⁵² Sth I 44, 4 ad 1; De primo princ. IV 10 (*W. Kluxen*, Darmstadt 1974, Nr. 92). Zur Erläuterung darf noch einmal auf anderwärts Entfaltetes verwiesen werden: *Der Mensch ist Person*, Frankfurt/M. 1986, bes. Kap. 1, und: *Leben als Mit-Sein*, Frankfurt/M. 1990, Kap. 6, bes. 112 ff.

⁵³ „Vor aller Leistung und trotz aller Schuld.“ *K. Kliesch*, *Spuren des Geistes*, in: *BiLe* 28 (1989) 28–30.

⁵⁴ Gewiß wird ein Kind nicht bloß seinetwegen gewollt. Strengen Sinnes kann es von den Eltern überhaupt nicht rein als es selber und um seiner selbst willen gewollt, sondern in seiner Einzigkeit nur angenommen werden; kennen sie doch sein Selbst vorher nicht. Dennoch ist zu fragen, wann aus dem legitimen Eigeninteresse von Eltern wie der Gemeinschaft eine „Versklavung“ be-

erörtern; das kontroverse Thema „Hirntod“ und die Regelungen zur Organentnahme; schließlich sogar – obwohl auf den ersten Blick vielleicht paradox – das „Recht auf den eigenen Tod“, darf doch über einen Menschen nicht bloß kein anderer, sondern selbst er nicht einfach verfügen.⁵⁵⁾

*

Wie anklang (im Übergang von III 1 zu 2 und dann von 2a zu 2b), scheint mir die *letzte, durchschlagende* Rechtfertigung der Personwürde eines jeden, auch des armseligsten Menschen erst in religiöser, näherhin theologischer Sicht, also vom Schöpfer-Gott her erreichbar (III 3)⁵⁶. „Ist der Gedanke des Personalen überhaupt primär am Menschen gewonnen? Ist nicht vielleicht der Ursprung des Persongedankens gerade in der Phänomenologie der religiösen Erfahrung zu suchen, sofern man dabei auf das in ihr sich geltend machende Widerfahrnis blickt?“ So scheint ‚Person‘ eine ursprünglich religionsphänomenologische Kategorie zu sein, charakterisiert durch Unverfügbarkeit im konkreten Anspruch⁵⁷.

Aber von dort her ist sie allgemein ins profane Bewußtsein und Selbstbewußtsein gedrungen. Auch wer dem widerspräche, nimmt sie (II 3 b) für sich selber in Anspruch. Deshalb – nenne man auch die theistische These zu voraussetzungsreich (in Wahrheit ist sie konsequenzreich) – stellt sich zuvor schon die ernstliche Frage nach Menschsein und Würde einer Gesellschaft,

reits des Ungeborenen wird. Geschähe z. B. nicht schon die Geschlechtswahl „eines anderen wegen“? Behandelte man nicht schon hier das Kind eher wie ein Produkt, das die Bedürfnisse und Wünsche seiner Zielgruppe zu treffen hat, um an- = abgenommen zu werden?

Die Bezugnahme auf *Singer* darf ja nicht zum Alibi verkommen. Der Bundesgerichtshof spricht Eltern Schadensersatz für ihr Kind zu: seitens des Arztes (dem etwa die Sterilisation mißlingt) oder des Apothekers (der das Kontrazeptivum mit einem Magenmittel verwechselt). Dem Bundesverfassungsgericht, das damit die Menschenwürde des Kindes verletzt sah, hält man entgegen, nicht das Kind werde hier als Schaden bestimmt, sondern die durch sein Dasein entstandene Unterhaltspflicht. *E. Picker* vergleicht diese These rechtens mit der, nicht die Beule im Blech, erst die Reparatur-Rechnung sei der Schaden. (Wiedergutmachung für das Leben. Das Kind als Schadensquelle: Wie eine Haftungsregelung die Gesellschaft verändert, in: FAZ vom 26. 1. 1996.)

⁵⁵ *J. Splett*, Recht auf den Tod?, in: ZmE 42 (1996) 57–61; zum „Hirntod“ jetzt: ZmE 43 (1997) H. 1, bes. 73–79.

⁵⁶ Das betrifft wohlgerne nicht die Prinzipien-Frage der (Begründung von) Ethik (Anm. 34/40), sondern das Normen-Problem der Anwendung des Prinzips. Zwar ist mitnichten „ohne Gott alles erlaubt“ (F. Dostojewski), doch scheint sich mancher darüber zu täuschen, was alles dann nicht mehr ausgeschlossen werden kann. Wer allerdings hierzu einräumen muß, er habe nicht einmal eine moralische Theorie, um die – evidente – Verantwortung gegenüber (gesunden, geborenen) Kindern zu erklären (*E. Tugendbat*, Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Herausforderung unserer Zeit, in: Die neue Gesellschaft/FH 36 [1989] 927–935, 935), der hätte doch wohl sein scientistisches Philosophie-„Paradigma“ als solches in Frage zu stellen. Und zwar nicht erst aus „äußeren“ Gründen, sondern durchaus innerphilosophisch: gemäß dem tradierten Selbstverhältnis von Philosophie (Leben als Mit-Sein [Anm. 48], Kap. 2: Wissenschaft und Religion, mit Verweisen auf N. Hinske, Lebenserfahrung und Philosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986). In den Disziplinen der *science* selbst jedenfalls würde angesichts eines so eklatanten Versagens schon längst eine Grundsatzrevision diskutiert.

⁵⁷ *W. Pannenberg*, Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, 361–386 (Die Frage nach Gott), 381–384; siehe auch nochmals Anm. 31.

die meint, die Schwächsten nicht schützen zu müssen, oder sogar, es nicht zu dürfen.

Indem so aber besonders Menschen, die „nicht funktionieren“, unsere Sorge und Achtung einfordern: unsere Mit-Menschlichkeit, zeigen gerade sie die entscheidende Funktion von Person⁵⁸. Wie immer es um die Etymologie des Wortes bestellt sei, jedenfalls ist es die Übersetzung des griechischen πρόσωπον = Antlitz. Person besagt An-Blick. Hier wären nun – zu Levinas' Phänomenologie – die Forschungsergebnisse Theo Kobuschs⁵⁹ einzubeziehen. Aus der alten Entgegensetzung von Substanz (als eigentlichem Sein) und Beziehung (als schwächster Kategorie) wird in einer eindrucksvollen Geschichte die Person als „ens morale“ bewußt. Person als substanzieller Bezug: Substanz, weil (bewußt „griechisch“ optisch:) ich sehe – nicht jemand/etwas durch mich; Bezug, weil ich nicht mich sehe (sei es in Bild oder Werk), sondern dich. Statt Repräsentation steht Präsenz an, statt „reditio“ Antwort. In der Tat ist nicht Persönlichkeit das höchste „Glück der Erdenkinder“ (auch, wie M. M. klarstellt, nicht für Hatem/Goethe), sondern die „Hingabe in der Liebe“.⁶⁰ Den „Augenblick“ als Geschichts-Mitte bringt und erfüllt der *Ineinanderblick* von Person und Person. Augustinus⁶¹: „hoc enim bonum est videntem videre.“

⁵⁸ Insofern geben tatsächlich Debile „mehr, als sie nehmen. Was sie empfangen, sind Hilfen auf der vitalen Ebene. Aber daß der gesunde Teil der Menschheit diese Hilfen gibt, ist für diesen selbst von grundlegender Bedeutung.“ Spaemann (Anm. 38) 260.

⁵⁹ Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Freiburg 1993; siehe auch J. Splett, Ich und Wir, in: Kath. Bildung 97 (1996) 444–455.

⁶⁰ AV 126 (J. W. v. Goethe: Volk und Knecht ..., Artemis-Ausg. 3, 353). Thema eines eigenen Gesprächs wäre indes die Frage: „Was aber wird hingegeben?“ In dessen Richtung (über die Distinktion Persönlichkeit/Person hinaus) hier nur den Wink, das ‚Was‘ durch ‚Wer‘ zu ersetzen – woraus das Ich-Du-Gegenüber sich wohl (und zwar nicht erst dank Wort und Werk) als trinitarisch erwiese (siehe Anm. 31 b).

⁶¹ Sermo 69 II 3 (MPL 38, 441).