

Statt des Besitzes: der Bezug

Zur Ontologie von Beziehung

Christliche Überlegungen nach der Begegnung mit Chakzampa Thangtong Gyalpo¹

VON JÖRG SPLETT

Große Gemälde lehren: der Mensch sei noch
von andersher beleuchtet als nur von Mensch zu Mensch.
*Botho Strauß*²

Der tibetische Mahasiddha Thangtong Gyalpo „wirkte in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Tibet und Buthan. [...] Heiliger, Philosoph, Dichter, Exorzist, Lehrer, Architekt, Ingenieur, Maler, Bildhauer, Arzt, Schatzfinder und nicht zuletzt Kettenbrückenbauer“.³ Einige der 108 Brücken „stehen bis heute und haben bis in die jüngste Zeit ihren Dienst als Brücken versehen – ohne Reparaturen und besondere Pflege und ohne nur einen Ansatz von Rost oder anderen Korrosionserscheinungen“ (21).

Hier soll es nicht um technische Probleme und Lösungen gehen, auch nicht um „Konfrontation“ oder „Dialog“ zur Wiedergeburt und der „Inkarnationslinie von Thangtong Gyalpo bis zum heutigen Tage“ (17), nicht einmal um die Sicht von Person im Buddhismus überhaupt und eigens im tibetischen. – „Diese Lehre beruht für die tibetischen Buddhisten auf Beobachtung und direkter spiritueller Erfahrung.“⁴

Wo aber Erfahrung ist, muss es – in subtilster Form – auch eine bestimmte Art der Personalität geben. Wenn hier allerdings von ‚Nur-Selbst‘ die Rede ist, darf dies natürlich nicht als inhärent existierendes Ich verstanden werden, sondern – in europäischer Terminologie – als Verdichtung interrelationaler Strukturen.

Strukturen freilich, und solche von Relation wie Interrelation, Bezug und vielfacher Bezüglichkeit sollen hier bedacht werden, im Dienst eines differenzierteren Verständnisses von Person, anlässlich – und implizit auch angesichts – sowohl östlicher Subtilität wie westlicher Handfestigkeit, die durchaus bis zu einer Dinglichkeit gehen kann, die Martin Heidegger wie Karl Rahner mitunter „vulgär“ genannt hätten.

Worauf das Folgende antworten will, ist die Frage: Wie Beziehung denken? Die Antwort, unterwegs zu der so manche schulmeisterliche Begriffsklärung nötig wird, läuft auf zwei Thesen hinaus: 1. Beziehung ist nicht der bloße Zustand eines Einzelnen, sondern eine selbstständige Wirklichkeit. 2. Gebildet (was mehr besagt als „gebaut“) wird diese eigen-artige Realität von Personen. Die Wahrheit des Unum/Eins, das Menschen seit je in Leben und Liebe, in der Kunst, in Metaphysik und Mystik suchen, offenbart sich, so wird hier vertreten, als Mit-Eins.

¹ Anlässlich zweier Ausstellungen in der Hanauer Galerie König: 15.11.2014–08.02.2015: Zur Welt kommen (Rupert Eder, Jon Groom, Horst Keining, Michael Kolod, Hide Nasu, Bernd Wolf und Tibetische Kunst aus der Sammlung Röver); 21.02.–18.04.2015: Brückenbauer (Joe Barnes, Paul Brand, Claus Bury, Ferenc Jád, Klaus Simon, Olaf Val und Tibetische Kunst aus der Sammlung Röver).

² *B. Strauß*, *Lichter des Toren. Der Idiot und seine Zeit*, München 2013, 77.

³ *M. Gerner*, *Chakzampa Thangtong Gyalpo. Architekt, Philosoph und Kettenbrückenbauer*, Fulda ²2010, 16 (dort auch die beiden folgenden Zitate).

⁴ *M. von Brück/W. Lai*, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München ²2000, 476.

1. Ontologie

1. Der Aufsatz-Titel zitiert einen der (jedenfalls in religiösem Kontext) meist zitierten Briefe Rainer Maria Rilkes. Der jungen Ilse Jahr schreibt er am 22. Februar 1922 über den Wandel seiner Gottesbeziehung vom Russlanderlebnis und dem wortreichen Stundenbuch zu einem neuen Verhältnis voll Diskretion, und zwar von beiden Seiten:⁵ „Das Faßliche entgeht, verwandelt sich, statt des Besizes erlernt man den Bezug.“

Jetzt soll freilich nicht von Religion und Gottesbezug die Rede sein. (Hierzu übrigens distanziert sich der Dichter ausdrücklich vom Brücken-Denken, im Neuzeit-Anspruch auf Gottunmittelbarkeit gegen jederlei Vermittlung.⁶) Selbst wenn im Folgenden sogar die Trinitätslehre zur Sprache kommt, geschieht dies in vorliegendem Beitrag nur zur Erhellung von seinhaften Strukturen.

Das griechische Wort „Ontologie“ = Lehre vom Seienden „scheint auf R. Göckel (Goclenius: 1547–1628) zurückzugehen.“⁷ Es benennt einen der beiden Teile der „ersten Philosophie“ des Aristoteles, die schon in der Antike den Namen „Metaphysik“ (= „nach der Naturlehre“) erhalten hat.⁸ Ontologie befasst sich mit den Grundstrukturen des Seienden. Dem anderen Teil, der mit dem „Absoluten“ befasst ist, hat Aristoteles' Lehrer Platon den Namen „Theologie“ = Gott-Lehre gegeben. „Theos“, ursprünglich ein Adjektiv, hat er der religiösen Sprache entnommen, um das Prinzip der universalen Seins-Ordnung zu bezeichnen, und spricht gleichermaßen von Gott, ohne Artikel wie mit bestimmtem oder unbestimmtem Artikel, von Göttern und dem Göttlichen.

Aristoteles, obwohl weniger religiös, hat es beibehalten. (Erst im Hochmittelalter wird die Bezeichnung einer philosophischen Disziplin zum Namen für die Offenbarungswissenschaften und das Gesamt kirchlicher Fächer). Im philosophischen Feld wird seither ein zusätzliches Adjektiv nötig. Durch Christian Wolff kommt es zur Unterscheidung von allgemeiner Metaphysik = Ontologie und drei Teilen der „besonderen“ Metaphysik: Kosmologie = Naturphilosophie, rationale Psychologie = Philosophische Anthropologie und (rationale beziehungsweise philosophische) Theologie (anderwärts hieß und heißt sie, nach Leibniz, „Theodizee“ [= Gottes-Rechtfertigung] – womit ein Problempunkt der Gesamthematik, weil besonders drängend, in „Metonymie“ dem Ganzen seinen Namen gibt).

2. Eines der Hauptkapitel der Ontologie ist die Lehre von den Kategorien, in der die Philosophie ihr eigenes Herangehen an die Wirklichkeit bedenkt, also das Verhältnis ihrer begrifflichen Gliederung zum Sein des Seienden selbst klären will. Das Wort „Kategorie“ aus der Gerichtssprache („Anklage“) hat Aristoteles in die Philosophie eingeführt, als er die Arbeit der Vorsokratiker und der Platonischen Akademie in neuer Weise aufnahm.⁹ Er unterscheidet als „oberste Gattungen“ zehn verschiedene Aussageweisen beziehungsweise Blickrichtungen oder Perspektiven, vom „Was (etwas ist)“ bis zum „Wo“ und „Wann“. Uns indes geht es zunächst nur um die Hauptunterscheidung: die zwischen dem (einen) *Was* und der Vielfalt des *Wie*.

Die Kategorie des Was heißt „Substanz“ (οὐσία [ousia], *substantia*), fürs Deutsche schlage ich „Bestand“ oder „Selbststand“ vor; die neun Wie-Kategorien¹⁰ heißen „Akzidens“ (συμβεβηκός [symbebekos]: zufällig), deutsch nach meinem Vorschlag: „Zustand“. Ousia heißt „Anwesen“, „Eigentum“ (in der Beitrags-Überschrift, nach

⁵ R. M. Rilke, Briefe. Herausgegeben von K. Altheim, Wiesbaden 1950, 819 f.

⁶ „Die starke innerlich bebende Brücke des Mittlers hat nur Sinn, wo der Abgrund zugegen wird zwischen Gott und uns –; aber eben dieser Abgrund ist voll vom Dunkel Gottes ...“

⁷ K. Kremer, Art. Ontologie, in: HWP h 6, Darmstadt 1984, 1189.

⁸ Meist wird das „nach“ bibliothekarisch gelesen. das „meta“ lässt sich aber auch sachlich-inhaltlich verstehen, als „über“.

⁹ Vgl. H. M. Baumgartner [u. a.], Die Vorgeschichte der Kategorienlehre, in: HWP h 4, Darmstadt 1976, 714–716.

¹⁰ Quantität (ποσόν [poson], *quantitas*), Qualität (ποιόν [poion], *qualitas*), Relation (πρός τι [pros ti], hin auf [et]was), Wo (πού [pou], *ubi*), Wann (πότε [pote], *quando*), Lage (κείσθαι [keisthai], *situs*), Haben (ἔχειν [echein], *habitus*), Wirken (ποιεῖν [poiein], *actio*), Leiden (πάσχειν, *passio*).

Rilke: „Besitz“); Substanz: „Darunterstand, Durchhalten“. Im Deutschen bietet sich für solchen „Bestand“ auch das Wort „Wesen“ an. Dieses Wort hat obendrein dieselbe Doppelbedeutung wie bei Aristoteles der Ousia-Begriff. Aristoteles unterschied nämlich zwischen erster und zweiter Substanz. Jene ist das Individuum (Sokrates), diese ist die allgemeine Art, der das Individuum zugehört (Mensch). Und so auch „Wesen“: Es kann ein Einzelwesen (zum Beispiel „Lebewesen“ oder das „höchste Wesen“) meinen oder das Was-sein (Washeit, *quidditas*) dieses Einzelnen oder auch seiner Art (*species*) beziehungsweise Gattung (*genus*). Das wirft Probleme auf, die wir aussparen können. Jedenfalls geht es in beider Hinsicht um „Wesentliches“.

Wirklich Selbstsein und Selbststand eignet nur der Substanz. Für Platon waren das die εἶδη (Eide), Ideen, das Was-sein, an dem die Individuen mit ihrem Was-sein „teilnahmen“, für Aristoteles und für unser Denken heute sind es die Individuen. Sie haben ihr Sein: ein, wie es früher hieß, „esse subjectivum“ als dessen Inhaber und Träger. Heute nennen wir eigentümlicherweise dieses Sein „objektiv“, während die Tradition „objektives“ Sein solchem zusprach, was nicht selber war und „besaß“, sondern bloß – als Objekt – gehabt wurde: zum Beispiel Vorgestelltes oder Eingebildetes. Stattdessen nennen wir heute etwas von uns Subjekten Vorgestelltes seinerseits subjektiv.

Während der Substanz Selbst- und Eigensein eignet, haben Akzidenzien kein selbstständiges Eigensein; es gibt sie nur in/an den Substanzen. Und damit stehen wir am Ziel unseres denkgeschichtlichen Umwegs: Substanz (Besitz) steht wirklich in sich; Zustände, Wiehaftigkeiten sind verbal zwar Substantive, „Einzeldinge“; aber tatsächlich besitzen sie kein wirkliches, eigenes Sein; es gibt sie nur als Momente der Wirklichkeit ihres Trägers.

Und unter den Akzidenzien gilt als das schwächste gerade die *relatio*, der Bezug, um den es hier zu tun ist. – Warum dies? Weil dieser Zustand des „Hin-auf-was“ nicht einmal in der Macht des Bezüglichen liegt. Stehe ich vor jemandem oder rechts neben ihm, genügt seine Ortsbewegung, um mich auf einen Platz hinter oder links von ihm zu versetzen.

3. Das Muster von Wirklichkeit liefern uns offenbar Holz und Stein. Sogar die Bibel nennt Gott einen Felsen. Was ist dem gegenüber das „Hin-sein-auf“ eines Individuums? – Der Antike war das Wozu/Weswegen, obwohl keine Sache, doch die erste der klassischen vier Ursachen. Ursache (*αἰτία* [aitia], *causa*) ist etwas, das etwas Mögliches wirklich werden lässt. Zwei davon sind äußere Ursachen: zuerst die Zielursache, das Weswegen; denn ohne ein Wozu geschieht nichts, zweitens das Wodurch, die Wirkursache (das einzige, woran man heute bei dem Wort „kausal“ denkt). Dann gibt es zwei innere Ursachen: einmal das Woraus (*ὕλη* [hyle: Bauholz], *materia*: Stoff) und das – Seneca schreibt:¹¹ „Worin“ (*in quo*); ich votiere für: – Was (*μορφή* [morphē] *forma*, Form-/Gestalt). Bei Lebewesen nennen wir diese „Form“ (sie meint eher als Gestalt: Gestaltung) „Seele“ (Lebensprinzip). Die klassischen Beispiele für das Geviert (in umgekehrter Reihenfolge): 4. Reiterstandbild; 3. Bronze; 2. Künstler/Gießerei, 1. Verdienst, Ruhm etc.

Bezeichnenderweise haben die Naturwissenschaften der Neuzeit die erste Ursache (die Ursache der Ursachen, sozusagen) gestrichen.¹² – Dabei ist das bloße „Hin-auf“ zwar ein Bezogen-Sein beziehungsweise Sich-Beziehen, aber damit keineswegs schon im Voll-Sinn der Bezug. Zu ihm als Beziehung = Brücke gehört Gegenseitigkeit – und mehr: Gemeinsamkeit.

So betrüblich darum der Ausfall des Wozu sein mag: Sein Rückgewinn genügt nicht, um der Realität von Beziehung gerecht zu werden. – Doch ehe wir uns der Lösung dieses Problems widmen können, ruft das Verhältnis zwischen dem (Einzel-)Subjekt

¹¹ Seneca, Ad Lucilium VII, 65,8: *ex quo, a quo, in quo, propter quod*. Und vor dieser ersten *causa* fügt er noch eine fünfte ein: *ad quod* (wonach: Exemplarursache): der gemeinte Reiter (Condottiere oder Zar).

¹² Vgl. R. Spaemann/R. Löw, Die Frage „Wozu?“, München 1981; Neuausgabe unter dem Titel: Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, Stuttgart 2005.

als solchem und seinem eigenen Auf-hin nach Erhellung. Dazu soll nach Aristoteles (und Seneca) der große christliche Kommentator des Griechen zu Wort kommen: der Aquinate.

Zur aufgeschobenen Frage jedoch schon jetzt ein erläuterndes Beispiel: Die Gemeinsamkeit drückt unsere Sprache im „Wir“ aus. Die Grammatiker erklären uns, das Wir sei der Plural von Ich. Das aber stimmt nicht. Ausgerechnet bei Johann Gottlieb Fichte, bereits von Goethe leider als „absolutes Ich“ in Person karikiert, liest man den richtigen Plural zu Ich; er lautet „Iche“. „Wir“ dagegen ist im Kern – bevor es sich in bloße Vielheit ausbreitet und verflacht – ein Wort für das Mit-Eins von erster und zweiter Person, Ich und Du (oder besser: von Du und Ich). Es wird zu fragen sein, wie sich das denken lasse. Vorher indes geht es um das Sich-Beziehen eines Individuums, des einzelnen Subjekts.

2. Thomas von Aquino

1. Den freien Mann hat Aristoteles durch seinen Selbstbezug bestimmt.¹³ Der Freie – ἄνθρωπος ἐλεύθερος ὁ ἑαυτοῦ ἕνεκα ... ὄν (anthropos eleutheros ho heautou heneka ... on) – ist der um seiner selbst willen Seiende.¹⁴ Lateinisch: Homo liber sui causa est.¹⁵ – Unter Christen ist diese Unterscheidung von Freien und Sklaven zwar nicht abgeschafft worden, hat aber ihre Bedeutung verloren. Paulus (1 Kor 7,21f.): „Wenn du als Sklave berufen wurdest, soll dich das nicht bedrücken; auch wenn du freier werden kannst, lebe lieber als Sklave weiter; denn wer im Herrn als Sklave berufen wurde, ist Freigelassener des Herrn.“¹⁶ Ebenso ist einer, der als frei berufen wurde, Sklave Christi.

Jeder Mensch ist vom Schöpfer um seiner selbst willen ins Sein gerufen, „bei seinem Namen“, den Gott „in seine Hand geschrieben“ hat. Dies und vor allem das Ringen darum, wie Jesus Christus in seiner Gott-Nähe und seinem schockierenden Anspruch zu denken sei – er wird κύριος (*kyrios*) genannt, ein Titel, der in der griechischen Bibel den unaussprechlichen Gottesnamen (JHVH) wiedergibt –, führt zu einer Neubestimmung der Wörter πρόσωπον (*prosopon*) und *persona* (Maske). *Persona* hatte die Bedeutung „Rolle“ gewonnen, im Theater, vor Gericht wie in der Gesellschaft; demgemäß auch grammatisch in der Konjugation (redende, angedetete, beredete Person), und konnte auch das (freie) Individuum als solches meinen. Durchgesetzt hat sich im Lauf der Diskussionen die Definition des Boëthius, aus einer Schrift zur Trinitätstheologie¹⁷: „rationa(bi)lis naturae individua substantia – Einzelsubstanz vernünftiger Natur“.

2. Dabei ging jedoch der Beziehungs-Charakter des Wortes verloren, obwohl es gerade die „prosopographische“ Literatur-Interpretation und ihre Übernahme in die Bibel-Exegese war, die den Begriff ins Dogma gebracht hat. Der Fachbegriff meint die Frage, in wessen Sinn eine Figur im Text spricht: im Sinn des Autors oder eines anderen,

¹³ Das Muster der Liebe ist ihm die (rechte) Liebe zu sich. Dazu sei der Hinweis erlaubt auf J. Splett, Was ist Liebe eigentlich? Eros ist Liebe; doch Liebe ist nicht Eros, in: *Th. Möllenbeck/B. Wald* (Hgg.), Liebe und Glück. Annäherungen mit C. S. Lewis und Josef Pieper, Paderborn 2012, 45–71; *ders.*, Warum moralisch sein (sollen)?, in: *Th. Möllenbeck/B. Wald* (Hgg.), Gott – Mensch – Natur. Zum Urgrund der Moral mit Josef Pieper und C. S. Lewis, Paderborn 2014, 11–36 (mit Replik auf Kritik im ersten Band).

¹⁴ *Aristoteles*, Met. I, 2, 982b, 25 f.

¹⁵ „causa“ ist hier Ablativ (ā); bei Thomas findet sich auch der Nominativ „causa sui“ (a) = Der Freie als Ursache seiner selbst, doch hier durch *quasi* oder *quodammodo* abgeschwächt; denn klassisch gibt es keine „causa sui“ (wie sollte ein Mögliches sich selbst verwirklichen?), sosehr von Descartes und Spinoza her in der Neuzeit dies Oxymoron zum Gottesnamen wurde. Der Freie ist gewissermaßen Ursache seiner selbst, da wir in unseren Vollzügen auch (nein: erstlich) über uns selbst verfügen (Freiheit = Selbstbestimmung), das heißt: uns zu dem Menschen machen, der wir schließlich sind. Aber dem ist jetzt nicht nachzugehen.

¹⁶ Gal 4,7: „Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; bist du aber Sohn, dann auch Erbe, Erbe durch Gott.“

¹⁷ Vgl. *Boëthius*, *Contra Eutychem et Nestorium*, 1–3. Allerdings ist die gerade trinitarisch ungeeignet, weil sie auf einen Tritheismus hinauslief.

etwa gerade seiner Gegner. (Die Propheten sprechen im Namen Gottes; ein Mephisto nicht einfach in Goethes Namen.)

So hat schon Augustinus Probleme mit dem trinitarischen Gebrauch von „Person“ gehabt (wie im letzten Jahrhundert etwa Karl Rahner oder Karl Barth):¹⁸

Wenn man fragt, welche drei, leidet menschliches Reden große Not. Gesagt worden ist dennoch: „drei Personen“; nicht um das zu sagen, sondern um nicht zu schweigen. – Drei Freunde oder Nachbarn seien dies einander. „Sollen wir nun sagen, der Vater sei Person des Sohnes und des Heiligen Geistes [...]? Aber weder verwendet man irgendwo „Person“ in diesem Sinn noch sagen wir bzgl. der Trinität mit der Person des Vaters etwas anderes als die Substanz des Vaters [...]. So ist die Person des Vaters nichts anderes als der Vater selbst.

„Person“ sagt also: Vernunftnatur, Individualität, Nichtmittelbarkeit (*incommunicabilitas, was nicht etwa* Kommunikationsunfähigkeit meint, sondern dass Person nie die Eigenheit jemandes sein kann – weder Eigenschaft noch Zustand [in diesem Sinn kein „Prädikat“], sondern ausnahmslos das Subjekt selbst¹⁹), darum Substantialität und Würde.

Dazu bedarf es noch einer Doppelbemerkung.

a) „Person“ ist ein Fremdwort, samt seinen bekannten, doch unzutreffenden Etymologien. Es ist vor allem wehrlos gegenüber Un-Begriffen wie „mögliche Person“ – als wäre in der Schwangerschaft ein Tier auf dem Weg zum Menschsein anstatt einer Person auf dem Weg zur Persönlichkeit (mit Bewusstsein ihres Personseins). Ich folge darum dem Vorschlag Robert Spaemanns, „Person“ durch das klare Wort „jemand“ zu ersetzen.²⁰ Der neue Organismus ist von Anfang an kein Etwas (wie noch die beiden einzelnen Gameten), sondern ein Jemand.²¹

b) Dieser Jemand mit seiner unantastbaren Menschenwürde wird nun, wie erwähnt, als Individualität, Selbstsein und Selbstbezug gedacht. Wie indes steht es um seinen Bezug zu (die Beziehung mit) anderen Selbsten?²²

3. Das hat uns zum Person-Verständnis des Aquinaten in seiner Trinitätstheologie geführt. Er nennt die Person „id quod est perfectissimum in tota natura – das Vollkommenste in der ganzen Natur“²³. Bei Menschen und Engeln bedeutet sie „aliquid absolutum = abgeschlossen, vollständig, für sich bestehend“.²⁴ Wenn das – monotheistisch – für die göttlichen Personen nicht gelten soll: Wird dann das Wort „Person“ nicht äquivok (statt selben Sinnes bloß gleichlautend)?

Thomas verweist darauf, dass spezifische (Art-)Bezeichnungen nicht auch generisch (gattungsmäßig) gelten müssen. So unterscheidet sich die Frage nach Lebewesen

¹⁸ Augustinus, De Trinitate V, 9; VII, 6.

¹⁹ Der Satz „Peter ist eine Person“ benennt/beschreibt kein Wie, sondern dessen Was-Sein. Nicht die Person ist hier Prädikat, sondern das Personsein. Nach der Person selbst fragt nur das „Wer“.

²⁰ Vgl. R. Spaemann, Personen, Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘, Stuttgart 1996 und öfter.

²¹ Vgl. J. Schuster, Dienst am Rand der Kirche, in: HerKorr 68 (2014) 576–580, 579: „Beraterinnen wissen im Kontrast dazu zu berichten, dass die betroffenen Frauen in den meisten Fällen spontan von ihrem Kind sprechen und nicht von Embryonen oder Föten reden. [...] Während im Bereich der so genannten Biowissenschaften um den moralischen Status des Embryos gestritten wurde, wissen diese Frauen intuitiv, dass es nicht um ein Etwas, sondern um einen Jemand geht.“

²² Vgl. B. Th. Kible, Art. Person II., in: HWPh 7, Darmstadt 1989, 284: „In dieses Schema will zunächst nicht hineinpassen, ist aber mindestens im Falle der göttlichen Personen unbedingt hinzuzudenken: der Gesichtspunkt der Relationalität.“

²³ Thomas von Aquin, S.th. I, 29, 3. Siehe dazu J. Splett, „Das Vollkommenste in der gesamten Natur“, in: H.-G. Nissing (Hg.), Natur. Ein philosophischer Grundbegriff, Darmstadt 2010, 37–52. Entsprechend ergänzt *Bonaventura* (3 Sent 5, II, 2 ad 1) bei der Bestimmung von „Person“ *singularitas* und *incommunicabilitas* durch „*supereminens dignitas*“.

²⁴ Thomas von Aquin, S.th. I, 29, 4.

(nicht „Tieren“!) überhaupt von der Frage nach dem (vernünftigen) Lebewesen Mensch. Ähnlich unterscheidet sich die Frage nach Person überhaupt (gemäß der Boëthius-Definition) von der Frage nach den göttlichen Personen. Individuum: in sich unteilbar eins, doch abgeteilt von anderen. Person also ist das in der gemeinsamen Natur jeweils Selbst-Eigene: Beim Menschen zielt dies auf den konkreten Leib und dessen Seele, als die Prinzipien der Individuation. Beides sind keine Person-Bezeichnungen, bezeichnen aber eine menschliche Person.

Unterscheidungsprinzip der göttlichen Personen demgegenüber sind Ursprungsbezüge. In der Einheit des einen Gottes gibt es keine Akzidenzien-Vielfalt, jedes Wie ist das eine Was Gottes. Wie die Gottheit Gott ist, so ist die Vaterschaft der Vater, der eine göttliche Person ist. Also bezeichnet „Person“ hier eine Beziehung, die subsistiert, sosehr dies subsistierende Wer nichts anderes ist als das göttliche Was. – Direkt meint das Wort „Person“ so den Bezug, und indirekt (*in obliquo*) das Wesen; den Bezug aber meint es nicht „als“ Bezug (= insofern er Bezug ist), sondern als Subsistenzweise.²⁵

Der Unterschied zwischen Art- und Gattungs-Bedeutung bewirkt keine Äquivokation: Pferd und Esel sind beide Lebewesen. Dabei wird in diesem Beispiel „Lebewesen“ univok gebraucht. Zwischen Gott und den Geschöpfen aber gibt es keine Univozität. Hier herrscht *Analogie*.

Analoge Wörter/Begriffe zielen auf ein *Selbes* in Dingen und Sachverhalten, die sie bezeichnen, aber ohne dass es in ihnen auf die *gleiche* Weise verwirklicht ist. Es kann in den verschiedenen Gegebenheiten durchaus sehr verschieden realisiert sein. So wurde zuvor schon klar, dass Sein und Wirklichkeit in der Substanz anders realisiert sind als in deren Zuständen, den Akzidenzien; Leben ist in der Pflanze anders da als im Tier. Und der größte Unterschied besteht zwischen Schöpfer und Geschöpf. Berühmt ist ein Satz aus dem IV. Lateran-Konzil geworden, wonach zwischen Gott und Geschöpf bei noch so großer Ähnlichkeit die Unähnlichkeit immer größer sei.²⁶

Die göttlichen Personen sind also selbstständige Bezüge. Hier korrigiert Thomas die Boëthius-Definition. Für uns Menschen aber bleibt er leider beim Ausschluss des Bezugs. Beziehung bleibt hier ein bloßer Zustand im jeweils Einzelnen.

3. Mitsein

1. Damit stehen wir wieder bei der Frage, die vor der Nachfrage bei Thomas aufgeworfen wurde: Ein bloßes Auf-hin ist ein Bezogen-sein, aber noch keine wirkliche, lebendige Beziehung. Schon Aristoteles hatte von der Freundschaft gesagt, sie bestehe nicht darin, dass A dem B und B dem A zugetan sei. Sie ist vielmehr „sichtbares“ Wohlwollen; die gegenseitige Gesinnung müsse auch „nach außen“ hervortreten. „Freundschaft bedeutet so immer Gemeinschaft.“²⁷ 1956 erschien eine Abhandlung von Walter Bruggner: Das Mitsein²⁸.

²⁵ Ähnlich meint das Wort auch direkt das Wesen und sekundär den Bezug, besagt doch „Wesen“ (Was) den einen Gott, die göttliche Substanz (beziehungsweise Hypostase), die aber in unterschiedenen Bezügen subsistiert.

²⁶ Vgl. DH 806. Die Wortwahl finde ich nicht glücklich; denn wie lässt sich bei größerer Unähnlichkeit noch von Ähnlichkeit reden? Mein Vorschlag stattdessen: „Entsprechung“ (was obendrein dem Ausdruck *Analogie* „entspricht“). So ist eine Ant-wort der Frage nicht ähnlich, sondern ent-sprechend. Siehe *J. Splett, Gotteserfahrung im Denken* (1963), ⁵München 2005, Kap. 6.

²⁷ *Aristoteles*, NE VIII, 2 (1155 b 34; 1156 a 2–4); 14 (1161 b 11).

²⁸ In: Schol. 31 (1956) 370–383, hier zitiert nach *W. Bruggner*, Kleine Schriften zur Philosophie und Theologie, München 1984, 326–338 (die folgenden Zitate daraus sind durch Seitenzahlen im Text belegt (bis zu neuen Verweisen ab Anm. 31). – Er weist auf Vorgänger hin (338): *J. M. Díez-Alegria*, El problema ontológico de las sociedades trastemporales, in: Actes du XI^{me} Congrès international de Philosophie, Bruxelles 1953; vol. IX, 50–54, „besonders aber“ *H. E. Hengstenberg*, Hat die Gemeinschaft ein Sein, das vom Sein der Glieder zu unterscheiden ist?, ebd. vol. IX, 42–49.

Außerhalb der scholastischen Kategorienlehre gibt es hinsichtlich der Organismen wie sozialer Gebilde Versuche zu einer Theorie kollektiver Substantialität. Beim Organismus rangiert das Ganze vor den Teilen, beim menschlichen Sozialgebilde ist es umgekehrt. Aber Analogien zwischen beidem haben Tradition. Es scheint also, „daß hier ein mittlerer Bereich des Seins vorliegt, der weder auf dem Wege einer kollektiven Substantialität noch durch bloße Reduktion auf die Kategorien der Substanz und der verschiedenen Akzidentien in angemessener Weise erfaßt wird“ (327). Traditionell sah man außer dem *ens in se* (Selbstsein der Substanz) und *esse in alio* (Sein im anderen) kein Drittes. Aber logisch nicht ausgeschlossen wäre ein *esse in pluribus*: ein Sein in mehreren. Wäre das nun bloß eine Denkmöglichkeit oder auch eine reale? (329)

Der Ausdruck „Mitsein“ stammt von Heidegger²⁹. Bei ihm ist es eine Struktur des Daseins (= Menschen): ein „Existenzial“. – Brugger geht es (von Heidegger setzt er sich [331] eigens ab) um das Sein von Sozialgebilden, zum Beispiel des Staates. Sein Vorschlag (335):

Könnte das Sozialein nicht ein „Ordnungssein“ sein, dessen Entstehung von der Mitwirkung derer abhinge, die eine Gesellschaft bilden? Ohne Zweifel ist das gerade mit dem Mitsein gemeint, wenn es als das Sein einer Vieleinheit bezeichnet wird. Ordnung ist nichts anderes als Vieleinheit. Nur kann dann dieses Ordnungssein nicht bloß das „Resultat“ einer Vielheit sein: weder der vielen Teilnehmer noch ihrer Verpflichtungen, noch ihrer moralischen Akte. Auch ein bloßes Beziehungsgefüge [...] genügt dazu nicht.

Ebenso wenig genügt ein gemeinsames noch zu verwirklichendes Ziel. Dieses gemeinsame Zielstreben bedarf vielmehr eines Prinzips der Einheit, einer gemeinsamen „Form“ (wie unter den Ursachen angeführt), einer gemeinsamen „Seele“, weshalb sie auch „Person“ genannt wird: „eine moralische oder auch (als Subjekt von Rechten und Pflichten) juristische Person“ (335).

2. Nicht genannt wird hier Max Scheler.³⁰ Er hat den Individuen ausdrücklich eine „Gesamtperson“ gegenübergestellt:³¹ „Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seins-einheit von Akten verschiedenartigen Wesens [...]. Das Sein der Person ‚fundiert‘ alle wesenhaft verschiedenen Akte.“

Sie ist weder das „X eines bloßen ‚Ausgangspunktes‘“ der Vollzüge noch eine „Art des bloßen Zusammenhangs“. (383).³² Personale Akte ihrerseits sind wesenhaft intentional, das heißt gerichtet auf. Darum entspricht der Person ihre Welt. Person und Welt stehen so in Wechselbeziehung aufeinander (392–394). Weder ist Person bloß ein „Bestandteil“ der Welt noch wird Welt (transzendental) vom Subjekt konstituiert. Darum ist Person auch kein solipsistisches Prinzip. Vielmehr gehört „Gemeinschaft von Personen überhaupt zur evidenten Wesenheit einer möglichen Person“, weil personale Akte wie „Liebe, Achtung, Versprechen, Befehlen usw.“ von Wesen her „Gegenachtung, Gegenliebe, Annehmen, Gehorchen usw. als ideale Seinskorrelate fordern“ (524).

Das gilt nun nicht bloß für die Einzel-Individuen, sondern auch für die „geistigen Kollektivindividuen, zum Beispiel Kulturkreise, Nationen, und für Völker, Stämme, Familien“ (484). Hier geht es um mehr als bloß ein Gesamt von Personen: Für ethische Zusammenhänge: Pflichten, Rechte usw. führt Scheler darum den Begriff der Gesamtperson ein.³³

²⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, Viertes Kap. (113–130).

³⁰ Er erscheint nur (ebd. 559) in einer Rezension von H. Wagners *Religionsphilosophie*, München 1953.

³¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke 2, Bern/München 1966, 382 f. Zitate daraus wieder durch Seitenzahlen im Text.

³² M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern/München 1973, 219: „Person ist ‚Aktsubstanz‘.“

³³ Man denke an das klassische „Dreieck“ zur Grundtugend Gerechtigkeit (= beständiges Gewilltsein, jedem das Seine zu geben): Tauschgerechtigkeit gilt dem Verhältnis der Einzel- zur

Im Individualismus verweigert der Einzelne seine Teilhabe, weil er sich selbst als (so- weit nur möglich autarkes) Ganzes versteht und die Gemeinschaft nicht als ein Ganzes, sondern als Neben- und Gegeneinander solcher „Monaden“. Im Kollektivismus ist echte Teilhabe unmöglich, weil der Einzelne nur als gehabtes Teil des Ganzen gefasst wird, statt als jemand, der am Ganzen teilhat und -nimmt. Wie soll nun die „schwebende“ Mitte humaner Selbst- und Gemeinschaftsverwirklichung gefunden und gewahrt werden können?

Zugleich aber muss man sich davor hüten, „die Gesamtperson bewußt oder heimlich selbst wieder als eine nur umfänglichere Einzelperson anzusehen und von ihr eine Art des Bewußtseins-von zu fordern, das eben nur Einzelpersonen zukommen kann“ (513). Sie steht vielmehr – als echte Person – in personalem Bezug: zu den Einzelpersonen. In diesem Bezug durchdringen sich auf beiden Seiten Selbst- und Mitverantwortung – und rufen so nach einem Prinzip dieser komplexen Verantwortlichkeit. – Scheler scheut hier Deutlichkeit nicht: Nach ihm (522) „sind Gesamt- wie Einzelperson verantwortlich vor der Person der Personen, und zwar ebensowohl nach ihrer Selbstverantwortlichkeit als nach ihrer Mitverantwortlichkeit“.

Scheler will damit freilich keine metaphysischen Existenzaussagen machen (weder bzgl. der Gesamtperson [wohl darum fehlt er bei Brugger] noch bzgl. Gottes). Statt vom Dass spricht er (in phänomenologischer „Ideation“) nur vom „Eidos“, dem Was und Wesensbild Gottes beziehungsweise des Göttlichen/Heiligen sowie des Menschen.

3. Auch jetzt soll es nicht um Gesellschaft und Staat gehen. Aristoteles schreibt,³⁴ dass der Mensch mehr als ein politisches Lebewesen: ζῷον πολιτικόν (*zoon politikon*) ein „mit-zweisesames“ sei: συνδυαστικόν (*syndyastikon*). Bleiben wir demgemäß beim Ich-Du (oder besser: Du-Ich). Dafür reicht, wie bedacht, nicht ein wechselseitiges Aufhin. Die beiden bauen im Wir keine Brücke, sondern bilden sie – womit jetzt gemeint ist: Sie sind dies(e).³⁵

Wäre es in diesem Sinn nicht möglich, die trinitarisch-theologische Person-Bestimmung des *Aquinaten* auch – analog, versteht sich – für die geschaffenen Personen fruchtbar zu machen? Statt Person als „An-sich“ oder „An-und-für-Sich“ zu denken, das sekundär auch akzidentelle Beziehungen entwickelt, wäre sie – nicht nur anfänglich, sondern ursprünglich – als das Du eines Du zu verstehen.³⁶

Wir sind gewohnt, Person als Ich zu denken: im Mittelpunkt seiner Welt wie der Sonnenkönig: Nahes groß, auch wenn es klein ist, Fernes klein, auch wenn es groß ist, und was nicht gesehen wird, ist nicht vorhanden. Sogar der Freund erscheint seit der Antike – als „alter Ego“. Aber wird das – nicht bloß der Idee, sondern bei allem Versagen auch der Realität von „Mit-Sein“ und „Mit-Eins“ gerecht?

Eine „Brücke“ zu diesem Lesevorschlag bieten m. E. sogar bereits innerhalb der Ich-Perspektive andere Sprachen: indem sie die erste Person konjugieren: „C'est moi“; „That's me“. Sogar das alte hebräische ׀נני (hinnēni – Gen 22,1; 1 Sam 3,4), das wir mit „Hier bin ich“ übersetzen, heißt wörtlich: „Siehe das Hier(sein) meiner.“ Emmanuel Levinas: „me voici.“³⁷ In diesem Sinn wurde zuvor das übliche „Ich-Du“ korrigiert.

Einzelperson, legale Gerechtigkeit gilt im Bezug der Einzel- zur Gesamtperson, die zuteilende Gerechtigkeit erfüllt die Pflichten der Gesamtperson (in ihren Repräsentanten) zur Einzelperson.

³⁴ Siehe Fußnote 27: VIII, 14 (1162 a 16–18).

³⁵ Ein poetisches Beispiel (Fußnote 2: 81: „Was kümmert mich die Weltsicht eines Philosophen, solange sie nicht wurzelt in poetischer Materie?“): Die Liebenden in Rilkes fünfter Duineser Elegie:

„... ihre kühnen
hohen Figuren des Herzschwungs,
ihre Türme aus Lust, ihre
längst, wo Boden nie war, nur an einander
lehrenden Leitern, bebend, – ...“

³⁶ J. Splett, *Person und Glaube. Der Wahrheit gewürdigt*, München 2009/2013, Kap. 1: Ich als Du.

³⁷ Zum Beispiel E. Levinas, *Gott und die Philosophie*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br./München 1981, 81–123, 118.

Einen Grund für den deutschen Nominativ vermute ich im Fehlen des Mediums in unserer Grammatik. Wir kennen nur Aktiv und Passiv (die obendrein auf Mann und Frau verteilt werden, bis ins Sexuelle hinein). So gelten Hören, Empfangen etc. bei uns als Passiv. Dabei zeigt ein einfaches Beispiel, dass das Medium (bei uns mit „lassen“ zu konstruieren³⁸) „aktiver“ ist als das Aktiv: Man kann immer noch reden, wenn man schon länger nicht mehr wirklich hinzuhören vermag. Oder ein mediales Wort wie „Dulden“. Man kann jemand leiden machen, nicht dulden, das liegt nur bei ihm selbst (indes nur, wenn er leiden gemacht worden ist). Dies Medium ist sogar nicht die dritte, sondern m. E. die erste „Aktionsart“ und die Höhe von Freiheit.

Auch dafür ein Beispiel: Die Höhe von Mannsein, die Vaterschaft heißt, die Höhe von Frausein, Mutterschaft, erreicht (traditionellerweise) ein Mensch nicht selbst durch sich, sondern erhält es vom Gegenüber geschenkt, indem seine eigene Höchst-Möglichkeit nicht durch ihn selbst, sondern durch den Anderen verwirklicht wird.

Für diesen Sach- und Personenverhalt hat Reinhard Lauth dem bekannten Wort *Evidenz* ein neues Wort an die Seite gestellt: *Sazienz*,³⁹ vom mittellateinischen *sacire* – ergreifen –, das noch im französischen *saisir* fortlebt.

Rilke verkürzt leider diese Situation (und Liebe überhaupt) auf den Bezug als solchen, ein Auf-hin in „parallelen Herzstrahlen“, mit der Klage darüber, dass bei den Mystikerinnen diese Strahlung durch die Linse Jesu Christi gebrochen und zentriert worden sei.⁴⁰ Sosehr ihm indes offenbar am Ich im Nominativ gelegen ist, so sieht er in der Person doch nicht eine „Substanz“ als Selbstbesitz in Selbstbezogenheit, sodass – wie in der aristotelisch-thomanischen Tradition – die Grund- und Musterform von Liebe die (rechte) Selbstliebe wäre. Ontologisch ist der Bezug hier nicht ein bloß akzidentelles Wie, sondern gehört zum Wesen des Ich. – Es ist wesentlich und substanzial bezogen auf; vor konkreten (K. Rahner:) „kategorialen“ Beziehungen steht es – zur Welt, zu anderen Personen wie zum dreipersonalen absoluten Prinzip aller Personalität – „transzendental“ im Bezug.

* * *

In diesem Sinne greift der Verfasser auf eine ihm liebe Formel zurück: Wir haben, was wir haben, um es zu geben; wir haben nicht, was wir nicht haben, um es empfangen zu können. Das Mit-Eins, um das es hier geht, ist also nicht nach dem wirkungsreichen Mythos des Aristophanes in Platons Symposion als Ergänzungs-Geschehen zu denken. Vielmehr ist die Kritik des Sokrates, seinerseits von Diotima⁴¹ belehrt, aufzunehmen: Es gehe um das Gute.⁴² Was sein soll, ist Austausch als Vollzug von Gemeinschaftlichkeit. (Wer aber nichts hat, kann nichts geben; wer alles hat, kann nichts empfangen.)

Geben und Nehmen indes sollen hier nicht zuerst dem „Besitz“ der Subjekte dienen, sondern umgekehrt sind diese ins Geschehen des Austauschs gerufen. Sie sind keineswegs bloß Struktur- als „Zwischen“-Momente dieses Geschehens, sondern sehr wohl „handfest“, substanzial – dies aber gerade im Dienst substanzialen Bezugs. Nur ein Ich kann „sich“ geben, nur ein Selbst vermag selbst-los zu werden. In solcher Selbstlosigkeit wird es erst vollends es selbst. Darum ist Selbstvergessen (anstatt „Selbstverleugnung“ o. Ä.) beziehungsweise genauer, unmissverständlich: ist Selbstvergessenheit das Glück.

Hierbei versteht sich, dass solch ein „Zustand“ keineswegs angezielt (gar „verfolgt“) werden kann. („Denn alle rennen nach dem Glück; das Glück [List des Gejagten] rennt

³⁸ J. Splett, Gott-ergriffen. Grundkapitel einer Religionsanthropologie, Köln 2010, 7–17.

³⁹ R. Lauth, Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart/Berlin 1969, 31.

⁴⁰ R. M. Rilke, Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge: Sämtliche Werke, Wiesbaden 1955 ff., 6, 937. Siehe meine Rez. in: ThPh 90 (2015) 119–121 zu: ‚Gott‘ in der Dichtung Rainer Maria Rilkes, herausgegeben von N. Fischer, Hamburg 2014.

⁴¹ Platon, Symposion, 189 d–193 d.

⁴² Platon, Symposion, 205 d–e.

hinterher“)⁴³ Es kann sich aber (unter Umständen) „ergeben“,⁴⁴ wenn wir dem Anruf entsprechen. Doch ist auch der Austausch nicht Selbstzweck; in ihm vollzieht sich und lebt das Wir. Im Austausch von Worten, Dingen und Tun geschieht Gespräch. Und das wird nicht bloß geführt, wie Brücken nicht bloß gebaut werden: Das Wir ist ein Gespräch. Wir sind es. Das letzte Wort gehört so dem Dichter, den Rilke wie keinen anderen verehrt hat:⁴⁵ Friedrich Hölderlin:⁴⁶

„... ein Gespräch wir sind ...“

Klassisch ist das das Muster von Sein die *ousia/substantia*, zuhöchst im Selbst-Besitz von Person. Die schwächste Seinsform stellt das Akzidens *relatio*/Beziehung dar. In Erinnerung an den Versuch von W. Brugger SJ, das Mit-Sein statt als *ens in alio* als *ens in pluribus* zu fassen, wird hier vorgeschlagen, Person überhaupt, nicht bloß die innergöttlichen Personen, vom Bezug her zu denken – und den Bezug selbst statt bloß als Akzidens als Wesens-Wie.

Summary

Traditionally the paragon of being was *ousia/substantia*, whereas relation was seen as the weakest realization of reality. After W. Brugger's thoughts about *esse-cum* / Mitsein as *ens not in alio*, but *ens in pluribus*, the paper proposes, to think person as such – not only the trinitarian persons – basically from its *esse-ad* instead from its *esse-in*. And that *esse-ad* should be accepted as not accidental, but substantial.

⁴³ B. Brecht, Dreigroschenoper III, Das Lied von der Unzulänglichkeit menschlichen Strebens (Gesammelte Werke, Mainz 1967, 2, 465).

⁴⁴ V. Frankl, „Happiness must ensue and cannot be persued.“ Der Pluralismus der Wissenschaften und das Menschliche im Menschen, in: Das neue Menschenbild. Die Revolutionierung der Wissenschaften vom Leben; ein internationales Symposium, herausgegeben von A. Koestler, Wien/München/Zürich 1970, 374–392, 378.

⁴⁵ R. M. Rilke, An Hölderlin, Sämtliche Werke [Anm. 40] 2, 93 f.

⁴⁶ F. Hölderlin, Versöhnender, der du nimmer geglaubt ..., 3. Fassung), in: Sämtliche Werke 2, Stuttgart 1953, 143.