

Person und Ontologie

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Die Frage, auf die der Titel dieser Abhandlung hinweist, ist im Philosophieren unserer Tage von großer Dringlichkeit geworden; die heutige geistige Situation fordert geradezu dazu auf, sie in Angriff zu nehmen und durchzuführen. Des näheren deuten die zwei Worte, die im Titel verbunden sind, die beiden Teilfragen an, die in der einen Hauptfrage enthalten sind. Es geht um die Person und die Ontologie; und zwar zielt alles darauf, daß sie das ganz seien, was sie zuinnerst sind; dieses Ziel aber läßt sich, wie der Titel sagen will, nur dadurch erreichen, daß beide sich *wesenhaft durchdringen*. Infolgedessen gilt es zu zeigen, daß die Ontologie nur als personale und die Person nur als onto-logische ganz sie selbst sein kann. Wie die Vergessenheit des Seins beide voneinander getrennt und damit auch jede von beiden sich selbst entfremdet hat, so wird das Ernstmachen mit der *Offenbarkeit des Seins* beide zueinander hinführen und damit jede von beiden sich selbst zurückgeben. Wenn demnach die Ontologie durch das Seiende zum Sein vorstößt, wird sie ohne weiteres personal; ebenso wird die Person, wenn sie nicht in den Randzonen ihrer selbst verweilt, sondern zu ihrem eigentlichen Kern durchdringt, ohne weiteres onto-logisch. Alles kommt auf die Rückführung des Seienden zum Sein oder auf den Vollzug der onto-logischen Differenz an, die gleichermaßen das Wesen sowohl der Ontologie als auch der Person ausmacht.

Die vorstehend umschriebene Problematik läßt sich auch mittels der Spannung von *Person und Ding* verdeutlichen, wobei das Wort „Ding“ das nicht-personale Seiende bezeichnet. Wenn die Ontologie das Sein vergißt und sich nur dem Seienden zuwendet, schwebt sie in der Gefahr, das Seiende vom Ding her zu sehen und seine Eigenart nach dem Typus des Dinges zu bestimmen; denn im Ding als solchem tritt die Beziehung zum Sein weniger deutlich und jedenfalls nicht reflex hervor. Infolge davon wird dann auch die Person dem Ding und seiner Struktur angeglichen oder als ein Ding vollkommenerer Art gefaßt und deshalb in ihrem Eigensten verfehlt. Ganz anders stellt sich die Ontologie dar, wenn sie das Seiende vom Sein her und zum Sein hin schaut; durch diese Sichtweise nämlich wird sie zur Person hingeleitet, in der allein die Beziehung zum Sein als solche reflex zum Vorschein kommt. Entsprechend wird das Seiende von der Person her gesehen und in seiner Eigenart nach dem Typus der Person bestimmt; deshalb gilt es diese von ihr selbst her zu verstehen und im Lichte

ihrer Struktur auch das Ding zu klären, das damit als eine geminderte Person oder als das *Nicht*-personale begriffen und gerade so in seinem Eigensten getroffen wird. Wie die Person verdunkelt wird, sobald man sie dem Ding angleicht, so wird das Ding erhellt, wenn es von der Person her durchleuchtet und damit ihr, freilich unter Wahren des nötigen Abstandes, angeglichen wird.

Nach dem Gesagten tritt der Ontologie des Seienden unter der Vorherrschaft des Dinges die Ontologie des Seins unter der Vorherrschaft der Person gegenüber. Abgesehen von gewissen Ausnahmeseheinungen und Einzelzügen, kam jener im abendländischen Geistesleben von den Griechen her das Übergewicht zu. Heute aber scheint der *Wendepunkt* erreicht zu sein, in dem diese für die Zukunft vom Christentum her die Oberhand gewinnt¹. Die Sicht des Menschen als Person hat sich nämlich erst unter dem Einfluß des *Christentums* durchgesetzt, obwohl sie an sich dem philosophischen Bereich angehört; daher wird im christlichen Leben und zum Teil auch in der Theologie die Person schon längst ernst genommen, während sie in der Ontologie nur langsam die entscheidende tiefgreifende Wandlung auszulösen vermag². Zu dieser einen Beitrag zu liefern ist das Ziel unserer Darlegungen³.

Die Fragestellung, die hier angegangen werden soll, berührt sich mit dem *Personalismus* unserer Tage, dessen Denken um die Person mit ihrem Selbstvollzug kreist und von ihr her alles andere begreift⁴. Damit verglichen, arbeiten wohl unsere Darlegungen mehr als bisher

¹ Gegen diese Deutung unserer geschichtlichen Situation könnte als Schwierigkeit geltend gemacht werden, der so weit verbreitete und so mächtige dialektische Materialismus gleiche weitgehend die Person dem Ding an und verharre damit in der Ding-ontologie; zugleich treibe das Zeitalter der Technik in eine immer unheimlichere Verdinglichung der Person hinein. Nicht wenige meinen, daß dieser Entwicklung die Zukunft gehöre. Wir entgegnen: Zweifellos ist in der Gegenwart die im Text angedeutete umgekehrte Bewegung ebenfalls zu spüren, und zwar so, daß sie sich durch größeren Tiefgang und eine von lang her ihr zuwachsende Macht auszeichnet. Verglichen damit, nimmt sich die Gegenposition wie ein krampfhaftes Festhalten am Bisherigen und Vergangenen aus, das sich quantitativ gewaltig ausbreiten mag, qualitativ aber zuinnerst unterlegen ist.

² In seiner aufschlußreichen Studie „Christliche Anthropozentrik“ (München 1962) weist Joh. B. Metz bereits bei Thomas von Aquin Ansätze zu einer solchen Wandlung nach. Bezeichnenderweise sind die Beispiele, die er dafür beibringen kann, dem theologischen Bereich entnommen. Auch beziehen sich die Ansätze nur auf die Denkform; inhaltlich dagegen bleibt der Aquinate überwiegend der aristotelischen Ding-betrachtung verhaftet.

³ Man könnte versucht sein, den beiden eben genannten Gestalten der Ontologie eine dritte gegenüberzustellen, die von der Eigenart sowohl des Dinges als auch der Person absieht, die also das Seiende in seinem Sein weder dinglich noch personal bestimmt und es daher unbestimmt läßt. Hierzu ist ein Zweifaches zu sagen. Erstens gelangt das Denken zu jenem Unbestimmten einzig im Durchgang durch das Ding bzw. die Person, die allein unmittelbar gegeben sind, weshalb es auch in seiner Prägung sich einem von beiden annähern wird. Zweitens führt der Versuch, jenes Unbestimmte wirklich unbestimmt zu denken, zu einem starren Begriff, der unfruchtbar bleibt, weil ihm mit der Spannung Person-Ding das Leben entflohen ist.

⁴ Zum Personalismus vgl. E. Mounier, *Le personalisme*, Paris 1950; L. Stefanini,

den Bezug der Person zum Sein und die darin liegende Rückkehr zu sich selbst heraus; auch wird das Umdenken der Ontologie von der Person her vielleicht grundsätzlicher als sonst in die Wege geleitet⁵.

Eine gewisse Verwandtschaft verbindet den hier versuchten Denkansatz auch mit der *Existenzphilosophie*, vor allem mit der Fundamentalontologie von *M. Heidegger*. Der Mensch wird als Existenz vom Ding als Substanz entschieden abgehoben und ihm oft extrem entgegengesetzt; dabei meint Existenz jenes Seiende, das, seinem eigenen Sein zugewandt, sich selbst in Freiheit vollzieht oder setzt, während die Substanz lediglich vorhanden ist, ohne der Rückwendung zu sich selbst und des angedeuteten Vollzugs fähig zu sein⁶. Diese Sicht der Existenz überschreitet Heidegger schon mit der existenzialen Analytik von „Sein und Zeit“ und heute noch deutlicher mit dem, was er durch die Schreibweise ‚Ek-sistenz‘ hervorhebt. Damit will er nämlich sagen: „Die Weise, wie der Mensch in seinem eigenen Wesen zum Sein anwest, ist das ekstatische Innestehen in der Wahrheit des Seins.“⁷ Was also die Existenz zur Existenz macht oder als solche konstituiert, ist zuinnerst die Offenbarkeit des Seins, die ihr erst den Selbstvollzug in ihrem eigenen Sein ermöglicht. Hierdurch sollen die anderen „Auslegungen des Menschen als animal rationale, als ‚Person‘, als geistig-seelisch-leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen“ werden⁸. Doch reichen sie nach Heideggers Meinung noch nicht in das eigentliche Wesen des Menschen hinein; dagegen vertreten diese Darlegungen die Auffassung, daß die Person als solche erst dann ganz gedacht ist, wenn sie zur Ek-sistenz hinabdringt, daß sie folglich vom Sein her und zum Sein hin zu denken ist, statt lediglich als Seiendes gesehen zu werden⁹.

Durch den Bezug zum Sein und den Vollzug des Seins erhebt sich die Existenz über die isolierte Subjektivität, steht sie daher wesentlich und unabtrennbar in ihrer Welt oder in der *Begegnung mit dem andern*.

Personalismo filosofico, Roma 1954; M. A. Lahbari, De l'être à la personne. Essai de personalisme réaliste, Paris 1954; J. Croteau, Les fondements thomistes du personalisme de Maritain, Ottawa 1955; M. Nédoncelle, Vers une philosophie de l'amour et de la personne, Paris 1957; A. Brunner, La personne incarnée, Paris 1947; R. Guardini, Welt und Person, 5. Aufl., Würzburg 1962.

⁵ Ein Beispiel solchen Umdenkens bietet J. Girardi, *Ontologia*, Torino 1962. Dort wird die Frage nach dem Sein als Problem der Wirklichkeit im allgemeinen entwickelt, das sogleich mit dem Problem der Person zusammengenommen wird; ebenso treten nach der Erläuterung der Person die transzendentalen Bestimmungen der Wahrheit und des Wertes als die Beziehungen des Seienden zur Person auf.

⁶ In „Sein und Zeit“ schreibt Heidegger: „Die ‚Substanz‘ des Menschen ist die Existenz“ (117 212 314), wozu er in seiner Schrift „Über den Humanismus“ (Ausz. Frankfurt o. J., 18 f.) eine Auslegung gibt. Danach ist der Mensch gerade nicht Substanz im Sinne des vorhandenen Seienden, sondern die ihm eigene Seinsweise (Substanz als *ουσια*) ist genau die Existenz.

⁷ Über den Humanismus, 19.

⁸ Ebd.

⁹ Zur gegenteiligen Ansicht Heideggers vgl. auch ebd. 14.

Von „Gewächs und Getier“ gilt nach Heidegger, daß sie „weltlos in ihrer Umgebung“ hängen¹⁰; für den Menschen hingegen erscheint „im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist“¹¹, und öffnet sich somit immer Welt als Welt. Hier drängt sich die Frage auf, was das andere sei, das sich innerhalb der Welt meldet und auf dem Hintergrund der Existenz zu begreifen ist; Heidegger befaßt sich vorwiegend mit dem *Ding*¹²; andere hingegen wenden sich hauptsächlich dem Verhältnis zur andern *Existenz* oder der Ich-Du-Beziehung zu¹³. Mit dem Gesagten hängt auf das engste die Geschichtlichkeit der Existenz zusammen; sie ergibt sich daraus, daß sich das Sein allein im Seienden ent-hüllt und deshalb zugleich ver-hüllt. Jedenfalls bewegen sich alle die genannten Philosophen in der notwendigen Durchdringung von Existenz und Geschichtlichkeit, wobei sich auch einige Ausblicke auf die Untergeschichtlichkeit des Dinglichen und die Übergeschichtlichkeit etwa des Göttlichen auftun. Zunnerst umschließen die vorstehenden Aussagen eine verwandelte Sicht des Philosophierens, dessen Grundgepräge nicht mehr vom Ding oder Seienden, sondern von der Existenz und damit vom Sein bestimmt wird.

Wie in dem vorhin besprochenen Grundentwurf, so rückt auch in den hier angedeuteten Einzelzügen die *Person* in die Nähe der *Existenz*, was freilich beträchtliche Unterschiede nicht ausschließt. Vor allem sind gewisse Ansätze, die innerhalb der Existenzphilosophie wegen ihrer situationsbedingten Sichtweise nicht recht zur Entfaltung kommen oder durchkreuzt werden, in ihrer vollen Mächtigkeit und ihrem unverfälschten Sinn zu entwickeln. Dabei ist der onto-logische Grundcharakter der Person ganz auszuschöpfen, wodurch ohne weiteres die personale Ontologie in Gang kommt¹⁴. Näherhin sollen sich unsere Darlegungen durch eine vorwiegend geschichtliche Betrachtung in die systematische Entfaltung hineinbewegen.

Die geschichtliche Betrachtung

Setzen wir bei einer *Phänomenanalyse* der Grundsituation des Menschen an. Gemäß einer unbestreitbaren Gegebenheit ist das, was er in seinem unmittelbaren oder direkten Verhalten ausdrücklich anzielt, etwas anderes als er selbst. Er hat sich nämlich immer schon dem, was

¹⁰ Ebd. 16.

¹¹ Ebd. 19.

¹² Vgl. Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 163—181; Die Frage nach dem Ding (Auslegung von Kants transzendentalen Grundsätzen), Tübingen 1962; früher: Sein und Zeit, wo neben dem Ding im ‚Mit-sein‘ und der ‚Fürsorge‘ auch die andere Existenz ins Spiel kommt.

¹³ Hierher gehören besonders K. Jaspers (Kommunikation), G. Marcel und M. Buber.

¹⁴ Im folgenden suchen wir Gedanken im einzelnen durchzuführen, die wir anderswo bereits in einem ersten Entwurf und einer zusammenfassenden Überschau dargeboten haben; vgl. Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein: Universitas (Festschrift für Bischof Stohr), Mainz 1960, I, 343—351.

ihn in seiner Welt umgibt, zugewandt; und danach bildet er zunächst seine Auffassung vom Seienden, wie die Anfänge der vorsokratischen Philosophie zeigen. Innerhalb seiner Welt aber treten hauptsächlich zwei Arten von Seienden an ihn heran; neben den Dingen, die den ganzen untermenschlichen Bereich bilden, melden sich die anderen Menschen, die sich als Personen darstellen. Der Mensch findet sich immer schon im Umgang mit Dingen und mit Personen vor, erscheint also niemals als isolierte Subjektivität. Je mehr er dabei die Dinge und Personen kennenlernt, desto deutlicher zeichnet sich ihre grundverschiedene Eigenart vor ihm ab, und desto klarer bilden sich die entsprechenden Grundweisen des Verhaltens ihnen gegenüber aus; der Mensch gebraucht die Dinge als Mittel zum Zweck, er achtet aber die Personen als Zweck an sich selbst. Anfänglich jedoch leuchtet dieser Unterschied noch nicht so eindeutig auf; im Blick steht der Kosmos mit seiner unübersehbaren Vielzahl von Dingen, weshalb auch die Person vorwiegend als Glied des Kosmos gesehen oder diesem ein- und untergeordnet wird, was ein Angleichen der Person an das Ding mit sich bringt. Daraus erklärt es sich, daß vielfach auch die Philosophie (und zwar nicht nur in ihrer Urzeit, sondern auch späterhin) das Seiende zunächst vom Ding her bestimmt oder nach der Art des Dinglichen denkt; entsprechend wird die Person ebenfalls *dinglich gesehen* oder als ein so und so geartetes Ding behandelt. Hier hat das verdinglichende Philosophieren oder die dinghafte Philosophie ihren Ursprung, die bis in unsere Gegenwart hereinreicht.

Doch regt sich schon bald eine *Gegenbewegung*. Im Bereich dessen, was dem Menschen in seiner Welt gegenübersteht, oder im Gegenständlichen brechen gewisse Aporien auf, die ihn auf sich selbst zurückwerfen oder den Blick auf sein Erkennen der Gegenstände lenken. Die Frage nach der Möglichkeit solchen Erkennens und seiner Wahrheit erhebt sich; sie wird zuerst von den Sophisten gestellt und findet bei Kant ihre klassische Formulierung, wenn er im Erkennenden die Möglichkeitsbedingungen des gegenständlichen Erkennens aufsucht. Damit tritt dem Gegenständlichen oder Objekt das übergegenständliche Subjekt gegenüber, von Kant das transzendente Subjekt genannt, wodurch sich zugleich der Mensch vom Dinglichen zu lösen und als *Überdingliches* zu erfahren beginnt. Dieses wird erst bei Hegel ganz sichtbar, der es als *Geist* bestimmt; dabei hat der Geist mit dem Sein zu tun, von dem alle Setzung des Seienden oder Dinglichen ausgeht. Kraft des Seins besitzt der Geist in der Innerlichkeit des Bei-sich-seins sich selbst, während das Seiende oder Dingliche als außer-sich-kommender Geist sich selbst entfremdet ist. Folglich gelangt das Philosophieren hier zum Primat des Geistes, von dem her das Dingliche begriffen wird; die Philosophie entfaltet sich zur Geistphilosophie.

Wie aber verhalten sich der Geist und die Person zueinander? Der bisher umschriebene Geist ist nicht dasselbe wie die Person. Wie schon das transzendente Subjekt Kants, so gehört auch der Geist bei Hegel in den Bereich des *Allgemeinen*; die Person hingegen ist gerade durch ihre Einzelheit und Einmaligkeit gekennzeichnet¹⁵. Genauer gesprochen, treffen sich in der Person der Geist und *der Einzelne*; als Geist ist ihre Einzelheit im Allgemeinen aufgehoben, als einzelne aber schließt sie die Aufhebung im Allgemeinen aus. Anders gesagt, ist die Person als Geist etwas Überdingliches und im Sein verwurzelt, als einzelne dagegen dem Dinglichen verhaftet und dem Seienden eingeordnet. Diese Gegensätzlichkeit überwindet Hegel durch das ihm eigene Aufheben, das ebenso den Einzelnen mit dem Allgemeinen vermittelt wie den Einzelnen im Allgemeinen bewahrt. Doch wird dabei der Geist so sehr überwiegend als das Allgemeine genommen, daß der Einzelne nie ganz zur Entfaltung kommen kann. Die wahre Versöhnung von Geist und Person setzt eine Auffassung des Geistes voraus, nach der dieser zuinnerst Einzelheit besagt und nur in einem abgeleiteten Sinne mit dem Allgemeinen zu tun hat.

Wenn der Geist mit dem Allgemeinen zusammengenommen wird, geschieht es leicht, daß er nur einseitig in Erscheinung tritt. Weil dem Allgemeinen das *Wissen* zugeordnet ist, wird er auf dieses eingeeengt; ebenso bewegt er sich allein in den *notwendigen* Verknüpfungen, die mit den im Allgemeinen enthaltenen Wesenheiten gegeben sind. Im Gegensatz dazu verlangt eine allseitige Sicht des Geistes, daß mit dem Wissen auch das *Wollen* Beachtung findet, das sich durch die *freie* Entscheidung auszeichnet¹⁶. Diese aber durchbricht den Bann des Allgemeinen; denn sie ist trotz der allgemeinen Normen, die sie regeln, zuletzt doch die einzelne Tat des je Einzelnen, durch die er sich in die Zukunft hinein entwirft und sich als der setzt, der er endgültig ist. Mit der Selbstverfügung, die darin geschieht, gewinnt der Mensch erst ganz sich selbst oder tritt er in jene Fülle des Bei-sich-seins ein, die der Person eigen ist. Hier wird die Geistphilosophie zur Personphilosophie, die das Seiende personal sieht und das nur Dingliche von der Person her oder als das so und so weit hinter der Person Zurückbleibende begreift.

Die Person ist nur insoweit gegeben oder gesichert, wie sich das Wissen und das Wollen ausgewogen zusammenfinden. Nicht nur wenn der Intellektualismus bzw. Rationalismus das Wissen auf Kosten des

¹⁵ Auf diese Spannung weist auch M. Müller hin; vgl. Person und Funktion, in: PhJb 69 (1962) bes. 380—383.

¹⁶ Die verengte und die umfassende Schau des Geistes weist in Hegel und Thomas von Aquin nach W. Kern, Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Schol 34 (1959) 394—427.

Wollens übersteigert, sondern auch wenn ein extremer *Voluntarismus* das Wollen zum Nachteil des Wissens überbetont, wird die Person in ihrem Eigentlichen verfehlt. Im letzteren Falle wird sie nämlich die Beute des dunklen Urwillens, der über den Menschen verfügt und damit den der Person eigenen Selbststand zerstört¹⁷. Ob es sich um die absolute Idee oder um den Urwillen handelt, beide Male überwältigt ein Allgemeines den Einzelnen; beide Male wird der Einzelne dem Allgemeinen so untergeordnet, wie das nur dem Ding entspricht, weshalb die Person immer noch dem Dinglichen angegliedert ist oder noch nicht ganz als sie selbst hervortritt und dem Philosophieren ihre Eigenart aufprägt. Das ist erst dann möglich, wenn die Person im rechten Zusammenspiel von Wissen und Wollen gemäß ihrem Wesen unverkürzt zur Entfaltung kommt¹⁸.

In einem letzten Schritt bleibt kurz zu erläutern, daß die *Personphilosophie* als vollentfaltete *Geistphilosophie* zuinnerst *Seinsphilosophie* ist. Sobald wir nämlich nach dem ermöglichenden Grund des Wissens und Wollens, in denen sich der Geist auslegt, fragen, stoßen wir auf die ausdrückliche Offenbarkeit oder den reflexen Bezug zum und Vollzug des Seins. Dadurch überragt die Person entscheidend das Ding, das genau darum von bloß dinglicher Natur ist, weil ihm dieser Bezug und Vollzug versagt bleibt. Hier also findet die Überdinglichkeit der Person ihre letzte Begründung und Sicherung; dabei bleibt der Ausdruck ‚Über-dinglichkeit‘ noch der Dingphilosophie verhaftet, weil er ja die Personalität von der Dinglichkeit her angeht und bestimmt; die Personphilosophie hingegen setzt bei dem ursprünglichen Erfahren des Personalen an und sichtet folglich das Ding als das Nicht- oder Unterpersonale. — Nach allem umschließt die Person immer schon das Aufleuchten des Seins und ist mit dem Aufleuchten des Seins wesentlich die Person gegeben; daher sind Personphilosophie und Seinsphilosophie (vorausgesetzt die Unterscheidung des Seins vom Seienden) zuinnerst und wesenhaft genau dasselbe oder nur zwei Akzentuierungen desselben.

Eine *Schwierigkeit* könnte den damit betretenen Weg verbauen: nach der vorherrschenden Anschauung ist das Sein ein Allgemeines, ja das höchste oder abstrakteste Allgemeine, das also am meisten ein

¹⁷ Solche Entwicklungslinien durchziehen das Denken von Schopenhauer und auch die Lehre vom Willen zur Macht bei Nietzsche.

¹⁸ Hier ist vom ‚Wesen‘ der Person die Rede. Darin liegt eine Schwierigkeit, insofern die Person den je Einzelnen meint; das allgemeine Wesen oder die Wesenheit etwa des Menschen hingegen ist gerade das, was die Einzelnen übersteigt und sie verbindet oder in dem sie sich treffen. Da folglich die Einzelnen als Personen gerade nicht übereinkommen, sondern sich unterscheiden, ist es fraglich, wie von dem gemeinsamen, alle Einzelnen umfassenden Wesen der Person die Rede sein kann. Die Antwort ist wohl darin zu suchen, daß die vielen Personen in dem einen Wesen der Person zwar nicht univok, wohl aber analog übereinstimmen, weil zweifellos ein ähnliches Grundgefüge der Personalität bei allen wiederkehrt.

Allgemeines ist; demnach ist die Person durch ihren Bezug zum Sein doch wieder vom Allgemeinen her konstituiert, so dem Allgemeinen ausgeliefert und der ihr eigenen Einzelheit entfremdet. — Die Lösung sei hier nur angedeutet, weil sie im folgenden ausführlicher zu entwickeln ist. Einerseits ist das Sein ein Allgemeines von ganz eigener Art, insofern es letztlich nichts anderes als der Durchgang zu dem einen Gott ist. Andererseits gilt von dem Vollzug dieses Allgemeinen, daß es den Einzelnen nicht sich selbst entfremdet, sondern gerade sich selbst allererst gibt, was das Durchdenken der vollständigen Rückkehr (*reditio completa*) lehrt.

Nunmehr sind wir auf die systematische Entfaltung vorbereitet, die in sechs Schritten durchgeführt werden kann.

Die systematische Entfaltung

Erste Frage: Wie verhält sich die Person zum Sein? Anders formuliert: Ob und wie ist die Person onto-logisch? Diese Frage ist als erste zu stellen, weil sie an den Kern unseres Gedankenzusammenhanges rührt und die systematische Entfaltung von diesem zu dem, was sich um ihn herumlegt, fortzuschreiten hat. Sicher ist die menschliche Person ein Seiendes; doch bleibt zu klären, von welcher Art dieses Seiende ist, wodurch es sich vor den nicht-personalen Seienden auszeichnet und so von ihnen unterscheidet. Die gewöhnliche Antwort lautet, daß der Person Eigene sei die *Geistnatur*¹⁹. Was aber besagt die Geistnatur? Meist wird sie durch die Befähigung zum vollen Selbst- oder *Ich-Bewußtsein* und zur *freien Selbstverfügung* umschrieben, was dem Bei-sich-sein Hegels gleichkommt. Damit ist der volle Selbstbesitz und deshalb die volle Selbständigkeit ausgesprochen; die Person ist nicht nur Teil des Naturganzen, sondern in erster Linie selbst ein Ganzes; sie lebt nicht nur aus dem Naturganzen und für das Naturganze, sondern in erster Linie aus sich selbst und für sich selbst; sie erhält nicht nur von außen ihre Antriebe und wird nicht nur gelebt, sondern gibt in erster Linie sich selbst ihre Antriebe von innen und lebt deshalb selbst oder vollzieht selbst ihr Leben²⁰. Die so bestimmte Person ist das Vollkommenste in der ganzen Natur²¹.

¹⁹ Hier ist schärfer zu umreißen, in welchem Sinne wir nach dem die Person Konstituierenden fragen; denn zwei Betrachtungsweisen sind klar voneinander abzuheben. Die erste blickt auf das, was die Person als selbständigen Träger des Seins von dem unterscheidet, was nicht als selbständiger Träger auftritt oder nicht ‚suppositum‘ ist; damit beschäftigen wir uns hier nicht. Die zweite untersucht, wodurch der selbständige Träger des Seins, der Person ist, von dem andern abweicht, der unter der Person zurückbleibt; damit befassen sich unsere Darlegungen.

²⁰ Damit stimmt Thomas von Aquin überein: „Specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt“ (S. Th. I q. 29 a. 1).

²¹ „Persona significat id, quod est perfectissimum in tota natura“ (S. Th. I q. 29 a. 3).

Die Geistnatur bringt es mit sich, daß ihr Träger ein wahrhaft und ganz in sich Stehender sei; das ist die ihr eigene Seinsweise²². Diese aber prägt sich bei der menschlichen Person in der *vollkommenen Rückkehr* zu sich selbst (*reditio completa*) aus²³. Als „Rückkehr“ setzt sie ein Aus-sich-herausgehen voraus; wenn das Bei-sich-sein nur durch Rückkehr erreicht wird, ist es wesentlich an das Außer-sich-sein gebunden, das daher ebenfalls zur Konstitution des Menschen gehört. Das Außer-sich ist seine Leiblichkeit, die sich im vegetativen und mehr noch im sensitiven Leben zu verinnerlichen beginnt, die aber erst im geistigen Leben mit dem innersten Innen der vollkommenen Rückkehr zu sich selbst durchdrungen wird. Das Wesen des Menschen ist es, daß in ihm die Rückführung des Außer-sich zum Bei-sich, des äußersten Außen zum innersten Innen geschieht; das ist notwendig mit seiner verleiblichten Geistnatur gegeben. Folglich stellt sich der einzelne Mensch kraft der vollendeten Rückkehr als Person dar, insofern die Rückkehr das volle Ich-Bewußtsein und die freie Selbstverfügung und damit den Selbstbesitz des ganz In-sich-stehenden oder Sich-selbstgehörenden besagt.

Doch ist noch schärfer zu umreißen, wozu der Geist gelangt, wenn er die vollkommene Rückkehr zu sich selbst vollzieht. Was der Aquinate in der Summe wider die Heiden unbestimmt läßt²⁴, gliedert er in den Fragen über die Wahrheit genauer durch. Danach beugt sich der erkennende Geist auf sein Wirken zurück, indem er seinen Akt und dessen Verhältnis zum Gegenstand erfaßt; das aber setzt voraus, daß die Natur des Aktes und weiter des entsprechenden tätigen Vermögens bewußt wird; damit wird der Geist selbst erreicht, in dessen Natur es liegt, sich den Gegenständen anzugleichen. Also darf die Rückkehr insofern als eine vollständige angesprochen werden oder kommt sie insofern zu dem ihr eigenen Abschluß, als der Geist *sein Wesen oder seine Weise zu sein* erfaßt²⁵. Zugleich wird auf den „*Liber de causis*“ verwiesen und so der Neuplatonismus als Quelle dieser Lehre genannt²⁶. Demnach ist die Person dadurch gekennzeichnet, daß sie sich auf sich selbst zurückbeugt, d. h. sich reflex in ihrem Wesen oder in der ihr eigenen Weise zu sein vollzieht, was mit dem Ansatz der Existenzphilosophie zusammenstimmt. Dabei geht es nicht um einen abstrakten Allgemeinbegriff des Wesens oder der Wesenheit, sondern um den sich *konkret* bis zur Tiefe seines Wesens

²² Vgl. S. Th. I q. 29 a. 3 und De pot. q. 9 a. 3.

²³ Der Aquinate spricht davon hauptsächlich S. c. gent. IV cap. 11 und De ver. q. 1 a. 9.

²⁴ „Intellectus in seipsum reflectitur et seipsum intelligere potest“ (S. c. gent. IV cap. 11).

²⁵ „Substantiae intellectuales redeunt ad essentiam suam reditione completa . . . Reditus ille completur, secundum quod cognoscunt essentias proprias.“

²⁶ De ver. q. 1 a. 9.

verinnerlichenden oder in der Tiefe seines Wesens vollziehenden einzelnen Menschen²⁷. Entsprechend ist die Rückkehr zunächst als eine im Gegenstandsbewußtsein eingeschlossene oder mit-geschehende und daher es begleitende Reflexion zu verstehen; nicht erforderlich ist die dem Gegenstandsbewußtsein nachfolgende und in einem eigenen Akt ausdrücklich vollzogene Reflexion, obwohl die Person auch in dieser sich selbst ergreifen kann²⁸.

Die bisher erreichte Lösung drängt zu der letzten und entscheidenden Frage hin, von welcher Art das Wesen des Menschen ist, das die vollkommene Rückkehr ebenso ermöglicht wie von dieser enthüllt wird. Einen Wink gibt uns der Hinweis von Thomas, dem Menschengeist sei es kraft seiner Wesensnatur eigen, sich den Dingen anzugleichen²⁹, und zwar so, daß dabei die Wahrheit zustande kommt oder das Seiende sich zeigt, wie es ist³⁰. Demnach schreitet die Bewegung durch alle Erscheinungen hindurch und über alle Erscheinungen hinaus zum *Sein des Seienden* hin; dieses aber wird nur unter der Bedingung wirklich getroffen, daß der Geist gerade nicht beim Sein nur dieses Seienden haltmacht, sondern zu dem *Sein selbst*, das alle Einschränkungen hinter sich läßt, durchstößt; ohne diesen letzten Durchbruch träte lediglich eine relative, diesem oder jenem begrenzten Gesichtspunkt entsprechende Erscheinung in den Blick³¹. Indem also der Mensch zu seinem Wesen zurückkehrt, dringt er damit ohne weiteres zum Sein-schlechthin als dem innersten Grund seines Wesens vor, wodurch zugleich der Grund für die Rückführung alles andern Seienden auf das Sein gegeben ist. Folglich vermag sich die Person im Selbstbesitz des ganz In-sich-stehenden nur insoweit zu vollziehen, als sie das Sein-schlechthin immer schon als den Horizont ihres Selbst-vollziehens eröffnet.

Derselbe Zusammenhang läßt sich auch unmittelbar von der Person her entwickeln. Ihr Ich-Bewußtsein ist ein Sich-zurückbeugen auf sich selbst, das nicht lediglich zu einer Erscheinung des Ich gelangt, sondern zum *Sein des Ich* durchstößt; in einer bloßen Erscheinung nämlich bleibt das Ich noch von sich getrennt, hat es noch nicht wahrhaft

²⁷ Im selben Sinne äußert sich M. Müller: „Überwindung des Gegensatzes von Individualität und Essentialität im Akte“; oder: „Eine Gegensatzseinheit, die in etwa besagen würde: wesenhafte Einmaligkeit“ (a. a. O. 376).

²⁸ Die lateinische Terminologie unterscheidet die ‚reflexio concomitans seu exercita‘ von der ‚reflexio subsequens seu signata‘. Daß auch der Aquinate die erstere meint, zeigt der Gesamtzug des oben angeführten Textes aus den Fragen über die Wahrheit.

²⁹ „Intellectus, in cuius natura est, ut rebus conformetur“ (De ver. q. 1 a. 9).

³⁰ Vgl. die Formulierung Heideggers „Sein-lassen des Seienden“ als „Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden“ (Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1943, 15).

³¹ Vgl. J. Lotz, Aletheia und Orthotes. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik, in: PhJb 68 (1961) 258—268, bes. 266.

sich selbst ergriffen, ist es noch nicht wirklich zu sich selbst gekommen und kann es deshalb auch nicht ‚Ich‘ zu sich sagen³². Ihr eigenes Sein aber kann die Person einzig auf dem Hintergrund oder im Horizont des Seins-schlechthin erfassen; sonst fällt sie nach dem oben angedeuteten Gedankengang in die bloße Perspektive oder Erscheinung ihrer selbst zurück, besitzt sie also gerade nicht sich selbst. — Ähnlich verhält es sich mit der freien Selbstverfügung; wiederum ist allein die Offenheit des Seins-schlechthin das *Frei-gebende*. Wahrhaft über sich selbst vermag die Person nur insofern zu verfügen, als ihr jene innerste Nähe zu sich selbst gewährt ist, die einzig aus dem Seins-schlechthin entspringt; und wahrhaft frei ist die Verfügung der Person über sich selbst nur insofern, als sie jenen weitesten Abstand von sich selbst gewinnt, der wiederum einzig vom Seins-schlechthin ausgeht. Ohne diesen Horizont wäre die Person so sich selbst entfremdet, daß sie gerade nicht wirklich über sich selbst verfügen könnte; zugleich wäre sie sich so nahe, daß sie zu sich selbst genötigt wäre oder gerade nicht frei über sich zu entscheiden vermöchte; kurz gesagt, ohne das Sein wäre sie eben nicht Person³³.

Unsere Darlegungen zeitigen die abschließende Folgerung: der Mensch ist *als Person wesentlich onto-logisch*, d. h. jenes Seiende, dessen Selbstvollzug bis zum Seins-schlechthin durchstößt und das einzig kraft der Eröffnung des Seins seinen Selbstvollzug zu leisten imstande ist. Demnach gehört zur Person das gegenseitige Bedingungsverhältnis: durch ihren Selbstvollzug ist das Sein eröffnet, und durch die Eröffnung des Seins ist ihr Selbstvollzug ermöglicht; immer zeigt sich das eröffnete Sein als der Logos oder Grund des bestimmten Seienden, als das sich die Person darstellt³⁴. Das menschliche Individuum ist Person und als solche eine *paradoxe Gegebenheit*. Einer-

³² Zu einer bloßen Erscheinung seiner selbst gelangt auch das Tier, während ihm das Sein seiner selbst verschlossen ist; deshalb ist es nicht imstande, ‚Ich‘ zu sich zu sagen, erreicht es nur jenes dumpfe Bewußtsein, das einem nicht schlechthin, sondern lediglich in etwa In-sich-stehenden zukommt. Selbstverständlich ergreift auch das menschliche Ich das ihm eigene Sein immer nur im Durchgang durch dessen Erscheinungen, auf die es jedoch nicht eingeschränkt ist oder durch die ständig das Sein leuchtet.

³³ Das Gegenbeispiel bietet wieder das Tier, das deshalb nur Tier ist, weil es nicht in die Offenheit des Seins gelangt. Daher ist es sich so ferne, daß es nie wirklich sich selbst in den Griff bekommt und so gar kein eigentliches Selbst hat; zugleich ist es sich so nahe, daß es zu sich selbst genötigt ist oder triebhaft sich selbst anhängt. — Genauer gesprochen, ist das Tier sich nur ontisch nahe, aber onto-logisch ferne; es versinkt in der ontischen Nähe zu sich, weil es nicht die onto-logische, d. h. durch das Sein vermittelte Distanz von sich hat. Der Mensch hingegen verliert sich nicht in der ontischen Nähe zu sich, weil ihm der onto-logische Abstand von sich verliehen ist, der mit der onto-logischen und erst eigentlichen Nähe zu sich identisch ist.

³⁴ Insofern hier die Rückführung des Gegründeten auf seinen Grund stattfindet, könnte man das der Person eigene onto-logische Geschehen auch ‚transzendental‘ nennen.

seits ist allein die Person kraft der vollendeten Rückkehr ganz bei sich oder ganz sie selbst und so im schärfsten Sinne des Wortes dieses Einzelne, das in sich steht und sich gehört oder in sich und für sich ist. Andererseits ist die Person kraft derselben vollendeten Rückkehr bei dem, was alles Einzelne am weitesten übersteigt, nämlich beim Sein-schlechthin, in dem sie steht und dem sie gehört oder in dem und für das sie ist. Doch zugleich ist die Person durch das Andere des Seins keineswegs sich selbst entfremdet, sondern gerade ganz sie selbst; und umgekehrt ist sie dadurch, daß sie ganz sie selbst ist, keineswegs in sich verschlossen, sondern gerade zum Sein als ihrem Andern geöffnet. Demnach ist das Untermenschliche, das nur ontisch es selbst ist, sich selbst entfremdet; die menschliche Person hingegen ist onto-logisch, d. h. durch das Sein als ihr Anderes vermittelt, sie selbst und damit erst wahrhaft sie selbst; das ganz In-sich-stehen oder Sich-gehören der Person ist einzig onto-logisch möglich³⁵.

Hieraus ergeben sich wichtige *Folgerungen*. Erstens ist die Person jenes Seiende, das in die Ordnung des als solchen vollzogenen Seins hineinragt; insofern aber das Sein als die höchste Ordnung Absolutheit besagt, nimmt sie an dessen Absolutheit teil oder kommt ihr *absolute Würde* zu. — Zweitens kann die so gesehene Person nicht letztlich dem Allgemeinen untergeordnet werden; nun scheint aber das Sein sich als *Allgemeines* darzustellen, obwohl es die Person in ihrer Einzelheit onto-logisch ihr selbst gibt. Wie steht es also um die Allgemeinheit des Seins? Meldet sich darin etwas Über-allgemeines? Ist die Person durch ihren Bezug zu diesem konstituiert? — Drittens ist das Seiende, das onto-logisch ist oder in der Offenheit des Seins sich selbst vollzieht, dadurch ohne weiteres Person; deshalb kann die *Ontologie* als Wissenschaft vom Seienden als solchem und vom Sein selbst einzig bei der Person ansetzen, weil in dieser allein ihr Untersuchungsfeld immer schon enthüllt und zugänglich ist. Auf den Einwand, nicht die Person, sondern der Geist sei der Ausgangspunkt

³⁵ Die onto-logische Grundverfassung der Person kommt auch bei Thomas zum Vorschein. Vom Wissen, das im Ich-Bewußtsein hervortritt, gilt: (Omnia), „etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus“ (S. th. I q. 79 a. 9 ad 3). Deshalb ist das Seiende als solches das Ersterkannte, in kraft dessen alles andere erfaßt wird (De ver. q. 1 a. 1; S. th. I, II q. 94 a. 2; In sent. I d. 8 q. 1 a. 3). Dabei ist im Seienden als solchem zuletzt das Sein angezielt; denn „ens sumitur ab actu essendi“ (De ver. q. 1 a. 1). Das Sein aber wird als das allumfassende Sein selbst verstanden: „Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent“ (S. th. I q. 4 a. 2). Ähnliches gilt von dem in der freien Selbstverfügung tätigen Wollen; (voluntas) „est appetitiva boni communis“ (S. th. I q. 82 a. 4 ad 1), d. h. des alles umfassenden Guten, in dem zuinnerst das Seiende als solches und damit das Sein selbst am Werke ist, woraus die Freiheit entspringt (S. th. I q. 82 a. 2 ad 2). Schließlich durchdringen sich Wissen und Wollen auf das innigste (S. th. I q. 16 a. 4 ad 1); in ihrem von dem einen Sein bestimmten Zusammenwirken verwirklicht die Person sich selbst.

der Ontologie, ist zu erwidern, daß es Geist nur als Person gibt; denn der Geist ist nur als einzelner wirklich, und der einzelne Träger der Geistnatur ist notwendig Person; davon ist jeder andere Sinn von Geist, der legitim vorkommt, abgeleitet.

Zweite Frage: Wie verhält sich die Person zu ihrem eigenen Selbstvollzug? Aus dem bisher Gesagten leiten manche eine Folgerung ab, die zu Bedenken Anlaß gibt. Man schließt: die Person ist dadurch Person, daß sie onto-logisch ist; nun ist sie aber nur in ihrem Vollzug onto-logisch; also wird sie erst durch ihren Vollzug als Person konstituiert oder ist sie allein insoweit Person, als sie sich selbst vollzieht. Danach wird die Person in das *Akthafte* verlegt, und sie fällt mit dem sie konstituierenden Aktgefüge zusammen, weshalb sie auch nicht Substanz genannt werden kann³⁶. Die *Bedenken*, die sich dagegen erheben, entspringen aus der Frage, wie das zu kennzeichnen sei, was im Menschen zweifellos dem genannten Aktgefüge voraus- und zugrunde liegt. Ist das etwas Nicht-personales und damit Dingliches? Wie kann aber dann das personale Aktgefüge aus dem nicht-personalen substantiellen Grundbestand hervorgehen?³⁷

Zur Klärung unserer Frage führt die Überlegung, daß im substantiellen Grundbestand des Menschen wenigstens die *Befähigung* zum personalen Vollzug und damit zur vollendeten Rückkehr enthalten ist; diese Befähigung aber ist mit der Geistnatur gegeben und fällt nach ihrer Wurzel mit dieser zusammen. Dem nur Dinglichen hingegen geht jene Befähigung und daher auch die Geistnatur ab. Infolgedessen ist der Mensch *nie etwas nur Dingliches*, ist er vielmehr immer schon nach seinem Kern in die Ordnung des Personalen hineingestellt; deshalb ist er stets als Person anzusprechen, mag auch seine konkrete Verfassung weit vom personalen Vollzug entfernt sein³⁸. — Von hier aus ist zwischen der *Erst-konstitution* und der *Voll-konstitution* der Person zu unterscheiden. Erstere ist mit der den substantiellen Grundbestand des Menschen prägenden Geistnatur gegeben und schließt die Befähigung zur vollendeten Rückkehr und damit deren möglichen

³⁶ Solche Auffassungen finden sich schon bei M. Scheler und klingen in der Existenzphilosophie weiter; wie sie auch bei Heidegger wirksam sind, haben wir oben bereits aufgezeigt.

³⁷ Wenn der substantielle Grundbestand lediglich etwas Dingliches ist, biete sich als weitere Folgerung an, daß jene Menschen, die zum Leisten des Aktvollzugs nicht imstande sind (etwa der Embryo und der unheilbar total Verblödete), wie die Dinge behandelt werden dürfen bis zur direkten Tötung hin.

³⁸ Die Verwirklichung des personalen Vollzugs kann vorläufig (Embryo) oder für die ganze weitere Dauer des irdischen Lebens (rettungslos Verblödeten) unmöglich sein. Doch erklärt sich das aus unübersteiglichen Hindernissen, die aus der entweder unentwickelten oder gestörten Leiblichkeit stammen und die radikale Befähigung zu jenem Vollzug überlagern, nicht aber sie zerstören.

Vollzug ein, besagt aber noch nicht deren aktuellen Vollzug. Letztere dagegen besagt gerade diesen aktuellen Vollzug, worin aber jene Befähigung sowie der substantielle Grundbestand wesenhaft enthalten sind, da es sich ja um nichts anderes als um den Vollzug des zuvor Unvollzogenen, wenn auch ganz auf den Vollzug Hingespanten handelt. Während die Erst-konstitution schon bei Lebensbeginn und letztlich (durch Vermittlung anderer Menschen) von Gott gesetzt ist, erfordert die Voll-konstitution ein lebenslanges Ringen und das eigene Tun des Menschen. Nach allem heißt der Mensch schon in seiner Erst-konstitution mit Recht Person, weil in ihm das Onto-logische vorgezeichnet ist; allerdings fügt dazu die Voll-konstitution noch etwas ganz Entscheidendes, nämlich den aktuellen Vollzug des Onto-logischen.

Hier erhebt sich die Frage, warum sich das Onto-logische oder der Bezug zum Sein in den beiden erwähnten Stufen ausprägt. Die Antwort liegt darin, daß dem Menschen das *Bei-sich-sein nur als Rückkehr* verliehen ist. Wenn ihm das einfache Bei-sich-sein ohne Rückkehr zukäme, wäre er selbst das Sein, nämlich das subsistierende Sein, wodurch sein aktueller Vollzug mit seinem substantiellen Bestand von vornherein zusammenfiel. Da er aber tatsächlich nicht selbst das Sein ist, umschließt sein substantieller Bestand noch nicht den aktuellen Vollzug des Seins; deshalb gelangt er zu diesem einzig durch die zu seinem Grundbestand hinzutretende Rückführung seiner selbst auf das Sein als Grund, also durch den Bezug zu dem ihn überschreitenden Sein. Folglich unterscheidet sich die Erstkonstitution, in der der Bezug zum Sein nur vorgezeichnet ist, von der Vollkonstitution, in der dieser Bezug verwirklicht wird.

Der hier gemeinte Unterschied, der an sich jede endliche Person betrifft, erreicht im Menschen eine besondere Schärfe, weil sich in ihm das Personale mit dem Nicht-personalen durchdringt, was ihn als den *verleiblichten Geist* (personne incarnée) kennzeichnet³⁹. Daher nimmt einerseits das von sich aus Nicht-personale an der Würde des Personalen teil; andererseits wird das Personale von der Eigenart des Nicht-personalen mitgeprägt, weshalb sich das Personale aus einer gewissen nicht-personalen oder dinglichen Gebundenheit durch seinen Vollzug zur vollen Verwirklichung seiner selbst emporzuringen hat. Anders ausgedrückt, gilt es, das noch nicht vollzogene und dem Ontischen verhaftete Onto-logische in den Vollzug zu erheben und so ganz zu sich selbst zu bringen.

³⁹ Alles, was den Menschen ausmacht, gehört zur Person; aber nicht alles, was so dazu gehört, ist von sich aus etwas Personales. Das sinnliche Bewußtsein und das vegetative Leben finden sich auch im Nicht-personalen (Tier bzw. Pflanze), haben also kraft ihres Wesens nichts mit dem Personalen zu tun.

Warum aber ist die Konstitution der Person nicht mit ihrer Erstkonstitution abgeschlossen? Warum trägt auch der onto-logische Vollzug, statt die schon konstituierte Person nur weiter zu entfalten, zu ihrer Konstitution bei, so daß dann mit Recht von Vollkonstitution die Rede sein kann? Kraft der Freiheit, die ihr wesentlich zukommt, verwirklicht sich die Person nicht notwendig gemäß der sie kennzeichnenden onto-logischen Eigenart. Sie *kann von sich abfallen*, sich vergeuden, sich zerstören, und zwar gerade dadurch, daß sie onto-logisch ist; denn die Freiheit und damit die Möglichkeit des Abirrens entspringt aus dem Bezug zum Sein. Immer wieder dem ontisch Seienden oder dem Dinglichen zugewandt, neigt die Person dazu, sich von diesem her mißzuverstehen und sich ihm anzugleichen, sich selbst und das Sein zu vergessen und entsprechend sich ich-los und ohne wahren Gebrauch der Freiheit im ontisch Seienden zu verlieren und nach der Art des Dinglichen treiben zu lassen. So wird das Onto-logische als die Eigen-art der Person durch die Fremd-art des Ontischen überdeckt; die Person ist nicht als Person, sondern mehr oder weniger nur *als Ding* da, weshalb sie auch, wie der Massenmensch unserer Tage zeigt, weithin lediglich als Ding eingeschätzt und behandelt wird. Dieser Zustand, in dem das Onto-logische der Person durch ihr Ontisches vergewaltigt wird, widerspricht ihrer Erstkonstitution und ruft nach ihrer Vollkonstitution, in der sich die Person nach ihrem Onto-logischen ganz entfaltet und damit auch ihr Ontisches durchdringt, in der allein sie *als Person* da ist.

Aus der eben beschriebenen ontischen oder dinglichen Verlorenheit holt sich die Person immer schon zurück, indem sie ständig das Ontische *als solches* vollzieht. Darin ist als unerläßliche Möglichkeitsbedingung die vollendete Rückkehr zu sich selbst und damit das Vollziehen des Bezugs zum Sein eingeschlossen. Demnach kann die Person nie so im Ontischen untergehen, daß sie gänzlich aufhört, onto-logisch zu sein. In der Vollkonstitution setzt nun die Person selbst sich als Person, indem sie den onto-logischen Vollzug aus dem verborgenen Hintergrund hervorholt und zum beherrschenden Vordergrund erhebt. Einzig der Vollzug, der ihrer onto-logischen Grundverfassung ganz entspricht und diese zugleich ausspricht, verdient im vollen Sinne des Wortes *personal* genannt zu werden, weil er der durch das Onto-logische gegebenen Eigenart der Person gemäß ist und dieser zugleich Ausdruck verleiht. Nur in diesem Vollzug ist die Person auf personale Weise da; erst indem sie auf das Sein hört, prägt sich das sie kennzeichnende Onto-logische an ihr aus oder ist sie als sie selbst verwirklicht, was mit der vollen Entfaltung des Selbstbewußtseins und der Selbstverfügung oder mit dem vollen In-sich-stehen gleichbedeutend ist. Nach dem Gesagten gibt es in

Wahrheit die Vollkonstitution der Person, kraft deren das in der Erstkonstitution nur Angelegte zum Abschluß gebracht wird⁴⁰.

Suchen wir den Ertrag des in der zweiten Frage Erörterten für die personale Ontologie, so bietet sich eine *dynamische* Auffassung des Seienden und letztlich *des Seins* dar. Daraus, daß das personal Seiende erst in seinem Vollzug ganz es selbst ist oder ganz als es selbst da ist, sind die entsprechenden Folgerungen auch für das dinglich Seiende zu ziehen. Zugleich zeigt sich, daß sich das Sein nicht in der Vorhandenheit erschöpft, sondern den Vollzug umschließt, weshalb es *erst als vollzogenes ganz Sein* ist. Folglich ist das reine oder subsistierende Sein wesenhaft der reine oder subsistierende Vollzug, während umgekehrt jeder Mangel an Vollzug einen entsprechenden Mangel an Sein besagt. — Außerdem ergibt sich daraus, daß allein die Person ein im vollen Sinne des Wortes In-sich-stehendes ist, etwas Entscheidendes für die *Substanz*. Sie muß vom Personalen her gedacht werden; das Dingliche hingegen kann man nur in einem verminderten Sinne als Substanz ansprechen, weil es wegen des Fehlens der vollendeten Rückkehr nicht wie die Person in sich steht, sondern an anderes ausgeliefert ist⁴¹.

Dritte Frage: Wie verhält sich die Person zu dem übrigen Seienden? Nach unseren früheren Darlegungen ist die Person durch ihre vollendete Rückkehr keineswegs auf sich selbst zurückgeworfen oder in sich selbst verschlossen; vielmehr durchdringt sich in ihr das Ergreifen ihrer selbst stets und wesenhaft mit dem Ergreifen des Seins selbst. Damit aber, daß sie onto-logisch ist oder zum Vollzug des Seins selbst vorstößt, verweilt sie immer schon in dem, was alles-überhaupt umfaßt und daher den *Zugang zu allem-überhaupt* vermittelt. Infolgedessen gehört zur Person notwendig die Offenheit für alles-überhaupt, für alles, was entweder das Sein ist oder am Sein teilhat. Demnach entwirft die Person, statt nur isolierte Subjektivität zu sein, ständig *ihre Welt* als den Bereich, in dem, von dem her und zu dem hin sie lebt und sich entfaltet, ohne den sie nicht wäre, was sie ist. Diese der Person eigene Welt greift über jede besondere Um-welt hinaus oder fällt mit *der Welt* selbst, ja schließlich mit der weitesten oder allumspannenden Ordnung des Seienden-überhaupt zusammen⁴². Innerhalb ihrer Welt begegnet also

⁴⁰ Das Nicht-personale ist nicht frei und kann deshalb nicht von sich abfallen. Bei ihm gibt es lediglich ein Mehr oder Weniger der Entfaltung auf seinem eindeutig festliegenden Wege. Daher tritt hier nicht so klar hervor, daß von einer über die Erstkonstitution hinausgreifenden Vollkonstitution die Rede sein darf, daß also auch der Vollzug von konstitutiver Bedeutung ist.

⁴¹ Von hier aus erweist sich auch das eingangs erwähnte Denken Heideggers über die Substanz als noch der am Dinglichen messenden Auffassung verhaftet.

⁴² Auch nach Heidegger besagt Welt dasselbe wie „die Offenheit des Seins“

der Person nicht nur das Menschliche, sondern auch das Übermenschliche und das Untermenschliche, wobei die beiden letzteren Bereiche keineswegs anthropomorph verfälscht, sondern in ihrer Eigenart enthüllt werden, und zwar kraft der durch das Sein ermöglichten Analogie nach oben bzw. nach unten. Indem wir ein von Jaspers eingeführtes Wort anwenden, dürfen wir davon sprechen, daß für die Person die *allumfassende Kommunikation* kennzeichnend ist.

Diese entfaltet sich zunächst als *Dialog mit einer andern* menschlichen *Person* und als Gemeinschaft mit einer Vielzahl von Personen, also in der Beziehung des Ichs zu einem Du und in der vielverschlungenen Bezogenheit des Wir. In diesem Geschehen sind alle Partner des Gesprächs onto-logisch; sie halten sich die Offenheit des Seins entgegen, treffen sich in dieser und sind deshalb zueinander hin offen. Daher stehen sie immer schon in möglicher Kommunikation miteinander, die jederzeit in deren aktuellen Vollzug übergehen kann und in dieser oder jener Hinsicht bereits übergegangen ist. Näherhin läßt sich eine passive und eine aktive Kommunikation unterscheiden. Kraft der *passiven* Kommunikation vermag die Person jene Mitteilungen, die sie von anderen Personen empfängt, innerlich aufzunehmen und nachzuvollziehen, zu verstehen und sich anzueignen. Kraft der *aktiven* Kommunikation ist sie imstande, anderen Personen von dem in ihr Lebenden mitzuteilen und auch auf das von anderen Empfangene zu antworten. Dabei ist entscheidend, daß solcher Dialog onto-logisch bleibt, d. h. im Raum des Seins geschieht und darauf alles Seiende bezieht; gleitet er hingegen unter Verlust des Seins in das Seiende ab, so kommt es zu der ontischen Selbstentfremdung der Person, von der bereits die Rede war⁴³.

In der Kommunikation zwischen Personen verwirklichen sich sowohl die endliche Person als auch das Sein, soweit das im Bereich des Endlichen möglich ist, *ganz als sie selbst*. Indem die *Person* mit ihrem eigenen Onto-logischen sich zu der anderen Person mit deren Onto-logischem öffnet, wird sie ganz in das Onto-logische gestimmt und vertieft, kommt sie durch das Sein zu sich selbst. Indem sie zugleich als Ich die Andersartigkeit der Seinsmitteilung im Du erfährt, tritt ihr die Eigen-art der ihr selbst zuteil gewordenen Seinsmitteilung vor

(Über den Humanismus, Frankfurt o. J., 35). Vgl. J. Lotz, *Welt und Natur*, in: *Il Mondo. Atti del XIV Convegno di Gallarate 1959, Brescia 1960*, 93—103.

⁴³ Die Bedeutung des Dialogs ist in neuerer Zeit immer wieder herausgearbeitet worden, etwa von F. Ebner, M. Buber, G. Marcel. Auf die Fruchtbarkeit einer Analyse des Gesprächs hat A. Brunner öfters hingewiesen, so auch in seinem umfassenden Werk „*Der Stufenbau der Welt*“ (München 1950), das eine von der Person her geschaute Seinslehre bietet. Die hierher gehörenden Entartungsformen werden von Heidegger in seiner Erörterung des ‚man‘ und von Sartre, z. B. in seinem ‚*être pour autrui*‘, untersucht.

Augen, wodurch das Ich im Spiegel des Du sich selbst findet. Was so von der Person gilt, ist auch vom *Sein* zu sagen, zumal beide in innigster Wechselbeziehung stehen, insofern jeder Verwirklichung der Person eine entsprechende Verwirklichung des Seins zugeordnet ist. Namentlich stellt sich nach dem früher Dargelegten die Person als das vollkommenste Seiende dar, das also am meisten seiend ist oder dessen Weise zu sein allein mit dem, was das Sein zuinnerst besagt, ganz übereinkommt. Das demnach zuinnerst *personale Sein* vermag sich aber einzig im personalen Vollzug und vor allem im personalen Dialog als dem Gipfel jenes Vollzugs ganz auszuprägen. Außerdem legt sich erst in der Kommunikation mit anderen Personen aus, was das Sein ist und enthält; vor allem wird der Person das Sein als das sie überschreitende enthüllt, wenn sich ihr seine den anderen Personen verliehenen Mächtigkeiten zeigen.

Nur in einem wesentlich geringeren Sinne kann von Kommunikation der Person mit dem nicht-personalen oder *dinglichen Seienden* die Rede sein. Gewiß ist die Person kraft des Seins auch diesem zugewandt; weil es ein ganz und gar im Sein gründendes Seiendes ist, steht der Zugang zu ihm offen. Zugleich jedoch stellt sich das Dingliche als etwas in sich Verschlossenes dar, da es als nur Ontisches nicht zu dem alles eröffnenden Sein gelangt. Darum ist es weder imstande, die von der Person empfangene Mitteilung auf eine ihr vollentsprechende Weise zu verstehen, nachzuvollziehen und sich anzueignen noch darauf eine Antwort zu geben, die sich auf derselben Höhe wie das Wort der Person hält. Ein Dialog im eigentlichen Sinne kommt nicht zustande, weil das Wort der Person ohne die ihm gemäße Antwort verklingt.

Der Grund der Kommunikation ist das als solches eröffnete Sein, weshalb jene sich stets nach der Weise und dem Maße dieser Eröffnung entfaltet. Nun fällt die menschliche Person nicht mit dem Sein zusammen; sie nimmt nur daran teil; daher ist mit der Eröffnung des Seins die Möglichkeit der Kommunikation begrenzt, und zwar sowohl aktiv als auch passiv geschaut, insofern die Person weder sich selbst ganz zu geben noch den Anruf der andern ganz zu empfangen und zu beantworten vermag. Weil aber die menschliche Person zuinnerst auf das Sein selbst bezogen ist, greift sie schließlich über ihresgleichen hinaus, spannt sie sich letztlich zu jener personalen Wirklichkeit hin, die das Sein selbst oder das subsistierende Sein ist⁴⁴. Vermittels des unbestimmten Seins wird die menschliche Person immer schon von dem bestimmten subsistierenden Sein oder (was genau dasselbe besagt) von der *absoluten Personalität* in Anspruch genommen.

⁴⁴ Die Formulierung muß hier wegen des in der nächsten Anmerkung Gesagten vorsichtig gewählt werden.

— Von hier aus läßt sich eine obenerwähnte Schwierigkeit lösen: die endliche Person ist als Person nur vordergründig durch den Bezug zu einem unpersönlichen Allgemeinen, hintergründig aber durch den Bezug zu dem *einzelnen*, ja einzigen Gott konstituiert und sich selbst gegeben. Damit ist sie endgültig über die Vorherrschaft des Allgemeinen hinausgehoben, obwohl dieses eine gewisse unersetzliche Bedeutung für sie behält, insofern es den Durchgang zu Gott bildet.

Nach allem liegt in der Offenheit für die absolute Personalität die eigentliche Wurzel der Personalität des Menschen. Daraus erfließt seine Offenheit für das unbestimmte Sein oder seine onto-logische Grundstruktur, die uns zunächst begegnet und zu dem Gott führt, von dem sie stammt, die ebenfalls den Zugang zu den anderen endlichen Personen und zu den Dingen gewährt. Infolgedessen hängt von der Tiefe der *Kommunikation mit der göttlichen Personalität* das Gelingen jeder andern Kommunikation ab; doch kann auch jene höchste Kommunikation durch die Vorstufen vorbereitet und angestoßen werden. Weil das Sein mit der Offenheit zusammenfällt, besagt jene Person-Wirklichkeit, die das subsistierende Sein ist, von sich aus absolute Offenheit, die allein sich ganz zu geben vermag. Entsprechend kommt uns in derselben Person-Wirklichkeit aus dem gleichen Grunde das absolute Verstehen und Empfangen, das absolute oder uns ganz gemäße Antworten entgegen. Hier vollenden sich also die aktive und die passive Kommunikation, weshalb hier allein auch die menschliche Person den Partner findet, der ihre Personalität zur *höchsten Entfaltung* führt. Indem sich Gott ihr ganz gibt, ist sie sich selbst ganz gegeben; dem absoluten Empfangen und Antworten aber kann sie sich selbst ganz geben oder hingeben; in solchem Hingeben verliert sie nicht sich selbst, sondern gewinnt sie sich selbst, ist sie nicht nur von Gott her, sondern auch von sich selbst her ganz sich selbst gegeben.

Als Antwort auf unsere dritte Frage zeichnet sich ab: *Sein ist personale Kommunikation*; daher ist die menschliche Person erst in der personalen Kommunikation, zumal in jener mit Gott, ganz sie selbst oder gemäß ihrer onto-logischen Eigenart ganz verwirklicht. Zur genaueren Bestimmung dieses Zusammenhanges ist folgendes anzumerken. Die menschlich-endliche Person *bedarf* der Kommunikation mit anderen Personen und vor allem mit der absoluten Personalität zur Entfaltung ihrer selbst, weil sie nicht das Sein selbst ist, sondern nur auf das Sein bezogen ist. Die absolute Person-Wirklichkeit selbst hingegen, die das subsistierende Sein selbst ist, ruht von sich aus vollendet in ihrer Personalität, weshalb sie die aktuelle Kommunikation mit anderem, nämlich Endlichem, *nicht braucht*, um sie selbst zu sein. Doch umschließt sie notwendig die mögliche Kommunikation

mit allem Endlichen und besonders mit endlichen Personen; diese geht in aktuelle Kommunikation über, sobald Gott in seiner liebenden Freiheit Geschöpfe ins Dasein ruft. Damit hat er immer schon den Dialog mit den endlichen Personen eröffnet, wenn diese seinen Anspruch erfahren und diesem zu entsprechen oder zu antworten suchen, wobei es nicht allein auf das Wissen, sondern vor allem auf das Lieben ankommt. Dadurch, daß Gott das subsistierende Sein ist, verbinden sich in ihm die absolute *Unabhängigkeit* von allen Geschöpfen, auch von den endlichen Personen, und die absolute *Dialogizität*, für die es keine Grenze gibt und von der die menschliche Person bis in ihr Innerstes in Anspruch genommen wird. Kraft desselben subsistierenden Seins durchdringen sich in Gottes Kommunikation die absolute Offenheit und das absolute Geheimnis, die absolute Nähe und die absolute Ferne, und zwar ohne Widerspruch⁴⁵.

Was die *Ontologie* betrifft, so kann sie aus dem Gesagten entnehmen, daß jedes Seiende kraft des Seins in *Kommunikation* mit anderem steht, wobei deren Umfang und Tiefe von der Weise der Teilnahme am Sein abhängt. Maßgebend ist die personale oder ontologische Kommunikation; sie dringt zum Sein selbst vor, umgreift deshalb alles und gelangt ausdrücklich zu Gott. In ihrem Lichte ist die nicht-personale oder ontische Kommunikation zu deuten, die im Seienden verbleibt, lediglich einen Ausschnitt von diesem umspannt und nur mittelbar zu Gott hinstrebt. Zugleich sind die Momente des *Wissens* und des *Liebens*, die sich wie im Selbstvollzug der Person so auch in der personalen Kommunikation ausprägen, nach ihrer analogen Abstufung im dinglichen Bereich weiter zu verfolgen.

Vierte Frage: Wie ist das dinglich Seiende philosophisch zu begreifen? Hier stellen wir zusammenfassend dar, was in den bisherigen Fragen bereits unter dieser oder jener Rücksicht berührt wurde. Manchmal wird der Einwand erhoben, es könne so aussehen, als ob das nicht-personale Dingliche gänzlich aus dem Sein herausfiele, wenn die Person allein onto-logisch oder ihr allein der Bezug zum Sein vorbehalten sei.

Gewiß bildet die Person wegen ihrer onto-logischen Grundstruktur die *höchste Stufe des Seienden* und damit des Lebens, weil das Nicht-lebende von vorneherein nur eine untergeordnete Stufe des Seienden ausmachen kann⁴⁶. Die höchste Stufe ist durch die voll-

⁴⁵ Wie sehr die personale Kommunikation zur verborgenen Tiefe Gottes gehört, zeigt über alles Philosophieren hinaus die göttliche Offenbarung, indem sie uns den Zugang zur heiligsten Dreifaltigkeit bahnt. Erst so wissen wir, daß es nicht richtig ist, von der absoluten Person in der Einzahl zu reden, weil der eine Gott sich in drei absoluten Personen darstellt, deren gegenseitige Kommunikation der Ursprung und das Urbild jeder andern Kommunikation ist. Hier wird auf das großartigste bestätigt, daß Sein wirklich personale Kommunikation besagt.

⁴⁶ Wenn Sartre dem Unbewußten in vollerm Maße Sein zuschreibt als dem

kommene Rückkehr gekennzeichnet, in der die Person ebenso sich selbst wie das Sein erreicht. Über der vollkommenen Rückkehr kann es nichts Höheres mehr geben, da sie sich zum vollen Bei-sich-sein erhebt, da auch das Sein schlechthin allumfassend ist oder die nicht mehr überbietbare Fülle besagt⁴⁷. Freilich spannt sich innerhalb der höchsten Lebensstufe noch ein *unendlicher Abstand* zwischen der endlichen Menschenperson und der absoluten göttlichen Personalität. Beide kommen darin überein, daß sich ihr Leben im Raum des ausdrücklich vollzogenen Seins entfaltet; sie unterscheiden sich dadurch, daß die absolute Personalität das Sein selbst ist, während die menschliche Person nur in einem Bezug zum Sein steht oder daran teil-hat, weshalb sie es nie ausschöpfen kann. Ferner stimmen sie darin überein, daß beiden das (im Gegensatz zum dumpfen tierischen Bewußtsein) volle Bei-sich-sein eignet; sie unterscheiden sich darin, daß die göttliche Personalität in ihrem von Anfang an unendlich vollendeten Bei-sich-sein ruht, während die menschliche Person bei sich und zugleich nicht bei sich ist, weil sie sich stets auf dem Wege zu sich selbst befindet und sich selbst nie ganz einholt⁴⁸.

Auf der eben umschriebenen höchsten Stufe zeigt sich das Sein nach seinem eigensten Selbst oder ganz als es selbst: es ist zuinnerst dasselbe wie *personales Leben*. Diesem aber ist es vermöge der vollkommenen Rückkehr eigen, sich selbst *von innen her durchsichtig* zu sein. Daher ist das subsistierende personale Leben als das subsistierende Sein das reine Selbst-verstehen; hingegen ist das menschliche personale Leben nur auf das Sein bezogen, weshalb es sich zwar aus seinem Grund oder vom Sein her und zum Sein hin versteht, nie jedoch sich dabei auszuschöpfen vermag.

Im Gegensatz zum personal Seienden ist das *dinglich Seiende* jenes, dem die vollkommene Rückkehr versagt bleibt, wodurch an die Stelle der onto-logischen die nur *ontische* Struktur tritt. Das so bestimmte Seiende gründet gewiß im Sein, nimmt an ihm teil, fällt also nicht aus ihm heraus; aber es ist nicht imstande, das Sein selbst als

Bewußten, verfällt er einer unzureichenden Analyse des Bewußten. Dieses nämlich besagt nicht notwendig und wesenhaft eine Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, weshalb das eine nicht das andere sei und dem Bewußtsein der Bruch des Nicht oder des Nichts innewohne; folglich sei das Unbewußte nicht von dem angedeuteten Bruch betroffen und daher ein vom Nichts nicht beeinträchtigtes oder volles Sein. In Wahrheit aber ist das Bewußtsein insoweit gegeben, als die onto-logische (nicht lediglich ontische) Identität zwischen Subjekt und Objekt vorliegt; nur durch das endlich-menschliche (und tierische) Bewußtsein zieht sich die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, weil solches Bewußtsein eben unvollkommen ist.

⁴⁷ Vgl. Thomas von Aquin, S. c. gent. IV cap. 11.

⁴⁸ Vgl. das in der zweiten Frage über die Erst- und die Vollkonstitution Gesagte. Weil sich darin das ‚Unterwegs‘ ausprägt, fällt dieser Unterschied bei der absoluten Personalität weg.

solches herauszuheben und ausdrücklich zu vollziehen. Weil es folglich nicht zum Sein als seinem Grund vordringt, vermag es sich nicht von diesem her zu verstehen oder ist es sich selbst nicht von innen her durchsichtig. Diese Undurchlichtetheit des Dinglichen kann allein dadurch überwunden werden, daß es in die vollkommene Rückkehr der Person hineingenommen und mit dieser durchdrungen wird, was immer schon in unserem Erkennen geschieht. So setzt sich die Rückkehr der Person zum Sein und zu sich selbst in dem *Rückgeführtwerden* des Dinglichen zum Sein und zu sich selbst fort, was dem Durchsichtig- und Verstehbar-werden des Dinglichen gleichkommt. Hier allein findet das philosophische Begreifen seinen Ansatzpunkt; es besteht genau darin, das Durchleuchten des nicht-personalen Ontischen mittels des personalen Onto-logischen allseitig durchzuführen. Dazu sind die Ergebnisse der Naturwissenschaften erforderlich, aber allein nicht ausreichend, weil sie nur insoweit wirklich in das philosophische Fragen eintreten, als sie von der Kraft des Onto-logischen aufgeschlossen werden. Näherhin wird das Dingliche dadurch philosophisch oder onto-logisch begriffen, daß seine Wesenszüge mit denen der Person verglichen und als mehr oder weniger dahinter *zurückbleibend* begriffen werden. Danach stellt sich das Dingliche für die Philosophie wahrhaft als das *Nicht-personale* dar, das durch eine je nach den Stufen des Ontischen mehr oder weniger weit getriebene Negation des Personalen nach seiner Eigenart umgrenzt wird⁴⁹.

Manchmal wird die Befürchtung geäußert, die Existenzphilosophie enge das Fragen so sehr ein, daß es sich einzig auf den Menschen als Existenz richte, das Dingliche aber gänzlich vernachlässige; ja man schließe das Dingliche sogar vom Philosophieren aus, um der Verdinglichung des Denkens und der damit gegebenen Verfälschung der Existenz vorzubeugen. Die personale Ontologie, die unsere Darlegungen anstreben, unterliegt dieser Befürchtung nicht, weil sie der *Erbellung des Dinglichen* von der Person her die Wege bereitet.

Fünfte Frage: Wie verhalten sich die Person und das Dingliche zur Geschichtlichkeit? Im heutigen Philosophieren sind Existenz und Geschichtlichkeit untrennbar eins, ja vertauschbare Größen. Entsprechend steht das Dingliche außerhalb des Geschichtlichen, was der Naturwissenschaft widerstreitet, die auch dem Dinglichen Geschichte zuschreibt (Geschichte des Weltalls, der Erde, der Organismen). Doch hat wohl Geschichte hierbei einen jeweils anderen Sinn, der genau herauszuarbeiten ist.

Die onto-logische Grundstruktur der menschlichen Person besagt, daß sie nicht das Sein selbst ist, sondern lediglich im Bezug zum Sein

⁴⁹ Vgl. E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck 1961, bes. VI: Das Sein im Weltvollzug (489—570), der ähnlich vorangeht.

steht, der ihr aber den ausdrücklichen Vollzug des Seins gewährt. Damit bleibt das Sein für sie in seiner *Enthüllung zugleich verbüllt*, die Seinsnähe geschieht in der Seinsferne, der Be-zug zum Sein trägt den Ent-zug des Seins in sich; diese Spannungen kennzeichnen die menschliche Person. Näherhin liegt darin, daß sich das Sein nie ganz auf einmal mitteilt; vielmehr verbirgt es seine Entbergung in den je und je *neu ergehenden Anruf*, in dem es sich immer wieder anders zum Menschen hin öffnet. Dieser Anruf kann auf verschiedenen Wegen zum Menschen gelangen; bald wird er in seine eigene Tiefe eingesenkt, bald kommt er ihm aus den Ereignissen, Personen und Dingen, die seine Welt ausmachen, entgegen. Immer aber ist der Anruf erst dann ganz er selbst, wenn er mit dem Menschen eins geworden und in seinen Vollzug aufgenommen ist.

Der vorstehend angedeutete Anruf verfügt den Menschen in die *Geschichtlichkeit* seiner Personalität. Der *grundlegende Anruf* verleiht ihm seine geschichtliche Personalität und stellt ihn in die Gesamtsituation seines Daseins; er prägt sich in seiner onto-logischen Geistnatur mit ihrer Befähigung zur vollkommenen Rückkehr und seiner einmaligen, unwiederholbaren individuellen Besonderheit aus; damit ist diese bestimmte Person auf ihren geschichtlichen Weg gewiesen. Die *einzelnen Anrufe*, die später einander folgen, formen die geschichtliche Personalität des Menschen des näheren aus, indem sie ihn in die besonderen Situationen seines Daseins stellen, in denen er auf eine immer wieder andere Weise für das Sein offen ist. Am Menschen als Person ist es, dem geschichtlichen Anruf in jeder seiner Gestalten zu entsprechen, so mit seinem eigenen Vollzug die jeweilige geschichtliche Verantwortung zu übernehmen und den ihm zukommenden Auftrag zu erfüllen. Allein auf diesem geschichtlichen Wege wird er ganz erfahren, was das Sein ist und wer die Person ist, wird sich seine ontologische Grundstruktur ganz auswirken und ganz in ihrem Gehalt auslegen oder zeigen. Letztlich wird sich dabei der Anruf des Seins als der Anruf des subsistierenden Seins oder Gottes enthüllen, vor dessen Gericht die menschliche Person mit ihrem geschichtlichen Weg zu bestehen hat.

Wie damit bereits gesagt ist, umschließt die Geschichtlichkeit als ihren ermöglichenden Grund immer schon das *Übergeschichtliche*; denn im ausdrücklichen Vollzug des unbestimmten Seins meldet sich notwendig das subsistierende Sein. Gewiß weist das Sein für uns zunächst ein geschichtliches Gepräge auf, weil es sich im je und je ergehenden Anruf zeigt. Zugleich jedoch kommt uns in dem je neuen Anruf immer das Sein, also *das Selbe* entgegen, das sich durch alle Situationen durchhält. Wir erfahren das Selbe nur in dem je und je andern, aber in dem je und je andern erfahren wir auch wirklich das

Selbe; beide Erfahrungen durchdringen sich im Geschichtlichen, gehören wesenhaft zu seiner Konstitution. Kraft ihrer Seinsferne ist die Person dem je andern unterworfen, ohne aber restlos in ihm zu versinken; kraft ihrer Seinsnähe aber erreicht sie das immer Selbe, ohne ihm jedoch anders als im Durchgang durch das je andere begegnen zu können. Das je andere würde die Person nicht als solches erfahren, wenn sie nicht immer schon das Selbe ergriffe; und das Selbe wäre nicht das Selbe, wenn es letztlich an das je andere gebunden wäre, weil es dann in diesem unterginge und gerade nicht das Selbe wäre. Hieraus ergibt sich: das dem Geschichtlichen innewohnende Selbe ist nur ein Teil-nehmen an dem das Geschichtliche übersteigenden Selben oder am subsistierenden Sein⁵⁰. Die menschliche Person geht also nicht im Geschichtlichen unter, sondern ist in diesem immer schon vom Übergeschichtlichen in Anspruch genommen⁵¹.

Auf diesem Hintergrund stellt sich das Dingliche als das *Untergeschichtliche* dar, weil es nur ontisch ist und deshalb nicht zum ausdrücklichen Vollzug des Seins gelangt. Zwar geschehen an ihm Entwicklungen, durch die es in einem weiteren Sinne auch zu einer Geschichte kommt; doch kann bei ihm nie von Geschichtlichkeit die Rede sein, da es im je und je andern untergeht und daher beim Seienden verbleibt, ohne je zu dem zugrunde liegenden Selben des Seins vorzudringen oder gar in das Übergeschichtliche einzutreten. Kurz gesagt, ist das Dingliche zum Vernehmen und Übernehmen eines geschichtlichen Anrufs nicht fähig.

Wiederum ist das Dingliche philosophisch vom Personalen her zu begreifen, weil sich das *Untergeschichtliche* nur vom Geschichtlichen her bestimmen läßt. Entsprechend hat die Ontologie ihre Untersuchung der Veränderung beim geschichtlich *Personalen* statt beim ungeschichtlich Dinglichen zu beginnen.

Sechste Frage: Was ergibt sich aus der Analyse des Personalen für die Ontologie? Weil die menschliche Person onto-logisch ist, tritt in ihr immer schon das *Sein* als ausdrücklich vollzogenes hervor. Mit diesem aber enthüllen sich notwendig eine Reihe von *Bestimmungen*, die zum Sein gehören; sie umfassen etwa die sogenannten transzendentalen Attribute des Seins und die damit gegebenen ersten Prinzipien⁵². Vor allem wird der

⁵⁰ Vgl. dazu J. Lotz, *Geschichtlichkeit und Ewigkeit*, in: *Schol* 29 (1954) 481—505.

⁵¹ Das Hineinragen in die übergeschichtliche Ordnung kommt ihrer Unsterblichkeit gleich oder zeigt, daß der Tod für die Person nicht die völlige Zerstörung sein kann; denn er entstammt nur dem Nicht-personalen, das zur menschlichen Person gehört.

⁵² Dafür darf man folgenden Text von Thomas anführen: „Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens et secundario apprehendit se intelligere ens et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni“ (S. th. I q. 16 a. 4 ad 2).

absolute Gegensatz von Sein und Nicht-sein und so das oberste aller Prinzipien, das vom Nicht-Widerspruch, eingesehen. All das öffnet sich der Person zwar in der Begegnung mit dem andern, in erster Linie aber durch die vollendete *Rückkehr* zu sich selbst; deshalb erfährt sie mit dem Sein sich selbst, ihr In-sich-stehen, ihr Ich-Bewußtsein und ihre freie Selbstverfügung mit allem, was darin eingeschlossen ist. Indem sich somit die Person in ihrem Dasein entfaltet, entwirft sie die in ihrem Lebensvollzug als ermöglichenden Grund wesenhaft enthaltene *Ontologie*, die *gelebt* wird, vorwissenschaftlich implizit bleibt und gewöhnlich unbeachtet der Vergessenheit anheimfällt.

Aus dieser Wurzel kann jederzeit die *wissenschaftlich explizierte Ontologie* hervorwachsen, die zwar aus dem unmittelbaren Lebensvollzug heraustritt, nie aber von diesem völlig getrennt werden darf, ohne rationalistisch zu erstarren und ihrem Gehalt nach zu verflachen. Genauer gesprochen, handelt es sich dabei um den Übergang von der einfachen zu der doppelten Reflexion; während erstere den Lebensvollzug mitausmacht, blickt letztere auf die erstere zurück, um das ausdrücklich und allseitig einzuholen, was in der ersteren ständig erreicht wird. Infolgedessen ist Ontologie als Wissenschaft allein als Reflexion auf die im Vollzug der Person wesenhaft gelebte Ontologie möglich; sie ist die in die Reflexion erhobene vollkommene Rückkehr oder der *reflex ausgelegte Selbstvollzug der Person*, wobei das Dingliche nicht aus-, sondern eingeschlossen ist. Daher ist die Ontologie personal, weil die Person onto-logisch ist; die Person vollzieht wesenhaft die implizite Ontologie, und die explizite Ontologie geschieht als die zu Ende geführte Selbstausslegung der Person. Nur die menschliche Person entwickelt Ontologie als Rückführung des Seienden auf das Sein; denn das Unterpersonale kommt nicht zum Sein, weil es nur ontisch ist; die übermenschliche göttliche Personalität aber bedarf der Rückführung nicht, weil sie nicht ein Seiendes, sondern das Sein selbst ist.

Wegen der innigen, unlösbaren Durchdringung von Person und Ontologie besteht zwischen ihnen ein gegenseitiges *Bedingungsverhältnis*. Davon, wie die Person ihre onto-logische Grundstruktur beachtet oder vergißt, entfaltet oder verkümmern läßt, hängt das Schicksal der Ontologie ab, entwickelt sie sich kraftvoll oder stirbt sie ab, bleibt sie lebensgesättigt oder entartet sie zu einem unverbundlichen, toten Begriffsspiel. Die Fülle der gelebten Ontologie entscheidet weithin über das Gepräge der wissenschaftlichen Ontologie, zumal einzig aus einer gewissen Stärke der ersteren der lebendige, echte Antrieb zum Erarbeiten der letzteren erwachsen wird. Die so vollzogene Ontologie wirkt auf den Daseinsvollzug zurück; da sich

mittels ihrer die Person über sich selbst klar wird, kommt ihr daraus ihr geschichtlicher Auftrag mit neuer Eindringlichkeit entgegen, wird sie in ihrem personalen Vollzug vertieft und gestärkt.

Unsere Darlegungen lassen deutlich die *Aufgaben* erkennen, die dem heutigen Philosophieren im Bereich der Ontologie gestellt sind. Es gilt, sie mehr als bisher gemäß ihrem personalen Wesen zu entfalten und sie so zu sich selbst zu bringen. Dazu sind alle Folgerungen aus dem onto-logischen Grundcharakter der Person zu ziehen. Das besagt: die Ontologie ist mehr und mehr jeder Art von Verdinglichung zu entreißen, indem sie ganz von der Person und damit vom Sein her gedacht wird⁵⁸.

⁵⁸ Vgl. M. Nédoncelle, *Conscience et Logos. Horizons et méthode d'une philosophie personaliste*, Paris 1962.