

Personales und metaphysisches Fundament der Ethik

Von Horst Seidl, Rom

Die vorliegende Erörterung ist angeregt durch den Versuch einer personalistischen Ethik, wie sie gegenwärtig der sog. Polnische Personalismus vertritt, die den Bezug zur Person stärker herausstellen will, als ihn die traditionelle – besonders die aristotelisch-thomistische – Ethik ausweist, die auf einer metaphysischen Anthropologie beruht. Dem Personalismus hingegen geht es darum, die traditionelle Ethik, einschließlich ihrer Anthropologie und Ontologie/Metaphysik, nochmals auf eine personalistische Grundlage zu stellen, was von einer den Person-Bezug in eigenen Kategorien beschreibenden Phänomenologie zu leisten ist.

Besonders dringlich scheint diese personalistische Fundierung für die christliche Ethik der Katholischen Kirche zu sein, da sie über die traditionelle, aristotelisch-thomistische Ethik hinaus den Nachdruck auf die sittlich handelnde Person als Abbild des dreifaltigen Gottes und die Liebesbeziehung zu Ihm legt.

Unsere Erörterung wird zunächst kurz Hauptgesichtspunkte der in Frage stehenden traditionellen Ethik mit ihrer anthropologischen und ontologischen Grundlage rekapitulieren, um dann auf die neue Position jenes phänomenologischen Personalismus näher einzugehen.

1) Das anthropologische Fundament der traditionellen Ethik

Bei der traditionellen Ethik beschränken wir uns im folgenden auf die aristotelisch-thomistische Richtung, die auch in wesentlichen Punkten in das Lehramt der Katholischen Kirche eingegangen ist.

a) Gegenstand und Ziel der Ethik

Der Gegenstand dieser Ethik ist das sittlich gute (und schlechte) Handeln, von dem ausgehend sie induktiv zu den Prinzipien oder Zwecken des Handelns fortschreitet, sowohl zu dem letzten Zweck allen Handelns, ja des menschlichen Lebens selbst, als auch dann zu den speziellen Zwecken in den verschiedenen Handlungsbereichen, die in den ihnen entsprechenden Tugenden (mit den ihnen entgegengesetzten Lastern) aufgewiesen werden.

Es ist kennzeichnend für diese traditionelle Ethik, daß sie das letzte Prinzip und Kriterium sittlich guten Handelns nicht, wie bei Kant, in der autonomen Selbstbestimmung sieht, auch nicht, wie im Existentialismus und Personalismus, in freiheit-

lichen Akten der Selbstschöpfung oder Entscheidung der Person, sondern im »letzten Zweck«, dem »sittlich Guten« (ἀγαθόν, *bonum*). Dieses wird von Aristoteles, und ihm folgend von Thomas v. Aquin, bestimmt als »die Tätigkeit der Seele« (ἐνέργεια ψυχῆς; *actus*) nach ihrer besten Tugend, die vom besten seelischen Vermögen getätigt wird, der Vernunft. Im Gegensatz zu den vielen Handlungszwecken, die einander untergeordnet und immer wieder um anderer, übergeordneter Zwecke sind, ist der letzte, höchste Zweck, als die beste, tugendhafte Tätigkeit der Seele, nur um ihrer selbst willen.

Wie vortrefflich diese Bestimmung ist, läßt sich daraus ersehen, daß sie einerseits allgemein formal ist (im Gegensatz zu jeder Kasuistik), also für alle Menschen verbindlich sein kann, aber andererseits Kants Formalismus vermeidet, der dadurch entsteht, daß sein »kategorischer Imperativ« keinen Bezug mehr zu einem objektiven sittlichen Guten hat.

b) Der Bezug der Ethik zum Menschen bzw. zur Person

Daß die erwähnte Bestimmung des sittlich Guten als seelisch bester tugendhafter Tätigkeit, gemäß der Vernunft, einen Bezug zum Menschen bzw. zur Person hat, ergibt sich schon daraus, daß sie nur um ihrer selbst willen erstrebt wird; denn daß der Mensch Tätigkeiten ausüben kann, die ihren Zweck in sich selbst haben – wie die religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Tätigkeiten –, erweist ihn als Selbstzweck. Und Aristoteles betont, daß der Mensch gerade in diesen Tätigkeiten wahrhaft frei ist. (Dieser Aspekt ist dann auch in die scholastische Bezeichnung der »artes liberales« eingegangen.) Wie aktuell dieser Gesichtspunkt ist angesichts der Vergewaltigung des Menschen in totalitären Regimen, bedarf wohl keines Wortes.

Der eigentlich anthropologische Gesichtspunkt jener ethischen Bestimmung des sittlich Guten liegt in dem Bezug zur Seele und ihrem obersten Vermögen, der Vernunft/dem Intellekt. Sie setzt voraus, daß der Mensch durch den Leib und die vernunft-begabte Seele konstituiert ist. Weiterhin beziehen sich die Definitionen der Tugenden auf die Affekte im Menschen sowie auf das Verhältnis zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Aristoteles (wie ähnlich schon vor ihm Platon) ordnet sie einander so zu, daß sich die Sinnlichkeit wie das bestimmbare Prinzip zur Vernunft als dem bestimmenden Prinzip verhält. Auch dieses Ergebnis ist höchst aktuell gegenüber moderner Psychologie, die im Menschen ein Konfliktwesen sieht.

c) Zur Definition der Person und des Menschen

Die klassische Definition der Person verdanken wir Boethius¹, dem ausgezeichneten Aristoteles-Kommentator, der sie aus Aristoteles' *Ethica Nicomachea*, Bücher VIII–IX gewonnen hat. Diese Bücher handeln von der Freundschaft und enthalten wichtige Aussagen über den Menschen, so auch vor allem die, daß zum Wesen jedes Menschen Vernunft gehört. Aristoteles sagt sogar in zugespitzter Form: »Der Einzel-

¹ Manl. Sever. Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 2–3.

ne ist die Vernunft, oder in hervorragender Weise². In engem Anschluß hieran definiert Boethius die Person als »individuelle Substanz von rationaler Natur«. Die zur Definition hinführenden Überlegungen gehen zunächst vom Natur-Begriff aus, grenzen ihn dann auf die Substanzen/die Einzeldinge und schließlich auf die vernunft-begabte individuelle Substanz ein.

Damit steht die Definition der Person ganz in Parallele zur Definition des Menschen, die ihn als »Lebewesen, begabt mit Vernunft,« bestimmt, so daß die Person nichts anderes ist als der individuelle Mensch. Offenbar kann das Individuum, z. B. Sokrates, sowohl als Artwesen betrachtet werden und d. h. als Mensch, wie auch als Individuum. Der Person kommen dieselben für den Menschen konstitutiven Ursachen zu, nämlich der Leib und die Vernunftseele, als Materie- und Formursache. Doch richtet sich die Betrachtung des Menschen als Person, d. h. als Individuum, auf seine Verwirklichung, die sich in der konkreten, individuell gelebten Existenz der handelnden Person, in ihrer Einzigartigkeit, vollzieht.

2) Das ontologisch-metaphysische Fundament der anthropologischen Lehre von der Person

Was das ontologisch-metaphysische Fundament der traditionellen Ethik und Anthropologie, mit der Lehre von der Person, betrifft, so zeigt es sich bei der Bestimmung des sittlichen Guten als bester »Tätigkeit der Seele« an; denn der Begriff der »Tätigkeit« (ἐνέργεια, ἐντελέχεια; *actus*) ist an sich ein ontologisch-metaphysischer, der neben dem potentiellen Sein das aktuelle Sein als eine Seinsweise bei jedem Seienden bezeichnet, hier beim Mensch-Sein.

Die Person-Definition bedient sich des ontologisch-metaphysischen Begriffes der »individuellen Substanz«; denn sie ist das primär Seiende (nach der ersten Kategorie), im Gegensatz zum akzidentellen, eigenschaftlichen Seienden (nach den übrigen Kategorien). Der Seinsakt des Individuums (Person) ist zugleich auch der seiner immanenten, aktuellen Wesensursache (Seele) und verweist auf eine transzendente erste Seinsursache (Gott).

3) Zeitgenössischer Versuch einer personalistischen Ethik

Im folgenden wenden wir uns der christlichen Ethik des eingangs erwähnten Polnischen Personalismus zu, wie ihn jüngst Josef Seifert in einer hilfreichen Studie vorgestellt hat³, der man dankbar sein muß, da jene Richtung nicht leicht zu über-

² Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, IX 4, 1166a 22–23: δόξειε δ' ἄν τὸ νοοῦν ἕκαστος εἶναι ἢ μάλιστα. Vgl. IX 8, 1168b 35; X 7, 1178a 6–8: καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος (sc. τὸ κράτιστον καὶ ἡδιστον), εἶπερ τοῦτο μάλιστα ἀνθρώπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος.

³ J. Seifert, *Johannes Paul II. über die Ehemoral. Seine Lehre und ihre Hintergründe in einer personalistischen Philosophie der menschlichen Sexualität*, Intern. kathol. Zeitschrift *Communio*, 26 (1997), 44–65.

schauen ist. Wir referieren hieraus das Selbstverständnis dieses Personalismus und die Gesichtspunkte, unter welchen er die Wahrheiten der *Philosophia perennis* über die sittlichen Normen sowie das ihnen zugrundeliegende Verhältnis zwischen Mensch und Gott zwar inhaltlich unverändert lassen, gleichwohl aber nicht »traditionalistisch«, sondern in »revolutionär neuer« Weise auslegen will, nämlich auf »eine neue Ebene von Bewußtsein« zu heben sucht (a. a. O. 45), im »Licht einer personalistischen philosophischen Gotteslehre und phänomenologischen Metaphysik der menschlichen Person und des menschlichen Leibes« (46).

a) Definition des Personalismus

Den Personalismus versteht der Autor im weiten Sinne so, »daß er alle wahren Beiträge zu einer angemessenen Philosophie der Person einschließt« (46), sofern er die oben erwähnte »*prise de conscience*«, eine neue personale »Bewußtmachung« der überlieferten Lehren über Gott, Welt und Mensch, sowie dessen Sittlichkeit leistet (47).

Besonderes Merkmal des Personalismus ist die Anerkennung des einzigartigen Wertes oder der Würde der Person um ihrer selbst willen (*persona est affirmanda propter seipsam*, 53), als »Fundament der kirchlichen Ehelehre« (51). »Personalismus verlangt die Entdeckung des einzigartigen Wertes und der Würde jeder Person« (52).

»Diese Würde der Person fließt in einsehbarer Weise aus dem Wesen des Seins der Person – nicht als ob ein neutrales ›Ist‹ ein Sollen begründen könnte und als solches schon Wert hätte, sondern in dem Sinne, daß das Sein und Wesen der Person gerade nicht neutral ist und sich als solches enthüllt« (ebd.).

Diese Entdeckung erfolgt in der personalen »Bewußtmachung« und in der Freiheit der Person, die ihr erst ermöglichen, sich selbst zu gehören und sich in Liebe an andere zu verschenken (47). Personalismus, der in seinem Kern Bejahung der Würde der Person ist, erweist sich als personalistische Ethik (53 ff).

Es geht also darum, die traditionelle metaphysische Ethik in eine personalistische zu transformieren. Während jene traditionelle Ethik die Anthropologie als Fundament hat, und diese wieder die Ontologie/Metaphysik, wird nun die letzte Grundlage »die Philosophie der Person«, die zugleich auch Ethik und Ontologie/Metaphysik umfaßt.

b) Personalistische Ethik und Anthropologie

Mehr als die traditionelle, boethianische Definition der Person als individueller Substanz von rationaler Natur »dringt jene Definition in die Tiefe personalen Seins, die uns mitteilt, daß die Person durch eine einmalige und unverletzliche Würde aus allen übrigen Seienden hervorgehoben ist« (53).

Dem Personalismus geht es um »diese wesenhafte Würde des Seins der Person«, die um ihrer selbst willen zu bejahen ist, gegenüber früheren Ethiken, welche die Person nur durch das ihr eigene Vollkommenheits- oder Glücksstreben kennzeichnen, sowie gegenüber einem

»... ethischen Immanentismus, der nichts in sich selbst Gutes anerkennen würde, sondern die Person durch schon auf Tiere oder sogar Pflanzen anwendbare Kategorien der Erfüllung von Strebungen (*appetitus*) zu fassen versucht ... Die *adaequatio voluntatis et cordis ad bonum (ad valorem)*, die Angemessenheit des Willens und des Herzens an das Gute, das um seiner selbst willen zu bejahen und zu schätzen ist, ist eine Grundfähigkeit der Person, ihre ethische Transzendenz. Deren Anerkennung als eine Grundkategorie einer personalistischen Ethik erfordert ein Eingehen auf das ganz neuartige Sein von Personen« (54).

Der Personalismus ist weiter durch die Einsicht charakterisiert, »daß die Person auf eine *communio personarum* hingebunden ist und daß daher ihre Kennzeichnung als individuelle geistige Substanz oder als *res cogitans* unzureichend ist. Nur in der Gemeinschaft ... kann die Person ihr Sein voll verwirklichen« (57). Doch muß man bei der Beschreibung der Person nicht nur ihren Gemeinschaftsbezug sehen, sondern auch ihr substantielles Sein berücksichtigen. Beides sind wesentliche Dimensionen der Person (58).

Die aristotelisch-thomistische Ethik, sofern sie einen Eudämonismus nahelegt, der das Glück als erstes moralisches Motiv hat, ist nicht hinreichend personalistisch, weil sie nicht genügend das Prinzip verfolgt, daß die Person um ihrer selbst willen zu bejahen und zu lieben ist (54–55). Auch moderne Philosophen lassen die klare Unterscheidung zwischen dem traditionellen »objektiven Gut für die Person« und dem (subjektiven) »dem *in sich* Bedeutsamen und Guten (dem Wert)« vermissen.

»Die radikale Neuheit personalen Seins manifestiert sich in der moralischen Sphäre gerade in ihrer Fähigkeit zu einer *adaequatio*, zu einem Anpassen ihres Willens an den in sich selbst bestehenden Wert von Gütern, im Geben einer angemessenen Wertantwort«, nach der »grundlegenden Entdeckung der Wertantwort durch Dietrich von Hildebrand« (55).

Die moralischen Akte und die Liebe sind in ihrem tiefsten Wesen durch die Transzendenz im Sinne einer Hingabe seiner selbst an das in sich Gute, an andere endliche Personen und an Gott charakterisiert. Diese Transzendenz der Person wird erst dem Personalismus unseres Jahrhunderts voll bewußt (56).

»Wahrer Personalismus erfordert die Einsicht in die moralische Transzendenz, die in der Fähigkeit der Person liegt, Dingen, besonders dem sublimen Gut von Personen, eine *gebührende* Antwort, und eine Antwort *um ihrer selbst willen*, zu geben«, in der liebenden Hingabe an andere und an Gott (56).

»Die höchsten personalen Werte sind nicht hauptsächlich auf den Intellekt als solchen gegründet, ... sondern auf Freiheit in ihrem moralischen Gebrauch« (57).

Weitere Dimensionen »personalen Seins« sind »im effektiven gegenseitigen Fühlen«, im »moralischen Drama und der grundlegenden Entscheidung zwischen Gut und Böse«, die »nicht durch einen bloßen intellektuellen Irrtum« erklärt werden können« (61).

»In diesem Sinn erfordert ein vollkommener Personalismus eine mannigfaltige Entdeckung der einzigartigen Würde sowie des Wesens von Personen« (ebd.).

Der soweit referierte Personalismus ist nach Ansicht des Autors von solcher Art, »wie er von Karol Wojtyla und der Schule der polnischen personalistischen Ethik

herausgearbeitet wurde« (46). Die Erklärungen der Sittenlehre der Kirche durch Papst Johannes Paul II. entsprechen den wichtigsten Merkmalen des authentischen Personalismus« (ebd.).

c) Personalistische Metaphysik und Gotteslehre

Für die Ethik bietet schließlich der Personalismus das tiefste Fundament durch sein entdeckendes Verstehen, »daß das unendliche und göttliche Sein ebenfalls personal sein muß und daß das Personsein eine *unübertreffbare Vollkommenheit* darstellt« (61).

»Gott allein wird Personalität ... zugeschrieben, da sie eine ›reine Vollkommenheit‹ ist«. »Alle wahre Metaphysik und Ethik steht auf dem festen Fundament dieses Höhepunktes des Personalismus: Das vollkommene absolute Sein, das Sein im eigentlichen Sinne ist Person!« (62).

»Sein in dem höchsten und unendlich heiligen Sinn ist ein personales Sein, ein *Deus vivens et videns*, ein Gott, der nicht ein unpersönliches ›Es‹ ist, sondern ein lebendiger und sehender Gott ... «

4) Erörterungen zum vorgenannten Versuch

Im folgenden sollen die oben referierten Gesichtspunkte erörtert werden, und zuerst die Richtung des Polnischen Personalismus in seinem Selbstverständnis.

a) Zum phänomenologischen Personalismus

Diese Richtung stimmt weitgehend mit dem von Emmanuel Mounier begründeten Personalismus überein⁴, vor allem mit der »*prise de conscience*«, der zentralen Aufmerksamkeit auf das »personale Universum«, die Lebenswelt der Person. Freilich steht er im Gegensatz zur traditionellen, metaphysisch begründeten Anthropologie, die den Menschen/die Person noch objektiv im Gesamt alles Seienden betrachtet. Im Personalismus Mouniers geht das Objektive, das in der Subjektivität der Person selbst liegt, verloren. Substantiell ist nur die leibliche Natur des Menschen mit seinen egoistischen Trieben, während dem Geist kein substantielles Sein zukommt, sondern er nur in seinen »autokreativen« Akten ist, sonst nicht. Ebenso bei Max Scheler. Dies kommt einem Aktivismus gleich. Mit ihm kann man auch den menschlichen Embryo nicht mehr als substantielles Rechtsgut verteidigen; denn er vollzieht noch keine geistigen Akte.

Seifert bezieht sich nicht mehr auf Mounier, wenn er in mehreren Anläufen den Polnischen Personalismus zu definieren und mit der traditionellen Anthropologie zu vereinbaren versucht. Doch entsteht aus beidem kein leicht vereinbarer Kompromiß. Wenn er einerseits »alle wahren Beiträge zu einer angemessenen Philosophie der

⁴ Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, Paris 1949.

Person einschließt«, so muß dies noch kein Personalismus sein; wenn er aber andererseits eine revolutionär neue Bewußtmachung des Personalen in allen Bereichen, nicht nur der Anthropologie, sondern auch der Ontologie/Metaphysik fordert, so stellt dies die traditionelle Anthropologie in Frage, die eine nicht personalisierte Ontologie/Metaphysik voraussetzt und sich auf sie stützt.

Die in dem hier vorgestellten Personalismus geforderte neue *prise de conscience* versteht sich als die besondere Aufmerksamkeit personalen Sinn- und Wert-Entdeckens, -Erlebens oder -Empfindens im phänomenologischen »Bewußtsein«, mit dem wir allem erst personalen Sinn und Wert zusprechen, wonach es für uns in seinem Sein und Wesen erscheint und erlebt wird.

Indes, dem klassischen Realismus entspricht das unmittelbare, natürliche Bewußtsein vom Realen, das Kant fälschlich (mit dem Empirismus) als »sinnliches« oder »empirisches Bewußtsein« bezeichnet und Husserl als bloße »Realitäts-These« »einklammert«. In Wahrheit ist das Bewußtsein weder Kants »Ich-denke« noch Husserls Erlebnis-Intentionalität in sein- und sinnsetzenden Akten für Erscheinungs-Objekte; denn alles Denken und Erleben erfolgt schon im Lichte des Bewußtseins von etwas Realem überhaupt, dem wir erlebten Sinn und Wert zudenken. Daher muß vielmehr das Bewußtsein ein intuitiv-rezeptiver Akt sein, wonach uns überhaupt etwas gegeben ist, Objekte und das Subjekt selbst, als unabhängig von unserem Bewußtsein existierend, was dieses Bewußtsein selbst bezeugt.

Dem Bewußtsein entspricht das Sein der Dinge, schon in seinem schlichten Dasein, Existieren, mit dem sie uns gegenwärtig sind, so daß sie vor unserem Intellekt stehen und uns bewußt sind. Das Sein ist nichts Erlebbares; denn alles Erlebbare setzt schon dessen Sein voraus. Daher ist Bewußtsein kein Entdecken und Erleben von Sinn und Wert für die Person. Wer personalistisch auf das personale Werterleben eingestellt ist, kann im schlichten Sein der Dinge – und des Subjekts selbst – nur ein »neutrales Ist« sehen, von dem auch die Positivisten sprechen, nämlich als dem bloß sinnlich wahrnehmbaren Faktum. Das Sein der Dinge ist aber, nach der Tradition, schon als schlichtes Dasein, intelligibel, ihr Gegenwärtig-Sein vor dem Intellekt. Deshalb kann sich der Intellekt schon am schlichten Dasein der Dinge, nicht nur der Menschen, sondern auch der Steine, Pflanzen und Tiere erfreuen und entzücken, selbst wenn er darin noch keinen Sinn- und Wertbezug zur eigenen Person entdeckt. Mit demselben Sein der Dinge verbindet sich auch ihr Wesen, zu dem die Erkenntnis allmählich vordringt. (Das Dasein der Dinge erweist sich dann auch als das Dasein ihrer Wesensursachen.)

Für die klassische Ontologie ist gerade ein praktisch-ethisches *Desintéressement*, oder eine Ichvergessenheit, erforderlich, um »theoretisch« alle Dinge, einschließlich des Subjekts, nur »insofern sie sind« zu betrachten, »als Seiendes«, und so die allem gemeinsamen, transzendentalen Merkmale aufzufinden. Dem personalistischen Interesse mag diese Betrachtung langweilig und unfruchtbar erscheinen (übrigens auch dem geschichtlich hermeneutischen Interesse⁵ und allen anderen speziellen Interessen). Sie ist gleichwohl fundamental; denn sie garantiert – in der Durchführung

⁵ H.-G. Gadamer sagte einmal, man könne nicht immer auf das Seiende als solches hinstarren.

der klassischen Ontologie und Metaphysik – die objektive (vom Subjekt unabhängige) Realität der Dinge wie auch der Person, ferner die Analogie zwischen den wesentlich verschiedenen Realitätsbereichen und schließlich die Transzendenz einer ersten Seinsursache, die mit dem religiös verehrten Gott identifiziert wird.

Der »revolutionär neue« Versuch des Personalismus, das Sein der Dinge und des Menschen nochmals personalistisch zu begründen, d. h. personal sinnhaft, personbezogen zu erleben und auszulegen, hat in der Tat etwas Umstürzendes: Er hebt den Vorrang der Ontologie/Metaphysik vor Ethik und Anthropologie auf, um sie personalistisch zu fundieren, d. h. in eine »personalistische Anthropologie« und »personalistische Metaphysik« zu transformieren. Aber wie soll dies möglich sein? Ohne den Vorrang des Seins vor dem Erlebten, des Bewußtseins vor dem Erleben sowie der Ontologie vor der Philosophie der Person hätten wir gar keine Möglichkeit, über Sein, Seiendes, Realität, Seinsanalogie sowie über immanente und transzendente Seinsursache zu philosophieren, geschweige denn die Person in ihrem hohen Seinsstatus zu würdigen und Gott als »das höchste absolute Sein selbst« zu verstehen.

Freilich vollzieht sich unsere Begegnung mit dem Realen auf vielen Ebenen – sozial, kulturell, personal usw. –, ist also nicht lediglich eine Begegnung mit »Seiendem als solchem«. Und doch begleitet dieser Seinsaspekt des Realen alle unsere Begegnungsweisen, all unser Erfahren und Erleben von Realem. Daher wird er mit Recht von der traditionellen Ontologie methodisch als fundamental für alle Erkenntnis überhaupt herausgestellt. Würde der Vorrang der Ontologie aufgehoben oder in einen Personalismus transformiert, würde das Problem des Subjektivismus entstehen.

Zwar verteidigt Seifert den Polnischen Personalismus gegen den Subjektivismus, wobei er ihn ebenso von der traditionellen, metaphysischen Anthropologie abhebt, die sich der Personwürde noch nicht voll bewußt sei, wie auch von der naturalistischen Anthropologie, die hinter ihr gänzlich zurückbleibe.

Der Personalismus sieht die Person »weder im Erkennen des Allgemeinen noch in jenem des Individuellen als eines in sich selbst steckenbleibenden (>immanenten<) Wesens, das in seine eigene Subjektivität von Erfahrungen eingeschlossen wäre, noch auch als prometheischen Schöpfer, der alle Gegenstände seines Bewußtseins schafft oder konstituiert, wie die Deutschen Idealisten dachten« (48). Er setzt sich auch gegen den Subjektivismus ab, sofern dieser das Wesen der Person leugnet, »das mit der Transzendenz des Menschen im Erkennen der Wahrheit über die Dinge an sich verknüpft ist« (ebd.).

Gerade die Phänomenologie ist aber mit dem Problem der Bewußtseins-Transzendenz befaßt, da sie ja die Phänomene in der Bewußtseins-Immanenz betrachtet und Objektivität nur für die Bewußtseinsinhalte im Subjekt anstreben kann. Die »Transzendenz des Menschen im Erkennen« reicht zur Lösung des Problems nicht aus. Dazu bedürfte es der klassischen Ontologie/Metaphysik, welche die Voraussetzung der Erkenntnis sicherstellt, nämlich ihren Bezug zum immanenten Wesen der Dinge an sich und zur transzendenten Seinsursache (Gott). Statt dieser traditionellen, ontologischen Bedeutung von »Immanenz« und »Transzendenz« erhalten in der Phänomenologie diese Begriffe eine erkenntnistheoretisch veränderte (verkürzte) Bedeutung: »Immanenz« bedeutet hier nun das Eingeschlossensein in die eigenen Erfahrungen und »Transzendenz« das Über-sich-Hinausgehen des Ich-Subjekts in der Erkenntnis

zum Objekt (als Erscheinung). Würde man jedoch mit Hilfe der klassischen Ontologie/Metaphysik die wahre Objektivität – durch den Bezug auf die Dinge an sich – sicherstellen, so müßte man ihren Vorrang vor der Erfahrung des Personalen anerkennen und damit den Versuch einer personalistischen Ontologie/Metaphysik aufgeben.

Ein möglicher Einwand gegen die klassische Ontologie ist der, daß sie die Dinge beziehungslos als Substanzen betrachte und daher nicht als Grundlage für eine Philosophie der Person dienen könne, die den personalen Beziehungen zwischen Menschen nachgehe. Hierauf läßt sich erwidern, daß die klassische Ontologie durchaus alles Seiende als zueinander und zum Menschen bezogen betrachtet. So gewinnt Thomas v. Aquin (im Anschluß an Aristoteles) die Transzendentalien unter den Gesichtspunkten der Gemeinsamkeit und Verschiedenheit jedes Seienden mit sich und allem anderen. Die Transzendentalien des Wahren und Guten ergeben sich aus dem Bezug alles Seienden zu Intellekt und Willen (im Menschen und in Gott). Doch ist dieser Bezug ein ontologischer, der die Grundlage dafür ist, daß sich auf ihm kognitive, soziale, personale u.a. Beziehungen aufbauen.

Ein anderer Einwand gegen die traditionelle Anthropologie und Ontologie/Metaphysik ist der, daß ihre Kategorien für das Erleben personaler Würde sowie der personalen Beziehungen zum Mitmenschen und zu Gott unzureichend sind. Dem kann man durchaus zustimmen, doch muß man bedenken, daß die klassische Anthropologie und Ontologie/Metaphysik mit ihren Kategorien gar nicht personale Erlebnisse oder Erfahrungen beschreiben, sondern das Wesen des Menschen, sein Selbst, herausstellen wollen, das in seinen konstitutiven Ursachen liegt, analog zu denen in den übrigen Dingen, die ontologisch von einer ersten transzendenten Seinsursache abhängen. Alles Wesentliche, das die Vernunft in den Dingen und im Menschen einsehen kann, verhält sich formal zu dem inhaltlich Erlebbaren. Die ontologisch-metaphysischen Begriffe wären als Erlebnis-Kategorien in der Tat vage und leer, während sie als ursächliche Kategorien vollbestimmt sind. Und als solche sind sie unersetzbar; denn sie halten die objektive Realität – gemäß dem natürlichen Realitäts-Bewußtsein – fest, als ontologische Grundlage des subjektiv Erlebten.

Daß die klassische Ontologie das Personale nicht zureichend zu erfassen vermöge, wird häufig geschichtlich mit ihrer Herkunft von den Griechen begründet, die zu ihrer Zeit noch nicht jenes personale Selbstbewußtsein besaßen, das den Menschen der modernen und gegenwärtigen Zeit zu eigen ist. Aber wird damit nicht die Ontologie zur Geschichte von sich entwickelnden Bewußtseinszuständen? Und sind diese nicht vielmehr verschiedene Ebenen der Interessen, Erfahrungen, Erlebnisse und Gefühle? Denn das Bewußtsein, in striktem Sinne, begleitet sie alle sowie ihre geschichtliche Entwicklung. Es erweist sich auch als geschichtsüberlegen.

Wenn also auch die Ontologie zu einer geschichtlichen Zeit entstand – die ihrer Entstehung, Gott sei Dank, günstiger war, weil in ihrer theoretischen Betrachtung aller Dinge noch nicht das Interesse für das Personale vorherrschte –, so ist sie nun, unabhängig von den geschichtlichen Gegebenheiten ihrer Entstehung, ein bleibender Besitz für die Philosophierenden bis heute.

Wer, mit der traditionellen Ontologie, die Dinge theoretisch betrachtet, einfach »insofern sie sind«, muß dabei für eine Weile seine personalen Interessen zurück-

stellen. Daß er dies kann, ist auch ein Erweis menschlicher Freiheit. Und er wird mit um so größerem Gewinn wieder auf sich als Person zurückkommen, weil er sie dann im Gesamt alles Realen betrachten und wertschätzen kann.

Das Merkwürdige an der klassischen Ontologie/Metaphysik ist, daß sie ebenso einfach wie fundamental ist und in ihrer klassischen Form keinen weiteren Fortschritt mehr verspricht, da sie vielmehr die realistische Grundlage für den Fortschritt in allen speziellen Erkenntnisbereichen ist. Daher wäre es nicht sinnvoll, sie personalistisch zu revolutionieren und zur Philosophie personalen Seinserlebens zu machen. Das Neue wäre dann die Psychologisierung der Philosophie⁶.

b) Zur personalistischen Ethik und Anthropologie

Die »Philosophie der Person« geht in der oben gegebenen Darstellung, gleichsam wie selbstverständlich, in eine »personalistische Ethik« über, die nun auf »das ganz neuartige Sein von Personen« eingehen will, und zwar mit ethischen Begriffen. Dadurch schieben sich Ethik und Anthropologie ineinander, die traditionell so unterschieden waren, daß für die Ethik, welche die Sittlichkeit als Qualität des Menschseins bestimmte, die Anthropologie das Fundament bildete, welche sich auf das menschliche Sein und Wesen selbst richtete. Statt dessen bestimmt nun der Personalismus das Person-Sein selbst als die sittlich zu leistende Transzendenz der Person, in der Liebe zu anderen Personen.

Mit diesem Vorgehen verbindet sich erstens eine Kritik an der traditionellen Definition der Person als »individueller Substanz von rationaler Natur«, da sie zu wenig in »die Tiefe personalen Seins« eindringe, die in der personalen Würde liege. Doch läßt sich erwidern, daß zwischen dem substantiellen Sein der Person und ihrer Würde als sittlicher Qualität unterschieden werden muß.

Verwiesen wird auf Alexander v. Hales, der abweichend von der Tradition die Person als eine Substanz bestimme, die sich von anderen »durch eine sich auf die Würde beziehende Qualität« auszeichne. Es ist aber m.E. zu beachten, daß Alexander zwischen dem substantiellen Person-Sein und der Würde als Qualität unterscheidet. Sie setzt also doch die boethianische Definition der Person voraus, die sich auf ihr substantielles Wesen richtet.

Hiermit wird auch die andere personalistische Kritik an der traditionellen Anthropologie auflösbar, daß sie nämlich Begriffe gebrauche, die auch auf Tiere anwendbar sind, so z. B. *appetitus*. Hierzu ist zu sagen, daß es sich nur um eine analoge Anwendung handelt, die freilich die Seinsanalogie der klassischen Ontologie voraussetzt, die dem phänomenologischen Personalismus nicht mehr verfügbar ist. Es macht einen besonderen Wert der traditionellen Anthropologie aus, daß sie den Menschen, trotz der wesentlichen Verschiedenheit zu den Tieren, mit diesen doch in Zusammenhang zu sehen und zu vergleichen vermag, wobei der Mensch den Vorrang vor den Tieren hat. Angesichts einer biologistischen Anthropologie und Verhaltensfor-

⁶ Man vergleiche z. B. M. Heideggers »Seinsanalysen« in *Sein und Zeit*, die teilweise psychologische Beschreibungen menschlicher Grundgestimmtheiten der Angst, der Daseinsorge u. a. m. bieten, dabei aber mißbräuchlich noch von Seinsweisen sprechen.

schung, die Mensch und Tier so vergleicht, daß dem Tier der Vorrang (als *primum comparationis*) zukommt, läßt sich dieser Irrtum nur mittels der traditionellen Anthropologie wieder korrigieren.

Übrigens verweist die von Boethius eingeführte Definition auf die noch grundlegendere Definition des Menschen als »vernunftbegabten Lebewesens«, wie oben gesagt. Würde sich die Betrachtung personalistisch nur auf die Einzigartigkeit der individuellen Person, z. B. des geliebten Ehegatten, beschränken, so könnte die Ansicht entstehen, daß die Wesenheit jedes Menschen in seiner personalen Einzigartigkeit liege. Man beruft sich gern auf Duns Scotus, welcher wegen des Problems, daß die Individualität der Person nicht nur von der Leiblichkeit abhängen dürfe, die volle Individualität der einzelnen Person, z. B. Sokrates, auch seiner Wesenheit zuschreibt und sie als *haecceitas*, z. B. *Socrateitas*, bezeichnet. Doch vermeidet m. E. Duns Scotus den Fehler, in der Einzigartigkeit des einzelnen selbst seine Wesenheit zu sehen; denn dies kommt allein Gott zu. Nur in Ihm ist die Einzigartigkeit zugleich die Wesenheit, nicht dagegen beim Menschen, der ja in vielen Individuen derselben Art auftritt, so daß man wieder auf die artgemäße Definition des Menschen zurückgreifen muß, wonach dieser ein vernunftbegabtes Lebewesen ist. Mit ihr bleibt die Anthropologie das Fundament für die Betrachtung der individuellen Personalität. In der Tat entfaltet diese sich ja aus der Vernunftnatur jedes Menschen, die sich in die konkrete personal-individuelle Existenz hinein auswirkt.

Wenn man das Person-Sein nicht auf ein kommunikatives Mit-Sein reduzieren kann, wie es zeitgenössischer Tendenz entspräche, sondern auch das substantielle Sein der Person zu berücksichtigen ist, dann dürfte das Verhältnis von beidem nicht das von zwei Dimensionen der Person sein, sondern das einer ontologischen Ordnung. Das relationale Mit-Sein ist, ontologisch gesehen, ein Akzidenz – hier verstanden als an sich notwendig Hinzukommendes – des substantiellen Person-Seins. Und dem entspricht, daß die Ontologie die unaufhebbare Grundlage der Anthropologie ist.

Boethius hat zwar im größeren Rahmen christlicher Theologie (der Hl. Trinität) seine Person-Definition ausgearbeitet, sie ist aber zunächst eine auf den Menschen zutreffende Definition und als solche eine philosophische. Das hindert nicht, daß sie dann auch in der Trinitäts-Theologie verwendet wird und eine höhere, theologische Bedeutung annimmt. Gleichwohl bleibt die auf den Menschen bezogene, philosophische Bedeutung als natürliche Grundlage erhalten.

Weiter stellt der Personalismus kritisch dem von der traditionellen Ethik gelehrtten Vollkommenheitsstreben des Menschen, mit dem er sich immanent auf sich selbst richte, die »ethische Transzendenz« gegenüber, in der eine Person sich in Liebe auf eine andere richte. Doch dürfte beides nicht in Gegensatz stehen; denn in der Liebe, die der eine zum anderen hat, will er das Gute, Tugendhafte, in ihm, das er auch in sich selbst erfährt, was notwendig in beiden ein Streben nach Vollkommenheit, sittlicher Gutheit erfordert.

Daß die antike, vor allem bei Platon, Aristoteles und der Stoa vertretene Ethik der Eudaimonia keinen Eudämonismus bedeutet, geht schon daraus hervor, daß sie entschieden den Hedonismus bekämpft hat, mit dem Argument, daß nicht das Gute um

der sie begleitenden Lust willen erstrebt werden darf, sondern um seiner selbst willen. Die Eudaimonia im antiken Sinne ist eine komplexe Qualität; sie schließt Erkenntnis, ja Weisheit ein wie auch (geistige) Lust. Sie ist in ihrer höchsten Form Kontemplation des göttlichen Guten und Schönen und setzt hierzu alle Tugenden voraus. Wo immer sie betätigt wird, steht sie der *communio personarum* nicht entgegen, sondern befördert sie.

So waren z. B. schon in der Antike die Philosophenschulen Gemeinschaften, in denen Weisheitsliebende sich zur gemeinsamen Kontemplation zusammenfanden. Auch Christus wurde mit seinen Jüngern in frühchristlicher Kunst gern als Meister im Schülerkreis dargestellt.

Was wäre eine Liebe zwischen Personen, die sich nicht in gemeinschaftlicher Liebe auf ein Gemeinsames, die Wahrheit, richtete? *Magis amica veritas*. Freilich erfordert dies mehr als eine phänomenologische »Transzendenz« der einen Person zur anderen hin. Vielmehr müssen sich beide auf das eigentlich ontologisch-metaphysische Transzendente, das göttliche Wahre und Gute, ausrichten.

Die Unterscheidung zwischen dem »Gut für die Person« und dem personalen, »in sich bedeutsamen Gut« ist wichtig, läßt sich aber mit der traditionellen Dreiteilung in das äußere, leibliche und seelische Gute verbinden, wonach das äußere, materielle und das leibliche als das für den Menschen Gute zu verstehen ist, hingegen das seelische Gute, die Tugenden, als das in sich Gute, in welchem das menschliche Gute selbst liegt. Auf dieses ist, nach der Tradition, der Wille, mit den Affekten wie der Liebe – oft unter der Bezeichnung des Herzens –, ausgerichtet und wird mit Recht als vernunftmäßiges Streben *appetitus intellectivus* definiert. Dies läßt sich nicht durch eine *adaequatio voluntatis et cordis ad bonum (ad valorem)* ersetzen. Ferner ist die Auslegung des objektiv sittlichen Guten auf den personal zu erlebenden Wert hin schwer annehmbar, da doch umgekehrt der subjektiv erlebte Wert einer Rechtfertigung und Auslegung auf das objektiv Gute hin bedarf; denn etwas ist nicht deshalb gut, weil es subjektiv als wertvoll erlebt und geliebt wird, sondern weil es objektiv in sich gut ist. Und deshalb sollte es dann auch als subjektiv wertvoll erlebt und geliebt werden. Die Liebe bedarf ja einer Erziehung und Bildung in Hinsicht auf das wahrhaft Gute, Erstrebenswerte.

An sich könnten z. B. auch Homosexuelle ihre Liebes-Beziehung als einen »einzigartigen« personal erlebten Wert personalistisch zu rechtfertigen suchen. In Wahrheit jedoch muß sie an einem objektiven Guten gemessen werden, das nicht wieder auf subjektivem Werterleben gegründet sein darf.

Das als personalistisch ausgegebene Prinzip, daß die Person um ihrer selbst willen zu bejahren ist: *persona est affirmanda propter seipsam*, dürfte zunächst nichts anderes besagen als das klassische Prinzip, daß jeder Mensch oder die Person nie als Mittel, sondern immer als Zweck zu betrachten ist. Der Personalismus will aber darüber hinausgehen und die Bejahung als »die Liebe einer Person um ihrer selbst willen« verstehen, als Hingabe zu anderen Personen und zu Gott. Doch kann man sich fragen, ob die Liebe, als Affekt des Willens, ohne den Bezug des Willens zum sittlich Guten überhaupt verstehbar ist. Und die Objektivität des sittlich Guten kann nicht

von einem subjektiven Erleben seiner personalen Werthaftigkeit oder von einer subjektiven, in Freiheit zu leistenden »Wertantwort« abhängen; sonst verliert es seine objektiv normative Kraft. Umgekehrt muß die subjektiv personale, freie Zustimmung vom objektiven Guten abhängen. Und das objektiv Gute muß als solches vom Intellekt erkannt werden: Weil etwas als objektiv Gutes erkannt wird, sollen wir ihm in Freiheit zustimmen, es wertschätzen und als verpflichtend anerkennen.

Für die subjektiv bejahten »höchsten personalen Werte« mag im personalistischen Sinne gelten, daß sie »nicht hauptsächlich auf den Intellekt als solchen gegründet« sind, sondern auf Freiheit. Der Personalismus folgt mehr dem Werte-Fühlen, dem Herzen und der Freiheitsliebe. Für das objektiv sittliche Gute kann dies nicht gelten. Hier ist die Erkenntnis durch den praktischen Intellekt im Gewissen, der den Willen leitet, maßgebend. Dieser erkennt das objektiv sittliche Gute als Qualität des substantiellen Mensch-Seins, das objektiv vorgegeben und durch Wesensursachen konstituiert ist (Klassische Anthropologie).

Wenn auch die subjektiv personale Seite der voll zu entfaltenden Sittlichkeit wesentlich zum sittlich guten Handeln und Leben gehört, so kann sie doch nicht deren objektive Seite ersetzen. Diese betrifft gerade das, was wir als »natürliche Sittlichkeit« des Menschen bezeichnen können. So weist die (neu)platonisch-augustinische Tradition ebenso wie die aristotelisch-thomistische, in die auch die Stoa eingegangen ist, darauf hin, daß im Menschen der Wille »natürlicherweise« auf das Gute gerichtet ist (*inclinatio naturalis*) und der Intellekt eine »natürliche« Kenntnis von Gut und Böse hat (*notitia naturalis*), wodurch ihm eine »natürliche Tugend« (*ἀρετὴ φυσική*, *virtus naturalis*) zu eigen ist sowie das natürliche Sittengesetz⁷. Sie ist die Grundlage für die personal zu erwerbenden Tugenden, über die Dietrich v. Hildebrand und Josef Pieper schöne Traktate geschrieben haben. Im Personalismus geht diese natürliche Grundlage verloren. Bei ihm beginnt die Sittlichkeit des Menschen, ähnlich wie bei Kant, mit den in Freiheit vollzogenen, personalen Akten wertsetzender Zustimmung.

c) Zur personalistischen Fundierung der Ontologie/Metaphysik

Schließlich ist noch kurz der dritte Gesichtspunkt, der einer personalistischen Metaphysik, zu erörtern. Wenn der letzte Realitätsgrund, nach christlichem Glauben, der personale Gott ist, so stellt sich die Frage, ob es dann überhaupt noch eine »apersonale« Ontologie/Metaphysik von einem »neutralen« Seienden und einer ersten Seinsursache geben könne.

Zur Lösung der Frage ist es hilfreich, auf die scholastische (auch von Thomas verwendete⁸) Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisart zurückzugreifen. Die erstere, zu der auch alle philosophischen Disziplinen gehören,

⁷ Dieser Gesichtspunkt ist näher dargelegt in meiner Abhandlung: *Sittengesetz und Freiheit*, Bierbronn 1992 (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, 7), 195 ff.

⁸ Thomas v. Aquin, *Summa theol.*, I, q.1 a.6. Die klare Trennung von Metaphysik und Offenbarungstheologie hat ihn davor bewahrt, das höchst personale Verhältnis zwischen Mensch und Gott, das sich in seiner Theologie ausdrückt, in die Metaphysik hineinzutragen.

wird ohne die Voraussetzung des christlichen Glaubens vollzogen, die letzteren hingegen mit dieser Voraussetzung. Zu ihr gehören alle theologischen Disziplinen, die sich mit den von Gott offenbarten Glaubensinhalten befassen. Ihr Gegenstand ist unmittelbar der sich offenbarende Gott. Anders bei der Metaphysik. Ihr Gegenstand ist nicht Gott, sondern das Seiende als solches. Erst in verschiedenen Beweisargumenten steigt sie zu einer ersten, transzendenten Seinsursache auf, die mit dem religiös verehrten Gott gleichgesetzt wird. Dadurch kann sich dann die christliche Theologie auf die Metaphysik als ihr natürliches Fundament stützen.

Alle großen Philosophen des Abendlandes, besonders auch die christlichen, waren in der Ausübung ihrer Disziplinen von religiösen Interessen beflügelt, doch haben sie niemals religiöse Glaubensinhalte zu Prämissen einer philosophischen Disziplin gemacht. (Insofern sind die Bezeichnungen einer »christlichen Philosophie« oder eines »Gottes der Philosophen« irreführend und haben unnötigerweise zu viel Kritik Anlaß gegeben.)

Die klassische Metaphysik hat daher ihre Aufgabe vollkommen erfüllt, indem sie die ihr gestellte Frage nach der Ursache alles Realen dahin löst, daß eine erste transzendente Seinsursache (Form-Bewegungs-Zweckursache) existiert, und angibt, welchen Wesens sie ist und welche wesentlichen Eigenschaften sie hat.

Den Gesichtspunkt eines personalen Schöpfergottes, wie er erst durch den christlichen Glauben in den Blick kommt, darf man also von der Metaphysik nicht erwarten⁹. Umgekehrt gewährt sie eine wichtige »natürliche« Grundlage für die Theologie, die aus dem Glauben die Offenbarungsinhalte betrachtet; denn daß sie von objektiver Realität sind, wird ja vom Glauben nicht eigens bedacht, sondern schon wie natürlich vorausgesetzt. Und für diese natürliche Voraussetzung der Theologie bleibt die Metaphysik eine wichtige Stütze. Für die theologische Betrachtung z.B. des Schöpfergottes, der Himmel und Erde geschaffen hat, bleibt die natürliche, realistische Voraussetzung, daß er die erste transzendente Seinsursache von allem ist. Ebenso bleibt für die Betrachtung der göttlichen Personen in der Hl. Trinität die natürliche Voraussetzung der Person als »individueller Substanz von rationaler Natur«, die auch für den Menschen gilt und ermöglicht, daß wir von Gott in einer gewissen Analogie zu dem sprechen, was uns in unserer Vernunftseele real bewußt ist. Auch die philosophische Anthropologie, als in sich vollendete Disziplin, bleibt hier eine natürliche Voraussetzung für die Theologie.

Es ist beachtenswert, wie der mystisch-theologische Dankeshymnus der Chrysostomos-Liturgie, nach der hl. Kommunion, der sich – im Chorreigen der Seligen – zur Anbetung der unaussprechlichen Schönheit von Gottes Angesicht aufschwingt, Gott gleichwohl als »das wahrhaft Erstrebenswerte« (Σὺ γὰρ εἶ τὸ ὄντως ἐφ' ἑαυτῶν) bezeichnet. Etwas sehr Unpersön-

⁹ Aus einer solchen Erwartung pflegte Max Müller uns Studenten in seinen unvergeßlichen Heidegger-Vorlesungen in München zu sagen, daß man zum *Ipsum esse*, zu dem die traditionelle Metaphysik gelangte, nicht beten könne. Aber dies lag auch nicht in der Absicht ihrer Begründer, obwohl sie doch religiöse Menschen waren. Aristoteles verfaßte sogar einen Dialog *Über das Gebet*. Und in seinen *Metaphysica*, Buch XII 7, identifizierte er die erste, abgetrennte Substanz, von der ursächlich die ganze Natur abhängt, mit dem religiös verehrten Gott. Aber seine metaphysische Argumentation, die vom Seienden als solchem ausging und zu einer ersten transzendenten Seinsursache aufstieg, erfolgte nicht aus religiösen Voraussetzungen.

liches, aus personalistischer Sicht. Aber kommt hier nicht vielmehr in dem höchst personalen Gott seine objektive Realität, seine Wesenheit, das höchste Gute selbst zu sein, zum Ausdruck, und d.h. eine ontologische Voraussetzung? Hierfür bleibt die Metaphysik die sie aufweisende, natürliche Grundlage. Würde sie personalisiert, verlöre sie diese Funktion.

Die Aussage, in welcher der Personalismus seinen Höhepunkt sieht: »Das vollkommene absolute Sein, das Sein im eigentlichsten Sinne, ist Person«, findet sich in gewisser Weise schon in Aristoteles' *Metaphysica XII 7*, welche »die erste, abgetrennte (= transzendente) Substanz«, die Ursache, »woran die ganze Natur hängt«, mit »dem Gott« gleichsetzt, der »das vollkommenste, glücklichste Leben« führt. Hierdurch wird aber nicht das absolute Sein personalistisch fundiert, sondern der religiöse Glaube an den Gott und die damit verbundene personale Erfahrung vollkommenen, glückseligen Lebens ontologisch durch das absolute Sein fundiert. Wenn hingegen jene personalistische Aussage aus dem christlichem Glauben gesprochen würde, mit dem Blick auf die einzigartige Personalität des christlichen Gottes, dann wäre sie nicht mehr eine Aussage der Metaphysik, sondern der christlichen Theologie. Und als solche wäre sie m.E. nicht unproblematisch; denn wenn das absolute Sein Person ist, und Gott in drei Personen ist, müßte Gott ein dreifaches Sein haben, also drei Götter sein. Dagegen weist Thomas vortrefflich darauf hin, daß die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen keine *secundum esse* ist.

Das Unfaßbare des Trinitäts-Mysteriums, daß Gott sich in drei Personen offenbart, wiewohl Er in seinem substantiellen Sein absolut Einfach-Eines ist, macht uns gerade die klassische (nicht personalistisch transformierte) Metaphysik bewußt, die uns die erste Seinsursache in ihrer absolut einfachen Einheit garantiert.

Die Einbeziehung philosophischer Begriffe in die systematische Erkenntnis der Glaubensinhalte (mit dem Zweck: *fides quaerens intellectum*) führt nicht zu christlichen Philosophie-Disziplinen, sondern zu den spezifisch christlichen Theologie-Disziplinen. Und diese vollziehen sich, wie gesagt, im Gegensatz zu den philosophischen Disziplinen, auf der Grundlage des christlichen Glaubens.

Was personalistisch als ein Minus erscheint – das Sein nicht vor allem als personales zu verstehen –, erweist sich ontologisch gesehen als ein Plus: das Sein in seiner analogen Mehrheit zu verstehen, die ebenso nicht-personales wie personales Sein umfaßt, und als Voraussetzung für Personalität. Die (problematische) Aussage, daß das absolute Sein Person ist, wäre gar nicht möglich und verstehbar, wenn nicht zuvor schon gälte, daß die Person individuelle Substanz ist, und daß das absolute Sein individuelle Substanz ist. Und dies nicht wiederum in personalistischem Sinne. Nur weil Gott Substanz ist, kann man von Ihm drei Personen aussagen, nicht umgekehrt, weil Er drei Personen ist, kann man von Ihm Substanz aussagen.

5) Ausblick auf die christliche Moral des Kirchlichen Lehramtes

In der Darlegung des Personalismus wird öfters auf Dokumente von Papst Johannes Paul II. verwiesen. Doch scheinen mir die Zitate keinen personalistischen Sinn zu haben. So wird z.B. eine Stelle zitiert, die zeigen soll, daß der Papst diesen Begriff

selber verwendet. Sie erinnert daran, daß eine Bischofssynode von 1981 an ein »biblisches und ›personalistisches‹ Durchdenken der kirchlichen Lehren von *Humanae Vitae* appellierte, mit dem Ziel, die gesamten kirchlichen Lehren so klar darzulegen, daß sie von allen Menschen guten Willens besser verstanden werden könnten«¹⁰. Der Hl. Vater erwähnt hier einen Ausdruck aus einer Bischofssynode, und auch diese spricht von »personalistisch« nur in Anführungszeichen, also in einem weiteren Sinne, indem sie an ein personbezogenes Durchdenken der Enzyklika appelliert.

Zudem drücken im Italienischen Wortbildungen mit der Endung -ismo (im Gegensatz zu solchen mit -ismus im Deutschen) häufig positiv eine Lehre von etwas aus, in unserem Falle: »personalismo« als »Lehre von der Person«.

Die weiteren Zitate aus Papst Johannes Paul II., daß wir an den Universitäten »eine Gemeinschaft von Personen aufbauen sollen, für die Liebe zur Wahrheit das sie einigende Prinzip bildet« (48), ferner daß »die Lehre von *Humanae Vitae* und von *Familiaris Consortio* sich rechtfertigt im Kontext der Wahrheit über die menschliche Person und diese Wahrheit ihr Fundament ist« (49), daß »unsere Freiheit darin besteht, Diener der Wahrheit zu sein«, daß jede objektiv angemessene Ethik auf dem festen Fundament der Wahrheit beruht (ebd.), schließlich daß wir uns wieder »an die Heiligkeit der Ehe, an den Wert der Familie und an die Unverletzlichkeit menschlichen Lebens erinnern« müssen: all diese Zitate erweisen keinen über die traditionelle (der Person voll Rechnung tragenden) Ehemoral hinausgehenden Personalismus, sondern wollen an sie wieder »erinnern« und anerkennen ihr Fundament in der Anthropologie, welche die Wahrheit über den Menschen lehrt.

Zu Hildebrands Auffassung der Freiheit, die in ihrem tiefsten Sinne nicht Wahlfreiheit, sondern Wertantwort sei, betont der Autor, daß auch Karol Wojtyła diesen Ausdruck verwende, und zitiert aus ihm: »Sie (die Entscheidung) umfaßt nicht nur eine passive Annahme oder Assimilation eines präsentierten Wertes, sondern auch eine authentische Antwort auf den Wert ... Die Fähigkeit, auf ... Werte zu antworten, ist der charakteristische Zug des Willens«¹¹. Doch bleibt der Papst in voller Übereinstimmung mit der Tradition: Die Antwort auf Werte ist nicht personalistisch der fundamentale Akt des Willens – dieser liegt vielmehr, nach der Tradition, in der natürlichen Hinneigung zum Guten –, sondern der spezifisch (durch Bildung) qualifizierte Akt einer in Freiheit vollzogenen Willensentscheidung.

Die Unterscheidung in die drei Disziplinen Ethik, Anthropologie und Metaphysik und ihre Zuordnung in der Weise, daß für die Ethik das Fundament die Anthropologie ist und für diese wiederum die Metaphysik, hat deutlich Papst Johannes Paul II., in seiner Ansprache vom 10. April 1986 (an die Teilnehmer des Kongresses *Humanae vitae, 20 anni dopo*) herausgestellt. Mit dem folgenden Zitat möge unsere Erörterung schließen:

¹⁰ Zitiert bei Seifert S. 46 in eigener Übersetzung aus: Papst Johannes Paul II., *Inviolabilità della vita umana nella santità della famiglia*, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II., Vatikanstadt 1981, Discorsi in occasione di udienze (»First Congress for the Family of Africa and of Europe«), 15. 1. 1981, S. 104.

¹¹ Seifert, 56, zitiert aus: Karol Wojtyła, *The Acting Person*, Boston 1979, 134.

»Daß es Bestimmungen gibt, die einen solchen Wert (als moralische Vorschriften) besitzen, kann nur jemand bestreiten, der leugnet, daß es eine Wahrheit der Person, eine unveränderliche menschliche Natur gibt, die letztlich auf die schöpferische Weisheit gegründet ist, die jeder Wirklichkeit Rahmen und Maß verleiht.

Es ist deshalb unerläßlich, daß sich die sittliche Reflexion auf eine wahre Anthropologie gründet und immer tiefer in ihr Wurzel faßt, und daß diese letzten Endes auf jener Metaphysik der Schöpfung beruht, die im Mittelpunkt jedes christlichen Denkens steht. Die Krise der Ethik ist der offenkundigste »Test« für die Krise der Anthropologie, eine Krise, die ihrerseits auf die Ablehnung eines wahrhaft metaphysischen Denkens zurückgeht. Diese drei Momente – das ethische, das anthropologische, das metaphysische – trennen zu wollen, ist ein äußerst schwerer Irrtum. Die Geschichte der modernen Kultur hat dies in tragischer Weise bewiesen ... «