

# Das ens sociale und das Göttliche

## Das philosophisch Soziale im theologischen Urteil

Joachim Giers, München

Die Frage nach dem ens sociale, wie sie ontologischem Interesse entspricht, hat in der Gegenwart zu einer Verknüpfung mehrerer Fragestellungen geführt. Diese Anreicherung liegt im Wesen der Frage, denn das soziale Sein ist einer jeweiligen geschichtlichen Prägung unterworfen (Sozietät), die ihrerseits das Werk der Menschen ist, denen eine soziale Anlage oder Befähigung zugesprochen werden muß (Sozialität und Soziabilität). Das personale Verständnis des Menschen wiederum drängt zu Aussagen, die das der Person Eigentümliche in ihrer gesellschaftlichen Verbundenheit als Kommunikation, Intersubjektivität oder Mitsein zu erfassen suchen und die im Mitmenschlichen einen Ausdruck finden, der das Bemühen um eine neue soziale Humanität verdeutlichen will<sup>1)</sup>.

Es soll versucht werden, einige Linien zu ziehen, die vom klassischen ens sociale zum modernen Mitmenschlichen führen, es sollen zugleich aber auch die Ansätze aufgezeigt werden, die das Menschsein nicht nur zum Mitmenschsein hin öffnen, sondern auch zum Göttlichen. In diesem Sinne kann in den Darlegungen die Erklärung eines Satzes der Enzyklika *Mater et Magistra* gesehen werden, der im Urtext eine sachliche Aussage enthält, im deutschen Text jedoch eine Interpretation bietet, deren Berechtigung zu prüfen ist. Im lateinischen Text ist von den Menschen die Rede, »quatenus sunt natura congregabiles, et ad ordinem rerum evecti, quae naturam exsuperant et vincunt«<sup>2)</sup>, also Menschen, die von Natur aus auf Gemeinschaft und überdies auf eine die Natur überragende Ordnung angelegt und bezogen sind. Es sind gleichsam zwei Befunde des Menschseins der Beachtung empfohlen: »die einzelnen Menschen, so wie sie sind und sein sollen nach ihrer ihnen innewohnenden sozialen Natur und ihrer von der Vorsehung bestimmten Erhebung zur übernatürlichen Ordnung«<sup>3)</sup>. Es gibt eine Übertragung in die deutsche Sprache, die die beiden zu beachtenden Tatbestände nun zu einem Gedankengefüge zu verbinden scheint und damit ein eigenes Problem aufwirft: »der Mensch, sofern er von Natur aus auf Mit-Sein angelegt und insofern zu einer höheren Ordnung berufen ist, die über die Natur ganz und gar hinausgeht«<sup>4)</sup>. Bedingt das Mit-Sein zugleich eine Öffnung zum Transzendenten? In welchem Verhältnis steht das Soziale zum Göttlichen, oder: Wie wird das philosophisch Soziale im theologischen Urteil gedeutet?

Es dürfte drei Betrachtungsweisen des Sozialen geben, die zugleich ein theologisches Urteil ermöglichen oder sich mit einem solchen verbinden. Die in einem weiten Sinne ontologische Sicht stellt das ens sociale in das Gesamt des Seins, das geschaffenes Sein ist und als solches über sich auf ein unendliches Sein hinweist (I). Die Sicht des Sozialen, die das Mit(einander)sein in Solidarität oder die »Ge-

<sup>1)</sup> Vgl. zum ganzen auch J. Messner, *Animal rationale?*, in: Jb Christl Sozwiss 7/8 (1966/67) 123–132.

<sup>2)</sup> MM n. 219; AAS 53 (1961) 453.

<sup>3)</sup> So in der Ausgabe der Enzyklika im Rex-Verlag Luzern 1961, S. 46.

<sup>4)</sup> So in der Ausgabe von J. Hirschmann, Paderborn 1963, 121; in der Ausgabe von E. Welty, Freiburg <sup>2</sup>1962, 193, heißt es: »Und zwar der Mensch, sofern er von Natur aus auf Mit-Sein angelegt und sofern er zu einer höheren Ordnung berufen ist, die über die Natur ganz und gar hinausgeht«.

meinschaft« betont, verknüpft das Verständnis dieses Miteinanderseins mit dem theologischen Gedanken der Heilssolidarität und auch der Trinität (II). Das dialogische und kommunikative Denken gewinnt in einer eigenen Weise den Zugang zum Göttlichen (III).

## I

Es scheint nicht ohne Bedeutung, daß die Frage nach dem ens sociale von Sozialethikern gestellt wird, die sich dem aristotelisch-scholastischen Denken verpflichtet wissen. Die zu formulierende Sollensforderung muß in einem Seinsbefund gründen, der vorrangig zu erkennen ist. Das soziale Sein ist in einer ersten Sicht dem Wirklichkeitsbereich der Beziehung zuzuweisen. Von Individuen (als Substanzen) wird eine Beziehung eingegangen, die in der klassischen Lehre als akzidentelles Sein im Sinne einer prädikamentalen Relation zu betrachten ist. Die Beziehung ist etwas nicht nur im Bewußtsein des einen oder anderen Beziehungsträgers Gegebenes, sondern eine »wahre Wechselwirkung im Sinne der sozialen Beziehung«<sup>5)</sup>.

Diese Sicht ist jedoch nicht die ganze Erfassung des Wirklichen. Wird die Frage nämlich nach dem »Wesensgrund des Sozialen« gestellt und nicht nur nach der hier und jetzt gegebenen tatsächlichen Beziehung, so erweist sich das Soziale in der Menschennatur, genauer in der Sozialnatur des Menschen angelegt, so daß von einem »Hinblick« der Menschen aufeinander gesprochen werden kann. Er wird vom Menschen getragen und ruht »auf dem allgemeinen Menschsein als auf seinem Fundament auf und kommt so oft vor, als es Menschen gibt«<sup>6)</sup>. Diese notwendig aus dem Subjekt folgende wesentliche Beziehung kann nach Ludwig B e r g als »transzendente Relation« bezeichnet werden<sup>7)</sup>. Arthur- Fridolin U t z kennt neben der prädikamentalen Relation ebenfalls eine Erklärung des Sozialen als »transzendente« Relation<sup>8)</sup>. Die Begründung liegt für ihn aber nicht primär in der Allgemeinheit der menschlichen Natur oder einer gemeinsamen Entelechie (im Sinne einer ontologischen Zielrichtung). Transzendente Relation bedeutet eine für alle Menschen verbindliche, eine Wechselwirkung bedingende, bindende Hinordnung auf einen gemeinsamen intentionalen Gehalt oder Wert, der im bonum commune zu sehen ist. Diese »transzendente Hinordnung des Menschen auf diesen gemeinschaftsbegründenden Wert schafft . . . wirkliche soziale Beziehung«<sup>9)</sup>.

<sup>5)</sup> Vgl. hierzu A. F. U t z, *Sozialethik*. I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Heidelberg 1964, 36–38; L. B e r g, *Sozialethik*, München 1959, 12. Zur Beziehungslehre im ganzen siehe A. M. H o r v á t h, *Metaphysik der Relationen*, Graz 1914; G. M a n s e r, *Wesen des Thomismus*, Freiburg/Schweiz 1949; A. K r e m p e l, *La doctrine de la relation chez St. Thomas*, Paris 1952; im übrigen ist auf philosophische Lehrbücher auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zu verweisen.

<sup>6)</sup> L. B e r g, a. a. O., 87.

<sup>7)</sup> Ebda. 88. Zum Begriff der transzendentalen Relationen im Sinne der die Substanz konstituierenden transzendentalen Prinzipien oder Beziehungen vgl. A. M. H o r v á t h, a. a. O., 77 ff; G. M a n s e r, a. a. O., 281–290. »Die moderne Streitfrage, ob die Gemeinschaft eine Substanz oder ein ontologisches Akzidenz oder überhaupt nichts Reales sei, kann unseres Erachtens nur folgendermaßen richtig gelöst werden: sie ist etwas Reales, formell ein ontologisches Akzidenz, nämlich eine Relatio praedicamentalis, die aber etwas Substantielles, nämlich die transzendente Relatio der Menschenwesenheit zur Existenz und damit zur Vielheit voraussetzt« (G. M a n s e r, a. a. O., 289). Vgl. auch H. M e y e r, *Systematische Philosophie*, III (Paderborn 1960) 302 f. Zum ganzen auch A. K r e m p e l, a. a. O., der zu dem Begriff kritisch Stellung nimmt.

<sup>8)</sup> A. F. U t z, a. a. O., 38 ff.

<sup>9)</sup> Ebda., 40.

Damit ist für ihn das Soziale als transzendente Relation zugleich das Soziale der Sozialethik, denn jeder Mensch ist »transzendental«, aus dem Wesen heraus, auf den Wert des Gemeinwohls hingebunden und findet nur in ihm seine Vollendung<sup>10)</sup>.

Die kategoriale Eigenart des gesellschaftlichen Seins wird von Walter Bruggger in einem neuen Ansatz vorgetragen. Zwischen das substantielle Sein (esse in se) und das akzidentelle Sein (esse in alio), von welchem in der klassischen Lehre stillschweigend angenommen werde, es sei ein esse in alio uno, stellt Bruggger das esse in pluribus<sup>11)</sup>. Dieses esse in pluribus, das Mitsein oder Miteinandersein »läßt sich als jene besondere Art des Seins bestimmen, das mehreren Substanzen in realer Gemeinschaft zukommt. Es setzt das substantielle Sein und die reale Vielheit der Glieder voraus und hebt sie nicht auf«<sup>12)</sup>. Das soziale Sein ist ein Sonderfall dieses allgemeinen esse unum in pluribus und bedeutet nicht, wie bisher verstanden, ein akzidentelles Beziehungssein oder eine transzendente Beziehung, sondern eine neue, bisher in der scholastischen Kategorienlehre nicht erfaßte, aber auch nicht ausgeschlossene oder unmögliche Seinsaussage.

Bruggger sieht im »Mitsein« oder im »esse unum in pluribus« ein der Gesellschaft immanentes Prinzip der Einheit, das als solches gegeben sein muß, bevor die Gesellschaft in ihren Gliedern ein gemeinsames Ziel anstrebt und sich hierin verwirklicht<sup>13)</sup>. Für Gustav Gundlach und seine Schüler liegt die Begründung und Erklärung des Sozialen jedoch gerade in der intentionalen Beziehung auf die Werte des Menschseins. Bewußt wird als Ansatz und Ausgang des Verständnisses des Sozialen das geistig-personale Sein gewählt, das als geschaffenes endliches Sein zugleich auch einen Hinweis auf das unendlich-göttliche Sein bietet. »Das *Fundament* der Gesellschaft liegt im Menschen als *endlicher, personaler Geistsubstanz* und als dem *Ebenbild Gottes*. Diese menschliche Gottebenbildlichkeit ist hier philosophisch, *ontologisch* ausgesagt. Es ist das Wesen des Geistes, daß er *unendlich* ist, indem in ihm Sein und Wert in unendlicher Ganzheit offen und erschlossen sind. Doch dem menschlichen Geistwesen als einem *endlichen* ist jene Ganzheit nur potentiell und als Intentionalität und Ausgerichtetheit auf die unendliche Ganzheit des Seins und des Wertes eigen. Gerade in dieser *Intentionalität* liegt die menschliche Gottebenbildlichkeit, kraft deren der Mensch seine Endlichkeit übersteigt, transzendiert, endlich-unendliches Geistwesen ist«<sup>14)</sup>. Anton Rauscher hat diese »Ausgerichtetheit« oder das »esse ad« als »intentionale Relation« bezeichnet<sup>15)</sup>. »Demzufolge ist jedes endlich-geistige Sein einerseits aus seiner ontologischen Struktur heraus immer schon bei und mit allem Sein, bei und mit allen anderen geschaffenen Personen. Andererseits führt die Realisierung dieser fundamentalen Gesellschaftlichkeit notwendig zur immer reicheren Ausprägung der potentiellen Totalität«<sup>16)</sup>. Auf die notwendige Aktuierung und Organisierung, auf die Strukturen des Sozialen in Raum und Zeit braucht hier nicht eingegangen zu wer-

<sup>10)</sup> Ebda., 40.

<sup>11)</sup> W. Bruggger, *Das Mitsein*. Eine Erweiterung der scholastischen Kategorienlehre, in: *Scholastik* 31 (1956) 370–383.

<sup>12)</sup> Ebda., 374.

<sup>13)</sup> Vgl. ebda., 380.

<sup>14)</sup> G. Gundlach, *Gesellschaft*, in: *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, I, Köln 1964, 146–154, 148. Vgl. ebenda 57 ff die einschlägigen Beiträge unter dem Titel: Sozialphilosophische Grundlegung. Zum ganzen auch G. Wildmann, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft*. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche, Wien 1961.

<sup>15)</sup> A. Rauscher, *Die Relation – Kategorie des Sozialen*, in: *Jb Christl Sozwiss* 3 (1962) 47–58.

<sup>16)</sup> Ebda., 53.

den. Für die Erklärung des Sozialen ist es wesentlich, daß der einzelne Mensch als Person vom Grunde seines Wesens her »intentional immer schon bei und mit allen anderen Menschen« ist<sup>17)</sup>. Dabei ist immer mitzudenken und mitgegeben, daß die Potentialität und Intentionalität sich auf die »Verwirklichung der Wertfülle des Menschturns« erstrecken und die Personen in dieser Verwirklichung binden<sup>18)</sup>.

Die Unterscheidung von akzidenteller und transzendentaler Relation ist hiermit überwunden zugunsten einer Relation, die einfachhin eine »soziale« ist, da die Erfassung des geistig-personalen Seins den Blick auf »Substanz und Relation« zugleich öffnet, eine Relation, »die als *das* Akzidens des endlichen Geistes« schlechthin bezeichnet werden muß, nun auch keineswegs im aristotelischen Sinne das seinsschwächste unter den Akzidentien ist, sondern »geradezu als einziges, höchst bedeutsames Akzidens« gilt<sup>19)</sup>. In einer ausführlichen Besprechung der sozialmetaphysischen Untersuchung von Eberhard Welty über Gemeinschaft und Einzelmensch hat Gundlach Stellung zu der von Welty vorgetragenen Erklärung des sozialen Seins durch die Seinskategorie des Akzidens genommen<sup>20)</sup>. Diese Stellungnahme ist insofern für unseren Gedankengang wichtig, als hier ausdrücklich von einer über das soziale Sein auf das Göttliche transzendierenden »Blickrichtung« die Rede ist. Auf Grund der thomasischen Individuationslehre erklärt Welty das soziale Sein mit der Seinskategorie des Akzidens, wenn er auch gegenüber dem Befremden angesichts der Seinsschwäche der Beziehung als Akzidens einräumen muß, daß damit über den »Tiefgang« des sozialen Lebens nichts ausgesagt sei<sup>21)</sup>. Gundlach wendet aber ein, daß mit diesem Ansatz bei der individuierten Menschennatur das Soziale metaphysisch überhaupt nicht zu erklären sei, da hiermit nur das die individuelle Menschennatur »Bestimmbare« erfaßt werde<sup>22)</sup>. Metaphysisch könne Gemeinschaft nur von der Person her begründet werden, die auf Grund ihrer geistigen Potentialität auf die Güter des Menschturns bis hin auf das höchste Gut gerichtet sei.

Die »Blickrichtung« ist nach Gundlach bei Welty eine »von Gott her«. »Dieser Kosmos ist die Schöpfung gleichsam auf jener Ebene der Abhängigkeit von der Erstursache, wo das göttliche Denken primär die Seinsarten denkt und ebenso der göttliche Wille sie primär will. Die Seinsfülle der *Artnaturen* soll eben durch ihre jeweiligen Besonderungen, die Individuen, dargestellt und so der ganze Kosmos in der Stufenfolge vom Allgemeinen zum Allgemeineren hin eine Nachahmung der göttlichen Seinsfülle werden«<sup>23)</sup>. Umgekehrt sieht es Gundlach »methodisch gerechtfertigt« an, »die metaphysische Ermöglichung der Gemeinschaft in jener Betrachtungsebene zu suchen, wo die Schöpfung »auf Gott hin« gesehen wird. Dies ist die Ebene der absoluten Zielordnung auf das höchste Gut hin, wo Gott als die personale Gutheit selbst Ziel ist und der Einzelmensch in mitgeteilter, immer mehr

<sup>17)</sup> Ebda., 55.

<sup>18)</sup> G. Gundlach, a. a. O., 148: »Die Gesellschaftlichkeit drückt die auf Grund der personalen Wertintentionalität gegebene *Gemeinhaltung* der Menschen für die Verwirklichung der Wertfülle des Menschturns aus; sie ist mithin ontologisch als *Solidarität* das Sozialprinzip schlechthin«.

<sup>19)</sup> A. Rauscher, a. a. O., 51.

<sup>20)</sup> G. Gundlach, *Solidarismus, Einzelmensch, Gemeinschaft*, a. a. O., 179–201 (= Gregorianum 17 (1936) 265–295); E. Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*. Eine sozialmetaphysische Untersuchung. Bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin, Salzburg–Leipzig 1935.

<sup>21)</sup> G. Gundlach, a. a. O., 194; E. Welty, a. a. O., 194.

<sup>22)</sup> G. Gundlach, a. a. O., 195 f., E. Welty, a. a. O., 133.

<sup>23)</sup> G. Gundlach, a. a. O., 195.

auszuprägender personaler Güte und deshalb als *eigentliches* ›Bild Gottes‹ eine *metaphysisch gesicherte Zentralstellung* hat, *durch und in Gott selbst Ziel des Kosmos* ist<sup>24</sup>). Damit wird für Gundlach »die Menschheit« entscheidend, »d. h. die Einzelmenschen in ihrer eben bestimmten metaphysischen Wesensart, innerlich verbunden durch das Ziel, um der größeren Verherrlichung des Höchsten Gutes willen sich gegenseitig ihre Güte mitzuteilen«<sup>25</sup>).

In diesem sozialmetaphysischen Denken ist die Beziehung des sozialen Seins zum Göttlichen fundiert in dem Faktum des Geschaffenseins. Es wäre möglich, auch theologische Aussagen über das *ens sociale* zu machen, durch welche die sozialmetaphysischen Erkenntnisse bestätigt würden. Berg erklärt das Soziale in einem dreifachen Erkenntnisritt, dem der Intuition, dem der wissenschaftlichen Erkenntnis und dem der theologischen »Weisheit«. Von der Einheit Gottes her gesehen wäre das Soziale »mehr als eine rein akzidentelle (= zufällige) Einheit von Individuen, die nur durch ein gemeinsames äußeres Ziel miteinander verbunden sind«; es wäre eine Einheit, die analog zu dem Einen Gott gesehen werden kann: »Jedes Seiende ist der Einheit Gottes ähnlich, indem es eins ist mit sich selbst und indem es mit vielen anderen in der Einheit der Ordnung übereinkommt«<sup>26</sup>). Daß jedoch auch nach der Offenbarung des dreifaltigen Gottes das Soziale »ein Signum des Einen Gottes«<sup>27</sup>) ist und bleibt, ist gegenüber Aussagen festzuhalten, die in dem Geheimnis des dreieinigen Gottes das Urbild auch menschlichen Zusammenlebens sehen wollen. Jedoch drängt sich dieser Vergleich erst auf einer späteren Stufe des Denkens über das *ens sociale* auf, der ontologisch fundierten Sicht bleibt er fremd.

## II

Neben die sozialontologische Sicht, die von der aristotelisch-thomasischen Kategorienlehre ausgeht und sie weiterführt, tritt im Denken über das *ens sociale* eine personal-phänomenologische.

Es müßten zunächst Romano Gardini und Dietrich v. Hildebrand genannt werden, die zu einem phänomenologischen wie christlichen Verständnis von Person und von Gemeinschaft Wesentliches gesagt haben. Es sei jedoch zuerst auf Nikolaus Monzel eingegangen, da er es versucht hat, die phänomenologischen Erkenntnisse Max Schelers als Grundlage auch einer systematischen katholischen Lehre über das Soziale zu erfassen. Monzel will den ontologisch begründeten Solidarismus durch das Person-, Gemeinschafts- und Solidaritätsverständnis Schelers ergänzen und er bekennt: »Die beste philosophische Begründung des Solidarismus hat bisher Max Scheler gegeben«<sup>28</sup>). An Heinrich Pesch wird ausge-

<sup>24</sup>) Ebda., 196.

<sup>25</sup>) Ebda., 196. G. Gundlach versteht es, beide Blickrichtungen durch die Lehre von den transzendentalen Bestimmungen des Seins innerlich zu verbinden: »Das ›Wahrsein‹ des Seins besagt das Sein in der Blickrichtung ›von Gott her‹, in seinem Gedachtsein durch das göttliche Denken. Aber das ›Wertsein‹ des Seins ist nur eine weitere Entfaltung des Seins von innen her aus seinem ›Wahrsein‹ heraus und überführt somit unmittelbar das Sein in die Zielordnung, in die Blickrichtung ›auf Gott hin‹« (a. a. O., 198).

<sup>26</sup>) L. Berg, a. a. O., 172 f.

<sup>27</sup>) Vgl. L. Berg, a. a. O., 231, Anm. 3.

<sup>28</sup>) N. Monzel, *Katholische Soziallehre*, 1. Bd.: Grundlegung, Köln 1965, 270. Zum ganzen vgl. ebda.: Die solidaristische Heilslehre der katholischen Kirche 251–267; Philosophische Begründung des Solidarismus (des Verhältnisses von Einzelmensch und Sozietät) 268–300.

setzt, daß er nicht methodisch sauber das solidarische Prinzip erarbeitet habe, das er einerseits als vernunftgemäß und als allgemein verpflichtend bezeichne, andererseits jedoch mit Gedanken aus der Offenbarung stütze, wenn er etwa von der allgemeinen menschlichen Solidarität spreche, »die in dem Mitmenschen den natürlichen Genossen, wegen des gemeinschaftlichen Verhältnisses zu Gott und zu Christus sogar den Bruder erkennen läßt, ihm *gerechte* und *liebvolle* Behandlung sichert«<sup>29)</sup>. G u n d l a c h wird zwar eine »Begründung des Solidarismus von größerer methodischer Sauberkeit« zugesprochen, da er korrekt sozialphilosophisch denke und sich nicht auf die theologischen Grundlagen P e s c h stütze<sup>30)</sup>. Allerdings stehe auch nach G u n d l a c h der Solidarismus »in einem ›inneren Zuordnungsverhältnis‹ zum katholischen Denken«<sup>31)</sup>. M o n z e l will eine philosophische Begründung des Solidarismus geben, die das Verhältnis von Einzelmensch und Sozietät als soziales Grundprinzip erklärt. Aber auch für ihn stehen – trotz der an Pesch und Gundlach geübten Kritik – religiöse Erkenntnisse im Hintergrund, und zwar in einer doppelten Weise. Einmal weist er mit geschichtlichen und religionsphilosophischen Konvenienzgründen auf die religiösen Wurzeln sozialer Grundprinzipien überhaupt hin, insofern soziale Organisationen bestimmt werden durch die organisatorischen Gebilde, in denen Glaube und Ethos ihren Ausdruck gefunden haben<sup>32)</sup>. Weiter entwickelt er, bevor er den Solidarismus philosophisch angeht, »die Solidarität im Organismus des corpus Christi mysticum«<sup>33)</sup>. Er ist, wie späteren Ausführungen zu entnehmen ist, der Überzeugung, daß die Wesenstatsachen, die den Solidarismus begründen, »an der christlichen Offenbarung und Religion ihre sicherste Stütze« finden und durch die Offenbarung »auch überhöht« werden<sup>34)</sup>. Diese Vorbemerkungen zeigen, wie auch dieses Denken über das Soziale begleitet ist von theologischen Urteilen. Ob es gelingt, »die philosophische Begründung des Solidarismus besser und konsequenter als P e s c h und ausführlicher als G u n d l a c h durchzuführen«<sup>35)</sup>, bleibe zunächst dahingestellt.

Gewiß ist mit der phänomenologischen Erkenntnis eine Bereicherung des Verständnisses von Person und der Beziehung unter Personen gegeben. M o n z e l formuliert vier Gegebenheiten: die »Soseinsindividualität«, das mit der Soseinsindividualität gleichursprünglich bestehende »Gemeinschaftsbewußtsein«, die »absolut intime Person« (Scheler) und den »großen Sozialzusammenhang seelischer Einwirkungen und Auswirkungen, der unübersehbar und dennoch seismäßige Grundlage der sittlichen Solidaritätspflichten ist«<sup>36)</sup>. Aber die hier gestellte Frage nach dem ens sociale verflüchtigt sich in diesem Denken oder wandelt sich vom Sein zum Bewußtsein, wie gerade die zweite, uns interessierende These es auch ausdrücklich sagt: »Gleich ursprünglich mit dieser Soeinsindividualität besteht in jedem Menschen, ja in jedem endlichen Personwesen, ein Gemeinschaftsbewußtsein«<sup>37)</sup>. Dieses Bewußtsein ergibt sich aus den der Person eigenen geistigen Stre-

<sup>29)</sup> Ebda., 269.

<sup>30)</sup> Ebda., 269 f.

<sup>31)</sup> N. M o n z e l, a. a. O., 270. Vgl. G. G u n d l a c h, *Solidarismus*, a. a. O., 172–178, 177.

<sup>32)</sup> N. M o n z e l, a. a. O., 237 ff, bes. 247–249.

<sup>33)</sup> Ebda. 263 ff. Auf S. 266 heißt es, »daß die christlich-theologische Grundauffassung vom Verhältnis zwischen Person und Sozietät, die wir Solidarismus nennen, aus dem religiösen auf das allgemeine soziale Denken der katholischen Christen abfährt«.

<sup>34)</sup> N. M o n z e l, *Katholische Soziallehre*, 2. Bd.: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur. Köln 1967, 558.

<sup>35)</sup> N. M o n z e l, *Katholische Soziallehre*, 1. Bd., 270.

<sup>36)</sup> Vgl. ebda., 271 ff, 278 ff, 282 ff, 287 ff.

<sup>37)</sup> Ebda., 278.

bungen, die auf andere Personen zielen und gerichtet sind. »Diese fremdpersonal gerichteten geistigen Strebensveranlagungen gehören zu seiner Wesensnatur. Sie sind allen Menschen angeboren und als Veranlagung ihnen auch bewußt. Geistige Akte dieser Art sind zum Beispiel Lieben, Mitfühlen, Mitteilen, Versprechen, Dienen, Herrschen, Gehorchen, Bitten, Danken und andere mehr. Daß der Mensch jemand lieben, ihm gehorchen, danken könnte, weiß er ebenso ursprünglich wie daß er ein Ich, ein individuelles, sich selber besitzendes Erkenntnis- und Willenszentrum ist«<sup>38</sup>). Als Träger einer vernünftigen Seelenkraft weiß sich der Mensch als Gemeinschaftswesen.

Die Solidarität ist in dieser Sicht anthropologisch-ethisch, nicht aber ontologisch-teleologisch verstanden. Daß von dieser Sicht her ein *ens sociale* außerordentlich schwierig zu fassen ist, ist einsichtig. Am ehesten, aber auch am geistigsten, wird das »ens« in der »geistigen Personengemeinschaft« angetroffen. »In ihr erfolgt die Verständigung oder der Kontakt auf dem Wege des gleichgerichteten kulturellen oder religiösen Werterlebens, verbunden mit der Bejahung der Soseinsindividualität des anderen Menschen und der ihm gemäßen Teilhabe an den betreffenden ungeteilten Kultur- und Heiligkeitswerten«<sup>39</sup>). Wenn auch *Monzel* den Ausdruck *Schellers* von der »Gesamtperson« ablehnt, so ist in der geistigen Personengemeinschaft durch die Teilhabe an qualifizierten Werten doch eine Zuordnung gegeben, die eine Einigung und Einheit nahelegt, wie sie in den Ebenen des Vitalen (Vitalgemeinschaft) und der rationalen Verständigung über materielle Güter (Gesellschaft) nicht in gleicher Weise gegeben scheint<sup>40</sup>).

Als Theologe stellt sich *Monzel* bei der Erklärung des dem Menschen als Person mit dem Bewußtsein seiner Soseinsindividualität gegebenen Gemeinschaftsbewußtsein die Frage, wie es bei Gott sei: »Mußte Gott sich auch sagen: Es muß eine Gemeinschaft geben, in der sich meine Fähigkeit zu lieben, zu befehlen, zu versprechen ... auswirken kann, sonst wäre diese Veranlagung sinnlos?«<sup>41</sup>). Dieses »auf andere« zielende Streben kann nicht auf die Menschen und ihre Erschaffung gerichtet sein, weil die Schöpfung als das völlig freie Werk Gottes zu gelten hat. »Aber es gibt eine andere Gemeinschaft für Gott, nämlich in ihm selber: die Trinität. Die Lehre von der Trinität ist ein »sozialphilosophisches Postulat«, nicht in dem Sinne, daß es gerade *drei* Personen in Gott geben müsse, aber in dem Sinne einer Auflockerung des starren Monotheismus. Es muß in Gott selber so etwas wie eine Personengemeinschaft – analog gesprochen – geben«<sup>42</sup>). So ist für *Monzel* mit dem sozialphilosophischen Ansatz, der sich aus dem phänomenologischen Verständnis der Person im Sinne *Schellers* ergibt, auch ein »sozialphilosophischer Konvenienzgrund für die christliche Offenbarungslehre von der göttlichen Trinität« gegeben<sup>43</sup>).

Hier ist der Ort, um den bei theologisch orientierten Sozialphilosophen beliebten »Vergleich« zwischen der menschlichen Gemeinschaft und dem dreieinigen Gott zu prüfen. Die Argumentation ist unterschiedlich. Nichts einzuwenden ist etwa gegen die im Sinne »einer moralischen Ermunterung« zu verstehende Aussage, das menschliche Gemeinschaftsleben sei ein »wenn auch noch so unvollkommenes Ab-

<sup>38</sup>) Ebda., 278.

<sup>39</sup>) Ebda., 313.

<sup>40</sup>) Vgl. ebda., 310–313.

<sup>41</sup>) Ebda., 279; vgl. zum folgenden 279 f.

<sup>42</sup>) Ebda., 280.

<sup>43</sup>) Ebda., 298.

bild des dreieinigen Gottes«, wobei das »Vorbild« für das menschliche Gemeinschaftsleben in der innergöttlichen Liebe liegt<sup>44</sup>). Weiter gehen »sozialtheologische« Bemühungen, die in Gott das Urbild (exemplar) aller Dinge sehen und nunmehr im Sinne eines philosophischen und theologischen »Exemplarismus« Folgerungen für die irdisch-soziale Wirklichkeit ziehen<sup>45</sup>). In einem, aus christlicher Erkenntnis fließenden Verständnis für Individuum, Person, Ordnung unter Personen und Gemeinschaft sagt auch G u a r d i n i, das »Geheimnis der heiligen Dreieinigkeit« sei »in Wahrheit die Magna charta jeder menschlichen Gemeinschaft. Letztere ist in allen ihren Formen ein vestigium Trinitatis, und wiederum ist diese das Vorbild für ihr Streben«<sup>46</sup>). Aus der christlich-phänomenologischen Sicht ergeben sich für Guardini zwei Grundhaltungen personal-sozialen Lebens, die zutiefst miteinander verbunden sind, die Selbstbewahrung und die Hingabe in der Liebe. Für diese, die Gemeinschaft begründenden und bewahrenden Kräfte ist die Gnade ein für die Personen wesentliches Geschenk, in deren Kraft sie das Ideal der Gemeinschaft verwirklichen können: »ein lebendiges ›Spurbild‹ der hochheiligen Dreieinigkeit zu werden«. Aus der Trinität kommt den Personen in Gemeinschaft nicht nur »das Vorbild des Gemeinschaftslebens, sondern auch die Kraft, es zu erreichen«<sup>47</sup>). Die Sicht des Sozialen ist bei G u a r d i n i eingebettet in ein christliches Glaubensverständnis und mündet in eine ganz eigene Haltung der Ehrfurcht vor der Person und der Ehrfurcht in der Begegnung der Personen, die das »Göttliche« immer spüren läßt.

In dem eben genannten Verständnis ist der theologische Ansatz der vorherrschende. Anders wird es, wenn von einer sozialphilosophischen Bestimmung der Person ausgegangen wird, die das Soziale als Wesenskonstitutiv für die Person versteht und von diesem Verständnis des personal-sozialen Lebens auf Gott hinweist, in dem ebenfalls das »Soziale« eine konstitutive Bedeutung besitze, insofern Gott notwendig ein mehrpersönlicher Gott ist. R a u s c h e r hat demgegenüber gezeigt, daß eine solche Begründung des Sozialen als eines Wesenskonstitutivs für die Person nicht berechtigt ist<sup>48</sup>). Sozialität setzt die endlich geistige Individualität voraus, konstituiert sie jedoch nicht: »der Mensch ist nicht Person, weil er sozial ist, aber er ist sozial, weil er Person ist, nämlich endliche Person«<sup>49</sup>). Diese endliche Person, die auf Grund ihrer Geistigkeit zugleich Potentialität ist, verwirklicht in Verbundenheit mit anderen Personen die Werte des Menschseins. In Gott kann es keine Wertverwirklichung mehr geben, »weil Gott alles Sein in vollendetem Selbst-

<sup>44</sup>) Vgl. P i u s X I I., Radiobotschaft v. 24. XII. 1942. U t z - G r o n e r, *Soziale Summe* I, n. 226; AAS 35 (1943) 11. Hierzu G. G u n d l a c h, a. a. O., 25; J. G i e r s, *Theologische Aussagen in der kirchlichen Sozialverkündigung*, in: Wahrheit und Verkündigung (Festschrift f. M. Schmaus), München-Paderborn-Wien 1967, II, 1761-1784, 1783.

<sup>45</sup>) Vgl. hierzu etwa A. G e c k, *Zur sozialwissenschaftlichen Grundlegung der Moraltheologie*, in: Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung (Festschrift f. Th. Müncker), Düsseldorf 1958, 89-109; ders., *Die Sozialtheologie im Dienste der Bewältigung der Sozialordnung*, in: Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft (Festschrift f. J. Messner), Innsbruck 1961, 151-182.

<sup>46</sup>) R. G u a r d i n i, *Die Bedeutung des Dogmas vom dreieinigen Gott für das sittliche Leben der Gemeinschaft*, in: Th Gl 8 (1916) 400-406, 405. Vgl. zum ganzen auch seine Beiträge: *Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen* (1926), *Möglichkeiten und Grenzen der Gemeinschaft* (1932), enthalten in: Unterscheidung des Christlichen, Mainz 1935, 23-55, 56-74. Ders., *Welt und Person*. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1955.

<sup>47</sup>) R. G u a r d i n i, a. a. O., 406.

<sup>48</sup>) A. R a u s c h e r, *Subsidiaritätsprinzip und Berufsständische Ordnung in »Quadragesimo anno«*, Münster 1958, 30-37.

<sup>49</sup>) Ebd., 37.



besitz innehat<sup>50</sup>). Auch der Schluß Monzels von einem Personverständnis her, das »den anderen« schon immer einschließt, auf Gott als »Personengemeinschaft« kann nicht befriedigen<sup>51</sup>). Am überzeugendsten ist noch immer die klassische sozialontologische Sicht. Wie das endliche Sein auf das unendliche Sein hinweist, so auch das geschöpflich-soziale Sein auf das e i n e unendliche Sein. Das soziale Sein ist, aber das wirklich, ein »Signum des Einen Gottes«, so daß die Einheit als transzendente Bestimmung auch für das ens sociale gilt<sup>52</sup>).

Im vorhergehenden wurde auf die Lehre Monzels eingegangen, einmal, weil hier der Ansatz zur Erklärung des Sozialen von der phänomenologisch-personalistischen Forschung übernommen ist, zum anderen, weil an dem Begriff der Solidarität, der auf dem Boden der ontologischen Erklärung gewonnen wurde, festgehalten wird. Es ist unverkennbar, daß der phänomenologisch-personale Ansatz wohl ein solidarischer Ethos sinnvoll macht, jedoch die seinsmäßige Verbundenheit oder das soziale Sein über die Vielheit der personalen Beziehungen hinaus nicht erfaßt. Selbstverantwortlichkeit und Mitverantwortlichkeit werden die entscheidenden Kategorien des personal-sozialen Lebens<sup>53</sup>). Da Monzel neben Scheler und anderen Phänomenologen ausdrücklich auch D. v. Hildebrand nennt<sup>54</sup>), soll auf diesen christlichen Denker eingegangen sein, zumal gerade bei ihm das Bemühen erkennbar ist, das Sein der Gemeinschaft unter Berücksichtigung und zugleich Überwindung der klassischen Kategorienlehre zu erfassen. Bei dem Vergleich der Gemeinschaft mit dem Organismus erklärt er etwa, daß »die Einzelperson Substanz ist im ›prototyphaften‹ Sinn, während die Gemeinschaften überhaupt nicht Substanzen sind. Zwar kann man die Gemeinschaftsgebilde – wie wir schon einmal sagten – nicht eigentlich als Akzidentien bezeichnen. Sie haben ein substanzartiges Sein und können nicht in die Alternative Substanz-Akzidenz hineingepreßt werden (es sei denn, daß man ›Akzidenz‹ ganz formaldefinitiv als ›alles, was nicht Substanz ist‹ faßt)«<sup>55</sup>). Hier wird also versucht, das personale und soziale Sein noch in den Kategorien von Substanz und Akzidenz zu erfassen. D. v. Hildebrand geht davon aus, daß der Mensch als »Welt für sich« einen einzigartigen Substanzcharakter besitzt, daß aber gerade dieser Mensch »die Möglichkeit besitzt, transzendierend andere Personen ... zu berühren«<sup>56</sup>). Die Teilnahme an dem Sein des anderen durchläuft eine Fülle von Stufen, sie nimmt ihren Ausgang bei der »geistigen Berührung«, die keineswegs etwas Flüchtigtes bedeutet, sondern bereits zu »Vereinigung« und in »Einswerdung« führen kann<sup>57</sup>). Sie zeigt sich weiter in den »Beziehungen« und führt zu den »Gemeinschaften«. Die Beziehungen sind »eine neue Stufe interpersonalen Realität«, die es erlaubt, von

<sup>50</sup>) Ebda., 36.

<sup>51</sup>) Vgl. oben Anm. 42.

<sup>52</sup>) Vgl. L. Berg, a. a. O., 231, Anm. 3.

<sup>53</sup>) Vgl. hierzu a. a. O., 366–368: *Die ursprüngliche Selbstverantwortlichkeit und die gleichursprüngliche unvertretbare Mitverantwortlichkeit in der geistigen Personengemeinschaft*. Siehe zum ganzen auch J. Malik, *Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus Max Schelers*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1963) 102–131.

<sup>54</sup>) N. Monzel, a. a. O., 270, 297. D. v. Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft*. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft, Regensburg 1955.

<sup>55</sup>) Zitiert nach der 1. Aufl. (Augsburg 1930, 178 f), da der Text der 2. Aufl. einen sinnverkehrenden Druckfehler enthält.

<sup>56</sup>) D. v. Hildebrand, a. a. O., 21.

<sup>57</sup>) Ebda., 22 ff. D. v. Hildebrand distanziert sich von dem Ausdruck Schelers von der »Einsfühlung« und spricht von »einem sich Durchdringen eigener Art«, das eine »objektive tatsächliche Verbundenheit darstellt« (ebda. 43).

einem Verhältnis »zwischen« Personen zu sprechen<sup>58</sup>). Sie sind wesenhaft »duoperpersonal«<sup>59</sup>). Gemeinschaft aber ist mehr. Im weiteren Sinne kann zwar »jedes irgendwie geartete Miteinander von Personen« Gemeinschaft genannt werden, im engeren Sinne jedoch nur Gemeinschaftsgebilde<sup>60</sup>). Der Unterschied von Beziehungen und Gemeinschaft wird ontisch erklärt: »Die Beziehungen zwischen Menschen können in ihrem ontischen Rang noch als ›Akzidentien‹ gefaßt werden – die Gemeinschaften hingegen treten in einer substanzartigen Form auf und können nicht eigentlich als Akzidentien bezeichnet werden, wenngleich sie selbstverständlich keine echten Substanzen sind«<sup>61</sup>).

Die Einheit der Gemeinschaft ist »organisch«, wenn die Glieder in »innerlich sinnvoller Weise« zu einem Ganzen zusammengeschlossen sind<sup>62</sup>). Es würde zu weit führen, die »Einheitsprinzipien der Gemeinschaft« mit D. v. Hildebrand darzulegen. Das innerlich sinnvoll Verbindende, das den »Sinnbereich« oder das »Thema« der Gemeinschaft Bestimmende, das eigentliche Einheitsprinzip sind die Werte. Ihnen wird eine »virtus unitiva« zugesprochen, die zwar bei der Bildung der Gemeinschaftstypen in unterschiedlicher Weise wirksam wird, ohne die Gemeinschaften jedoch nicht werden und nicht sind<sup>63</sup>).

Mag vielleicht die Sicht und die Erklärung des Sozialen, wie sie v. Hildebrand vorträgt, den klassischen Ontologen nicht befriedigen, so wird er doch in dieser personal-phänomenologischen Sicht Elemente erkennen, die das ens sociale in einer »Stufung« des Seins bieten, die der »Fülle« des Seins und damit auch der des ens sociale entsprechen<sup>64</sup>). Die Weise, in der sich das Soziale oder die Gemeinschaften zum Göttlichen hin öffnen, ergibt sich aus der Lehre vom Kosmos der Werte. Die Werte, die den Gemeinschaften Sinn geben, stehen für v. Hildebrand in einer Ordnung, entsprechend bilden die Gemeinschaften einen Kosmos von verbindlichem Charakter. Der Mensch ist jedoch nie dem spezifischen Sinnbereich einer Gemeinschaft derart ausschließlich verbunden, daß nicht auch »für ihn die Forderung der Gemeinschaft mit höherem Sinnbereich und die seines Heiles« gelten würde<sup>65</sup>). In Gott als dem »Inbegriff aller Werte« ist die Welt der Werte im ganzen »immer ›aktuell‹ und spricht objektiv zu allen Menschen insgesamt«<sup>66</sup>).

<sup>58</sup>) Ebda., 125.

<sup>59</sup>) Ebda., 127.

<sup>60</sup>) Ebda., 126.

<sup>61</sup>) Ebda., 127.

<sup>62</sup>) Ebda., 144. Vgl. zum ganzen 134–150. Dazu J. Giers, *Wesen und Wandel des organischen Denkens in der katholischen Soziallehre*, in: Jb Christl Sozwiss 7/8 (1966/67) 53–68, bes. 62–64.

<sup>63</sup>) Vgl. D. v. Hildebrand, a. a. O., 111 ff, 226 ff.

<sup>64</sup>) Vgl. hierzu etwa auch A. Brunner, *Der Stufenbau der Welt*. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff, München–Kempten 1950, bes. 185 ff. Es seien hier auch genannt die phänomenologischen Untersuchungen über das Soziale von Edith Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, in: Jahrbuch f. Philosophie und phänomenologische Forschung 5 (1922) 116–283; Gerda Walther, *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*. Ebda. 6 (1923) 1–158. Zum ganzen auch E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins, Freiburg 21962.

<sup>65</sup>) D. v. Hildebrand, a. a. O., 396.

<sup>66</sup>) Ebda. 163. Es sei erwähnt, daß v. Hildebrand der Verbundenheit in Christus in der Liebe des öfteren eine besondere Bedeutung zuspricht (vgl. a. a. O., 107–109, 307) und daß er in der Kirche als Gemeinschaft »das Urbild und die höchste Erfüllung aller geschöpflichen Vereintheit« sieht (vgl. meinen in Anm. 62 genannten Aufsatz 63). Wertvolle Ausführungen über die Transzendenz in der personalen Ebene bietet D. v. Hildebrand in dem Beitrag: *Eigenleben und Transzendenz*, in: Interpretation der Welt (Festschrift für R. Guardini), Würzburg 1965, 52–68.

## III

Der breite Strom des Denkens über die Existenz und über das dialogische Verhältnis von Ich und Du, das Ethos, das mit diesem existentialen Denken einhergeht, die theologische Dimension, die das Du Gottes in die Ich-Du-Beziehung einbegreift, finden ihren Niederschlag auch in einer christlichen Deutung personaler und sozialer Existenz<sup>67)</sup>. Der »Umbruch des Denkens« soll mit Theodor Steinbüchel zum Ausdruck gebracht werden: »Das ist die tiefe Dialektik des menschlichen Daseins: es ist in sich ein Selbst, eine Geschlossenheit, und existiert in *Echtheit* doch nur im Bezug zu *dem hin*, was es *nicht* ist, was ihm transzendent ist: zum Anderen seiner selbst. Erst darin erhält es seine Seinserfüllung. Das zeigt uns die ganze metaphysische Tiefe menschlichen Existierens in der Welt, den Menschen als das begrenzte, aber in dieser Grenzsituation seiner Seinsverfassung sich selber, seine eigene Grenze immer transzendierende Wesen, das *in* diesem Überschritt über *sich* hinaus zum *Anderen* seiner Selbst hin doch erst zum erfüllten Sein seiner selbst gelangt«<sup>68)</sup>.

Für Steinbüchel ist die Person jedoch zugleich in eine über die Ich-Du-Beziehung hinübergreifende »Seinsordnung der Gemeinschaft« hineingestellt. Die Gemeinschaft als Seinsordnung ist mit dem Menschsein mitgegeben<sup>69)</sup>. Sie ist nicht nur historische Wirklichkeit, sondern »auch in ihrem Wesen ein Seiendes besonderen Inhaltes. In diesem Wesen ist sie menschliches Sein, Beziehung, wurzelnd im Sein von Menschen«<sup>70)</sup>. Der Seinscharakter der Gemeinschaft sowie das Seinsverhältnis von Gemeinschaft und Person begründen auch den sittlichen Wert der Gemeinschaft. Er liegt in der humanitas, denn wenn Gemeinschaftsordnung für das Menschsein notwendig ist, ist es eben der Wert des Menschseins, der die Verbundenheit fordert<sup>71)</sup>. Diesem Wert ist auch die Ich-Du-Beziehung eingeordnet. »Der wesenhafte Gemeinschaftsbezug der Menschen zueinander ist die ontologische Voraussetzung solcher Ich-Du-Beziehung, die natürliche Basis des Menschseins zugleich ... Die Anerkennung der Seinsordnung der über Ich und Du übergreifenden Gemeinschaft erkennt mithin diese selbst als Aufgabe für den Menschen an und sieht in ihr kein Hindernis für die sittliche Ich-Du-Beziehung«<sup>72)</sup>.

In der Ich-Du-Beziehung, in der menschliche Existenz erlebt und gelebt wird, ist nun aber auch die Beziehung zu dem Du einer unendlichen Person gegeben. Die menschliche Person offenbart »in ihrem Bezug zur personalen Welt des Du ihre Endlichkeit und Gefährdung«; in dem Anruf zu einer Verwirklichung des Guten wird die endliche Person, die diesem Anruf immer nur in unvollkommener Weise

<sup>67)</sup> »Der transzendentalphilosophische Entwurf der Sozialontologie« und »Die Philosophie des Dialogs als Gegenentwurf zur Transzendentalphilosophie« finden eine ausführliche Behandlung in dem Werk von M. Theunissen, *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965. Dazu auch B. Casper, *Das dialogische Denken*. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg 1967.

<sup>68)</sup> Th. Steinbüchel, *Christliche Lebenshaltungen in der Krisis der Zeit und des Menschen*, Frankfurt/Main 1949, 55. Zum ganzen ebenda 51–67: Begegnung von Mensch und Mensch. Ders., *Der Umbruch des Denkens*. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung. Regensburg 1936; ders., *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* (= Handb. d. kath. Sittenlehre Bd. I), Düsseldorf 1938, 2. Halbb., 151 ff, 159 ff.

<sup>69)</sup> Vgl. Th. Steinbüchel, *Philosophische Grundlegung*, 159 ff: Die Seinordnung von Gemeinschaft und Person und ihr sittlicher Anspruch an die Persönlichkeit.

<sup>70)</sup> Ebda., 162.

<sup>71)</sup> Vgl. ebda., 166.

<sup>72)</sup> Ebda., 165 f.

entsprechen kann, auf ein Absolutes, und zwar eine absolute Person verwiesen, die der endlichen Person die Forderung stellt<sup>73</sup>). Die Transzendenz vom Ich-Du zum absoluten göttlichen Du entspricht jedoch nicht nur ethischer Erfahrung, sie ist zugleich metaphysisch begründet. »Der Gemeinschaftsbezug und die Erfüllung dieses menschlichen Wesenszuges in der persönlichen Entscheidung bestätigen das Sein von Person und Persönlichkeit als ein offenes, als Sein zu . . . hin. Sie bekunden das Ich als das zu Anderem Transzendierende«<sup>74</sup>). Die Gemeinschaftsbezogenheit »beweist den nie fertigen Charakter der Persönlichkeit, den Menschen als das ›suchende‹ Wesen«. Die Erfüllung dieses auf Transzendenz angelegten Menschseins gewinnt der Mensch in einer letzten Gemeinschaft, der »Gottgemeinschaft«<sup>75</sup>).

Steinbüchel hat über das Ich-Du-Verhältnis hinaus auf die für Personen notwendige und vorgegebene Gemeinschaftsordnung hingewiesen, die in einem eigenen Gemeinschaftssein gründet, das wiederum in der humanitas wurzelt. Er steht in der klassischen Tradition, verbindet mit ihr aber zugleich die dialogische Erfahrung von Ich und Du. Auch für Steinbüchel gewinnt die im dialogischen Denken so oft genannte »Gnade« Bedeutung. Daß die Begegnung von Ich und Du Wirklichkeit wird, »das geschieht wirklich von Gnaden, man kann es nicht erzwingen und kann es nicht beabsichtigend suchen«<sup>76</sup>). Der religiöse Mensch empfindet die Begegnung mit dem Du als das Geschenk und die Gnade Gottes, so daß »in der Wirklichkeit des mir begegnenden menschlichen Du« zugleich »die Wirklichkeit des Gottes, der solche Begegnung mir fügte«, erfahren wird<sup>77</sup>).

In dem Beitrag »*Miteinandersein und Transzendenz*« geht es Bernhard Welte um die Erkenntnis oder Erfassung eines Seins, das nun gerade in dem U n d zwischen Du u n d Ich gegeben ist: »Was steckt hinter dem U n d, dem unscheinbaren Wort, wenn wir es in dieser Stellung sagen: Du und ich?«<sup>78</sup>). Welte umreißt drei »Phänomenfelder«, »aus denen so etwas wie Wesen, nicht bloß vielfache Faktizität, spricht«<sup>79</sup>). Ein erster Bereich, der in die Tiefe weist, ist das Unbedingte, das Menschen anspricht und sie spüren läßt, »daß sie miteinander unter demselben Anruf stehen«. Es ist ein transzendierend Unbedingtes, das Maßstäbe aufrichtet, die zwar nicht immer verwirklicht werden können, aber doch Menschen miteinander bindet. »Das transzendierend Unbedingte erscheint so, wenngleich zunächst nur in den seltenen und hohen Fällen, als die wesentliche Wahrheit des Miteinanderseins«<sup>80</sup>). Ein zweiter Phänomenbereich, der in die Weite geht, ist die Gegebenheit, daß wir Menschen einander etwas angehen. Welte sieht hierin etwas »Allumfassendes«, das wiederum auf ein »Transzendierendes, Überschreitendes schlechthin im Miteinandersein« weist<sup>81</sup>). Das menschliche Miteinandersein hat schließlich »einen Impuls in der Richtung zum Erhabenen«<sup>82</sup>). Neben Tiefe und Weite weist das Miteinandersein somit auch in die Höhe. Es manifestiert sich etwa in äußeren

<sup>73</sup>) Vgl. ebda., 158.

<sup>74</sup>) Ebda., 203. Zum ganzen 203–209: Der Bezug der Persönlichkeit zur Überwelt als Gottgemeinschaft und Gottesdienst.

<sup>75</sup>) Ebda., 203.

<sup>76</sup>) Th. Steinbüchel, *Christliche Lebenshaltungen*, 58. Siehe auch 54, 60.

<sup>77</sup>) Ebda., 69. Vgl. zum ganzen 68–86: Begegnung von Mensch und Gott; *Umbruch des Denkens*, 117–133: Welt, Mensch und Gott in der Ich-Du-Beziehung.

<sup>78</sup>) B. Welte, *Miteinandersein und Transzendenz*, in: Der Einzelne und die Gemeinschaft (= Freiburger Dies Universitatis Bd. 10, 1962/63). Freiburg 1963, 97–104, 98.

<sup>79</sup>) Ebda., 98.

<sup>80</sup>) Ebda., 99.

<sup>81</sup>) Ebda., 100.

<sup>82</sup>) Vgl. ebda., 101.

Zeichen (Bauten, Zeremoniell u. a. m.) oder überhaupt in den Formen der Repräsentation, die eine Gesellschaft entwickelt. Die Relativität dieser Darstellungsmittel drängt wiederum auf die Annahme eines das Endliche übersteigenden Prinzips.

Diese drei Bestimmungen, »das Unbedingte schlechthin, das Allumfassende schlechthin, das unbedingt Erhabene«, sind für *Welte* »wie Richtungspfeile«, die über das hinausweisen, was zunächst im Miteinandersein erfahren wird. Sie weisen »ins Heilige, ins Göttliche, in Gott«<sup>83</sup>). Damit ist gleichsam das »Und« gefüllt, wie es *Welte* mit dem bekannten Worte Martin Bubers sagt: »Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an«<sup>84</sup>). Wir müssen davon absehen, wie das »Zwischen« Bubers gedeutet wird und wie die theologischen Grundlagen seiner Philosophie beurteilt werden<sup>85</sup>). Auch kann im Rahmen dieses Beitrags nicht die Sozialontologie, die seit Edmund Husserls transzendentalphilosophischem Entwurf entwickelt wurde, vorgebracht werden<sup>86</sup>). Für die Frage nach dem *ens sociale* und dem Göttlichen finden wir bei *Welte* eine Antwort, die das dialogische Denken am reinsten zum Ausdruck bringt. Das Miteinandersein ist dialogisch begründet und weist auf das Göttliche und, theologisch erhellt, auf Gott, der sich geoffenbart und den Menschen »in seinem Bilde« geschaffen hat<sup>87</sup>). Ob »die Qualität des Miteinanderseins«, das »etwas ganz anderes ... als bloß quantitative Addition von Menscheneinheiten« ist<sup>88</sup>), damit auch geklärt ist, bleibt wohl noch offen. Ob der im christlichen Denken über das *ens sociale* bis in die phänomenologische Deutung beibehaltene Begriff der Solidarität im »Miteinandersein« einbegriffen ist, bleibt ebenfalls offen.

Um so bedeutender ist daher der Versuch von Martinus G. Plattel, »die traditionelle Sozialphilosophie des Solidarismus mit den Daten des heutigen Denkens auszubauen«<sup>89</sup>). Dem klassischen Solidarismus und seiner, der rationalen Philosophie entsprechenden Gemeinschaftslehre wird eine von der phänomenologischen Erkenntnis befruchtete Gemeinschaftsidee gegenübergestellt. Plattel steht in der Welt des phänomenologischen und existentialen Denkens deutscher und französischer Philosophen<sup>90</sup>). Er knüpft andererseits auch an die klassische Kategorienlehre an, ist jedoch der Überzeugung, daß die Kategorien der Substanz und Relation »aus der intuitiven Personenerfahrung zu analogen philosophischen Größen verändert werden« müssen<sup>91</sup>). Die Person ist als »Kommunikation« zu verstehen, die Gemeinschaft als »Intersubjektivität«. Beide Gegebenheiten sprengen den Rahmen der Kategorienlehre. »Relativ-sein als Kommunikation« ist nicht etwas, das zur Person als Qualität hinzukommt, und das »Gemeinschaft-sein« ist »keine akzidentelle nebensächliche Eigenschaft des Menschen«. Es gilt vielmehr: »Die ganze Per-

<sup>83</sup>) Ebda., 102.

<sup>84</sup>) Ebda., 102 (M. Buber, *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954, 76).

<sup>85</sup>) Vgl. hierzu etwa M. Theunissen, a. a. O., 243 ff; ders., *Bubers negative Ontologie des Zwischen*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 71 (1964) 319–330. Dagegen F. Wagner, *Michael Theunissens Kritik an Martin Bubers Ontologie des Zwischen*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 9 (1965) 297–306.

<sup>86</sup>) Vgl. hierzu M. Theunissen, a. a. O., passim.

<sup>87</sup>) B. Welte, a. a. O., 104.

<sup>88</sup>) Ebda., 98.

<sup>89</sup>) M. G. Plattel, *Der Mensch und das Mitmenschliche*. Sozialphilosophie I, Köln 1962 (niederländische Originalausgabe 1960), 11.

<sup>90</sup>) Ebda., 11: »Es läßt sich schwer ermitteln, von welchen Autoren man im Laufe der Jahre beeinflusst wurde«. Im Text wird nur (32) auf M. Chastaing, *L'existence d'autrui* (1951) verwiesen.

<sup>91</sup>) M. G. Plattel, a. a. O., 59. Zum ganzen ebda. 47–69: Person-Gemeinschaft.

son ist sozial, und das ganze Soziale ist personal«<sup>92</sup>). Es ist schwierig, diesen Tatbestand begrifflich zu fassen. Nach P l a t t e l geht es »um eine geheimnisvolle Seinseinheit, an der die Personen teilhaben und die jeder doch wieder auf einzigartige Weise ganz in sich verwirklicht«<sup>93</sup>). Kategorial gesehen ist es eine Einheit von Substanz und Relation, von Selbst-sein und Kommunikativ-sein. Das Kommunikativ-sein ist nicht akzidentelle Relation, sondern es berührt »das Seiende als Seiendes in der substanziellen wie in der akzidentellen Ordnung«<sup>94</sup>). P l a t t e l möchte jedoch auch nicht von »transzendentaler« Relation sprechen, da diese in der thomistischen Literatur die Beziehung von konstituierenden Prinzipien der Substanz bedeutet<sup>95</sup>).

Der klassische Solidarismus kann nach Plattel das Problem Person-Gemeinschaft nicht lösen. Der Solidarismus betont zwar die Sozialnatur des individuellen Menschseins, läßt jedoch die Person zugleich die Gesellschaft ontisch übersteigen, was nach dem philosophischen Ansatz P l a t t e l s nicht möglich ist. Von der Inter-subjektivität her wird das Problem Person-Gemeinschaft nunmehr »als Geheimnis transzendiert«<sup>96</sup>). Ist eben schon auf »die geheimnisvolle Seinseinheit« der Personen hingewiesen worden, so häufen sich die Umschreibungen, um das »Geheimnis der Inter-subjektivität«<sup>97</sup>) zu erfassen. Es finden sich zur Verdeutlichung Ausdrücke wie: »geheimnisvolle Liebesgemeinschaft«, »die Liebe als geheimnisvoll erklärendes Prinzip«, »geheimnisvolle Liebe«<sup>98</sup>). Die intersubjektive Liebe also überwindet die Spannung von Person-sein und Sozial-sein, eine Liebe, die erst Personen-Gemeinschaft schafft und sie von der Zweck- oder Wirkgemeinschaft, wie der Solidarismus Gesellschaft sieht, abhebt. In letzterer ist die materiell-leibliche Struktur der Menschen das Vorherrschende. Sie ist zwar notwendig in der Ordnung des Zusammenwirkens, sie wird jedoch um so vollkommener sein, je mehr sie an Personengemeinschaft partizipiert, in welcher »der geistige Liebesaspekt« das Entscheidende und Gestaltende ist<sup>99</sup>). »Die Liebe ist der geheimnisvolle Beginn und Endpunkt unserer kommunizierenden Existenz. Die Inter-subjektivität bedeutet ein Sein im Werden und ein Werden im Sein; auf dem Weg zur Liebe kommen wir bereits aus der Liebe«<sup>100</sup>).

In der Kommunikation wie in der intersubjektiven Liebe ist ein Bezug zu Gott gegeben. »Jede Person als eigenes Selbst und als Kommunikation verweist auf das Unendliche als auf ihr tiefstes und letztes Selbst, auf ihre intimste und letzte Kommunikation. Der definitive Sinn der Person als Selbst-in-Kommunikation liegt erst in der ausschließlichen Hingabe an Gott«<sup>101</sup>). P l a t t e l sieht hierin eine Erfahrung, die zwar von einer religiösen Gewißheit ausgeht, die aber auch diese Ge-

<sup>92</sup>) Ebda., 56.

<sup>93</sup>) Ebda., 56.

<sup>94</sup>) Ebda., 58.

<sup>95</sup>) Ebda., 58 f. Vgl. oben Anm. 7.

<sup>96</sup>) Ebda., 75. Vgl. zum ganzen 70–92: Das Geheimnis des Zusammenseins in der Welt.

<sup>97</sup>) Ebda., 76.

<sup>98</sup>) Ebda., 76 f.

<sup>99</sup>) Vgl. ebda., 64–66.

<sup>100</sup>) Ebda., 99. Wie auch Leiblichkeit und das »In-der-Welt-sein« die Gemeinschaft formen, zeigt P l a t t e l, ebd., 70–92. Zum Begriff der »Faktizität« (ebda., 88 ff) siehe M. T h e u n i s s e n, a. a. O., passim; R. C. K w a n t, *Soziale und personale Existenz*. Phänomenologie eines Spannungsbereiches (aus dem Niederländischen übertragen), Wien 1967, bes. 136 ff. M. G. P l a t t e l und R. C. K w a n t sind in ihrem Denken beeinflusst von M. M e r l a u - P o n t y, *Phénoménologie de la perception*. 1945 u. ö. (In deutscher Übertragung, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. und eingeführt von R. Böhm, Berlin 1966).

<sup>101</sup>) M. G. P l a t t e l, a. a. O., 67.

wißheit bestätigt. Die intersubjektive Verbundenheit gewinnt ihrerseits in der göttlichen Liebe eine neue Dimension: »Wenn wir eine intersubjektive Verbundenheit eingehen, dann haben wir uns in eine gemeinschaftliche Berufung begeben. Wir sind eingetreten in die göttliche Liebe, die die einzige und eigentliche Ursache unserer menschlichen Verbundenheit ist«<sup>102</sup>). Plattel löst das »Göttliche« nicht in das »Mitmenschliche« auf, auch wenn er sagt, Gott offenbare sich nicht am tiefsten in der Natur, »sondern in der intersubjektiven Hingabe aneinander«<sup>103</sup>). Die intersubjektive Liebe ist durch den personalen Gott ermöglicht. Wenn sie sich unter den Menschen »horizontal« auswirkt, wird sie auch »vertikal« die Menschen zu dem personalen Gott führen, »dessen Vaterschaft die Ursache aller menschlichen Verbundenheit ist«<sup>104</sup>).

<sup>102</sup>) Ebda., 99.

<sup>103</sup>) Ebda., 153. Das neue theologische (und damit auch ethische) »Transzendenz«-Verständnis in der protestantischen Theologie in der Ebene des »Für-andere-da-sein« zeigt in Anlehnung an P. Tillich, R. Bultmann und D. Bonhoeffer etwa John A. T. Robinson, *Gott ist anders* (Honest to God), München 1963 u. ö. Der »Glaube« an den »personalen« Gott soll nicht aufgegeben werden, er hält sich jedoch frei von »Objektivierungen des Transzendenten«, von der Annahme eines Gottes »außerhalb der Welt«; er wird interpretiert im Sinne einer freien und liebenden Hingabe an die »Tiefe«, den »Grund unseres Seins«, an die Menschen wie an die Welt und die Wirklichkeit, die »letztlich personalen Charakter« besitzt (vgl. Robinson, a. a. O., <sup>12</sup>1966, 132 ff). Zur theologischen Begründung der »Mitmenschlichkeit« siehe auch H. Braun, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, in: Zeitschrift f. Theologie und Kirche 58 (1961) Beiheft 2, S. 3–18. Zur Kritik vgl. besonders E. Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott*. Eine Antwort an John A. J. Robinson, Mainz 1964.

<sup>104</sup>) Vgl. M. G. Plattel, a. a. O., 153 f.