

JOHANNES MESSNER

Animal rationale?

In der christlichen Philosophie hat sich als Kurzform der Definition des Menschen »animal rationale« eingebürgert. Seit längerer Zeit schon erregt sie Bedenken, weil vieles nicht sichtbar wird, was heute für die Wissenschaften vom Menschen feststeht oder doch vordergründig das Forschungsinteresse beschäftigt. Zu diesen Wissenschaften gehören die Psychologie, die Soziologie, die Ethnologie, die Kulturanthropologie, die Sozialtheorie, die Ethik, die Pädagogik. Für die philosophische Anthropologie ist es nicht zuletzt die Personnatur des Menschen, die zu Fragen Anlaß gibt, da seit längerem nicht nur bezüglich des Wesens und der Sozialbedingtheit der Person, sondern auch bezüglich der Personwerdung und der Personentfaltung neue und fruchtbare Denkansätze bestehen.

Wer mit dem scholastischen Denken vertraut ist, wird angesichts solcher Fragestellungen an die Definition der *Person* des *Boethius* denken: *est rationalis naturae individua substantia*. Aber gerade damit scheint sich die Zahl der Fragen über die fragliche Begriffsfassung noch weiter zu vermehren. Liest man die Auseinandersetzung mit dieser Definition bei *Thomas* in seiner *Trinitätslehre*¹ nach, entgeht einem nicht, daß auch er sich vor Schwierigkeiten sieht. Der Schwerpunkt liege, sagt er, auf dem Einzelwesen des selbständigen vernünftigen Seins; gegenüber dem Einwand, daß der Ausdruck *Person* sich weder im Alten noch im Neuen Testament finde, antwortet er, daß in der Heiligen Schrift vielfach von Gott das ausgesagt werde, was das Wesen der Person in seiner höchsten Form im Sinne des Selbstseins und der Geistigkeit ausmache; daß bei den Griechen sich der Ausdruck *Person* nicht findet, bedeute gleichfalls nicht, daß sie nicht der Sache nach über die Person Bescheid wußten, vielmehr besage ihr Ausdruck *Hypostasis* nach seiner ursprünglichen Bedeutung genau das substantielle Einzelwesen, was im Sprachgebrauch auf das vernünftige Einzelwesen auf Grund der diesem eigenen einzigartigen Werthöhe (*excellencia*) bezogen worden sei. Aus dem letzteren Hinweis zu

¹ S. th. I. 29, a. 1–3.

schließen, daß *Thomas* den Personbegriff gleichbedeutend von der menschlichen wie von der göttlichen Person gebrauchen wolle, wäre jedoch verfehlt. Der Mensch ist für ihn zwar ein Einzelwesen, aber doch ganz und gar gesellschaftlich bedingt, und er ist für ihn Vernunftwesen, aber trotz der von ihm der Vernunft zuerkannten Stellung und seiner Leidenschaft für die Klarheit des Denkens, die ihm den Vorwurf des Intellektualismus eingetragen haben, überrascht er durch die Betonung der Grenzen, die der Vernunftfeinsicht gesteckt sind: das gilt vom »Stoff« (*materia*), der »nicht erkennbar ist«, es gilt von »allem auf die Liebe Bezüglichen, das besonders geheimnisvoll und unnenbar bleibt«, es gilt ganz und gar von Gott, von dem wir »nicht wissen, was er ist«². In seinem realistischen Denken läßt sich demnach *Thomas* durch den Personbegriff des *Boethius* nicht darin beirren, daß der Mensch als »vernünftiges Sinnenwesen« nicht etwas in sich Fertiges, gar im Vernunftgebrauch Vollkommenes sei. Darauf, wie er mit dem von ihm verteidigten Personbegriff die menschliche Wirklichkeit in Einklang bringt, geht er allerdings nicht ein.

An die Vorbehalte des *Thomas* bezüglich der Vernunftbegabung des Menschen ist zu erinnern, wenn man an die Überschätzung der Vernunft durch die nachthomastische Scholastik denkt. Das betrifft das Erkenntnisvermögen und das Freiheitsvermögen der menschlichen Vernunftnatur. Mit erstaunlicher Unbekümmertheit wurde bekanntlich im *Erkenntnisvorgang* der Allgemeinbegriff mit dem Wesensbegriff gleichgesetzt, bis *Geyser* mit Nachdruck aufwies, daß der größte Teil unserer Begriffe Akzidentalbegriffe und keine Substanzbegriffe sind³; *Cassirer* zeigte, daß der größte Teil der Begriffe der modernen Wissenschaften keine Substanzbegriffe, sondern Funktionsbegriffe sind⁴. Er hatte vor allem die Naturwissenschaften im Auge, es gilt ganz gleicherweise von den Sozialwissenschaften.

² I. 15. 3 ad 3; I. 37. 1; I. 12. 12. Zur Einschätzung der Vernunftkenntnis durch *Thomas* vgl. das zu wenig gekannte Buch darüber von *R. Garrigou-Lagrange*, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, 1934; dt. *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes*, Paderborn 1937.

³ *Joseph Geyser*, *Erkenntnistheorie*, 1922, drs. Grundlinien zu einer logischen Theorie des Begriffes, *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 32, Heft 4.

⁴ *Ernst Cassirer*, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910. Noch 1929, als ich, gestützt auf *Geyser* und *Cassirer* in »*Sozialökonomik und Sozialethik*«, zeigte, daß die Nationalökonomie ganz überwiegend mit Funktionsbegriffen arbeite, wurde von thomastischer Seite mit »*Kantianismus*« reagiert.

Für den Ethiker bildet aber noch in stärkerem Maße Grund zu Vorbehalten der von der Scholastik ganz weithin in die Natur des animal rationale hineingelesene *Freiheitsgebrauch*. Kraft seiner Vernunftnatur ist der Mensch durch die Freiheit ausgezeichnet, die Wahlfreiheit und die Entschlußfreiheit. Daß aber der Mensch in der größeren Zahl seiner Verhaltensweisen sich durch seine Freiheit bestimmen lasse, war ein Fehlschluß. Wissenssoziologisch dürfte feststehen, daß die optimistische Auffassung von der Vernunftnatur des Menschen, wie sie seit der Aufklärung vertreten wurde, nicht ohne Einfluß auf die thomistische Haltung in der Freiheitsfrage blieb. Wissenssoziologisch darf auch nicht vergessen werden, daß die Lehre von der Willensfreiheit jahrhundertlang sich hauptsächlich in den Händen von Denkern befand, deren jeder Tag des Lebens durch das Ringen um die Freiheit in der Herrschaft über das eigene Selbst erfüllt war. Gewiß hatten die gleichen Denker die dunkleren Seiten der menschlichen Natur nicht übersehen, wozu ihnen nicht nur die unmittelbare Erfahrung, sondern auch die Lehre von der Erbsünde Anlaß bot. Die moderne Psychologie, besonders die Tiefenpsychologie hat das Aufklärungsbild von der menschlichen Natur völlig verändert und den Menschen als ein Wesen gezeichnet, das sich nur in einem dauernden Kampf mit der Gewalt dunkler Mächte zur Freiheit des Personseins und der Möglichkeit der Persönlichkeitsintegration durchzuringen vermag. Damit soll nicht in Abrede gestellt sein, daß in anderer Weise der Geist der Aufklärung ungebrochen am Werke ist, nämlich im szientistischen Humanismus, der, unbeirrt durch das Debakel der Aufklärungsidee vom an sich guten Menschen in den Katastrophen von zwei Weltkriegen mit der nachfolgenden dauernden Angst der Menschheit vor einem dritten, glaubt, eben die psychoanalytische Wissenschaft vom Menschen vermöge jene dunklen Mächte schließlich zu bannen und die Soziologie werde die Bereitstellung von Sozialtechnikern ermöglichen, durch die die Gesellschaft und Menschheit in den endgültigen Frieden gesteuert werden können.

Die Folge der auf solche Weise verengten Anthropologie des animal rationale und der darauf begründeten Freiheitsauffassung war, daß man im menschlichen Verhalten dem *actus humanus* eine viel zu sehr beherrschende Stellung zuschrieb im Vergleich zu dem *actus hominis*. Tatsächlich ist, wie die heutige Psychologie lehrt, der eigentlich vollmenschliche Akt in bewußter Freiheit verhältnismäßig selten. Vielleicht ist es weniger ernst zu nehmen, wenn die Psychologie meint, daß jeder Mensch, auch der anscheinend gesunde, wenigstens in gerin-

gem Grade psychopathisch veranlagt ist, da ja eine Beeinträchtigung der Verantwortungsfähigkeit dadurch nicht erfolgen muß. Ernst zu nehmen ist dagegen die Herabminderung der Verantwortung des Menschen für seine Verhaltensweisen durch Neurosen der verschiedenen Art, worüber heute die Psychologie viel zu sagen weiß mit der für die sittliche Beurteilung von Verhaltensweisen wichtigen Folgerung, daß sehr oft Krankheit vorliegt, wo man allzulange Sünde annahm in der Überzeugung von der ungebrochenen Vernunftanlage des Menschen. Wesentlich scheint auch, was die Psychologie hinsichtlich des gesunden Menschen zu sagen hat über physisch bedingte Dispositionen und Stimmungen, über die aus Erbanlagen erwachsenden Hemmungen im Freiheitsgebrauch, über die unbewußten Nachwirkungen von Erfahrungen in frühester Jugend, über die mittelbar auf die ganze Person sich erstreckenden Auswirkungen des Geschlechtstriebes, über die Bedingtheit des erworbenen Charakters durch die Erziehung, über die durch die Jugendumwelt in Familie und kleinerer Gruppe aus Volkstum und Kultur als Lebensform vermittelten Vorstellungen und Wertüberzeugungen, über die auf Personwerdung und Persönlichkeitsentfaltung durch das Unterbewußtsein und darum besonders nachhaltig wirkenden Einflüsse von öffentlicher Meinung, Klassenideologien, Propaganda und Reklame, Film und Tagespresse, Radio und Fernsehen, kurz der Massenmedien. Freilich darf auch nicht vergessen werden, was gerade die moderne Psychologie an Hilfen anzubieten hat für die Aufhellung des Unbewußten und Unterbewußten hinsichtlich der erwähnten Einflüsse und der Einsicht in die Motive unseres Handelns, also für das, was schon immer Selbsterkenntnis heißen hat als Voraussetzung des vollen Freiheitsgebrauches in der verantwortungsbewußten Entscheidung für oder gegen das bessere und eigentliche Selbst. Dazu kommt, daß der Mensch für diesen Freiheitsgebrauch durch die Erziehung in der Jugend und später durch Selbsterziehung geschult wird. Diese Erziehung bezweckt die Bildung guter Gewohnheiten (»Tugenden«), das Hauptziel aller Erziehung. Daß aber die »Vernunftnatur« nicht so willig gehorcht, ist aus der Klage des Apostels *Paulus* zu ersehen: »Ich tue nicht, was ich will, das Gute, sondern tue, was ich nicht will, das Böse . . . ich unglückseliger Mensch« (Röm 7,19). Diese Klage allein bekräftigt die Vorbehalte gegen die Überschätzung des Freiheitsvermögens der Vernunftnatur des Menschen.

Nach der sozialanthropologischen Seite ergeben sich aus der Definition des *Boethius* und des von dieser her verstandenen Begriffes des animal

rationale weitere Schwierigkeiten. Der spanische Rechtsphilosoph *Legaz y Lacambra* meint von der Definition des *Boethius*: »Jedenfalls kann diese Lehre nicht die volle Wirklichkeit der Person erfassen und vor allem nicht eine angemessene ontologische Erklärung der sozialen Dimension der Person, d. h. der konkreten Verbindung geben, die zwischen ihr als absoluter Person und der tatsächlich vorliegenden Gesellschaft von Personen besteht«⁵. *Legaz* bemerkt noch, daß die Auffassung des *Boethius*, »die schon zur Zeit des letzteren Gegenstand vieler Kritiken gewesen sei, sich nicht wegen ihres wissenschaftlichen Wertes durchsetzte, sondern weil sie der aristotelischen Tradition entsprach«⁶.

Das Prekäre der solcher Art verengten Persontheorie für die christliche Anthropologie war, daß diese im 19. Jahrhundert und später noch lange den Seinsgrund der gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen in die Verpflichtung des Menschen als vernunftbegabtes Wesen zu sozialem Verhalten verlegte, mit dem Hinweis auf die gleiche Vernunftnatur und daher die gleiche Bestimmung aller Menschen. Das »Soziale« war als etwas zur Individualnatur des Einzelmenschen Hinzukommendes gedacht. Die Schwierigkeit scheint nicht dadurch behoben, daß man statt einer ontologischen Begründung des »Sozialen« einfach auf eine theologische zurückgreift in dem Sinn, daß der Mensch von Gott als gesellschaftliches Wesen geschaffen sei. Denn damit bleibt zunächst die Frage offen, was das »Gesellschaftliche« bedeute und das »Soziale« an sich sei. Das »Soziale« und die Gesellschaft als »Gesamtheit der zwischenmenschlichen Beziehungen« zu definieren scheint gleichfalls nicht über die Schwierigkeit hinauszuführen. Denn damit liegt der Schwerpunkt noch immer auf dem Einzelmenschen als etwas zunächst in sich Fertiges. Die Gesellschaft ist wesentlich mehr als der Inbegriff der Beziehungen zwischen Menschen. Das ist schon daraus ersichtlich, daß es Beziehungen zwischen Menschen gibt, die man nicht gesellschaftliche in einem eigentlichen Sinn nennen kann, z. B. ein nur zufälliges vorübergehendes Beisammensein mit anderen. Das eigentliche Gesellschaftliche beginnt dort, wo zwischenmenschliche Beziehungen durch überindividuell bestehende Ordnungen geregelt sind, die ihr angehörigen Einzelmenschen bestimmte gesellschaftliche Funktionen oder, wie heute eine Richtung der Gesellschaftslehre sagt, »soziale Rollen« zu

⁵ *Luis Legaz y Lacambra*, *Filosofía del Derecho*. 2. Aufl., 1961, dt. Rechtsphilosophie, Neuwied, 1965, S. 250.

⁶ *Legaz* weist auf *Amor Ruibal*, *Los Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, Madrid, o. J. Bd. V. 406 f.

erfüllen haben, damit überhaupt vollmenschliche Existenz für alle möglich wird. Sozialontologisch ist also zu erklären, wie in der Menschenatur selbst, in der Personennatur des Menschen, sein seinshaft soziales Eingearbeitetsein begründet ist. Der erste Schritt in dieser Richtung ist von *Augustin* und *Thomas* geschehen durch den Aufweis, daß die Friedensordnung der Gesellschaft zur Voraussetzung für das vollmenschliche Sein aller gehört. Mit dieser als Forderung der Seinerfüllung der menschlichen Vernunftnatur verstandenen Friedensordnung ist die Grenze der bloß ethisch gedachten Sozialverbindung des individuell monadenhaft in sich bestehenden animal rationale zum Sozialontologischen hin überschritten.

Das »Soziale« kann vor allem deshalb nicht nur äußerlich, additiv, als Beziehung des Menschen zu den anderen verstanden werden, weil der Mensch gar nicht das von vornherein in sich schlechthin fertige Vernunftwesen ist, sondern erst zum vollmenschlichen Sein als Person durch das Eingegründetsein ins »Soziale« gelangt. Er kommt zur Vollentfaltung seiner Natur nur durch Kommunikation und Kooperation in den vielfältigen Formen gesellschaftlichen Verbundenseins, darunter vor allem und in erster Linie in der Familiengemeinschaft, der Volksgemeinschaft, der Staatsgemeinschaft. Ontologisch ist daher der Mensch in einem viel eigentlicheren Sinne auf das »Soziale« hin angelegt, als es in der Idee zum Ausdruck kommt, er sei in sich selbstständiges vernünftiges Sinnwesen, das *auch* gesellschaftliche Pflichten habe und in gesellschaftliche Beziehungen verwoben sei. Gerade was sein Personsein bedingt, nämlich die geistigen Anlagen sind es, deren Entfaltung der gesellschaftlichen Verbundenheit bedarf. *Hegel* gab dem modernen Denken den ersten kräftigen Anstoß zu einer sich dieser Einsicht erschließenden ontologisch fundierten Anthropologie, wenn er auch seinerseits dem »objektiven Geist« ein zu selbstständiges Sein zusprach. Neuerdings haben die Sozialanthropologie und die Kulturanthropologie, dazu die Volkstumstheorie, zu zeigen vermocht, daß der Mensch durch seine Teilhabe am Bestand gesellschaftsgebundener Geistigkeit nicht nur bis zum Wurzelgrund seiner Existenz geistig mitgeformt wird, sondern die Vollentwicklung seiner Vernunftnatur von dieser Teilhabe abhängt. Diese Geistigkeit ist ein objektiver Bestand von gesellschaftlich in Geltung und Wirksamkeit stehenden Wahrheits- und Werteinsichten, Rechtsüberzeugungen und Rechtsregeln, Vorstellungen- und Denkweisen, Sitten und Gebräuchen. Diese »geistigen Realitäten« sind weitgehend beschlossen im »Wort«, in der Sprache. Auch dieser ist in folgedessen in der Anthropologie

ontologisch ein viel wichtigerer Ort zuzuerkennen als nur der des Mittels der Verständigung zwischen vernünftigen Einzelwesen.

In anderer Richtung erfolgte eine Wende im anthropologischen Denken durch die heutige Kommunikationsphilosophie. Gegenüber dem individualistischen Begriff des abstrakten, individuellen, isolierten Vernunftwesens vertritt zuerst *Ferdinand Ebner* mit leidenschaftlicher Überzeugtheit die Idee, daß der Mensch nur Vollperson in der Beziehung auf ein Du werden kann. Seinen Gedanken aufgreifend, unternimmt *Martin Buber* die Begründung des vollwirklichen Menschseins auf die Ich-Du-Beziehung, ontologisch auf die mitmenschliche, theologisch auf die Beziehung des Menschen zu Gott⁷. Seither ist die »Ich-Du-Beziehung« oder, wie man auch sagt, die »dialogische Existenz des Menschen« längst zum modischen Jargon in allen Bereichen des Schrifttums über den Menschen geworden, von der Tagespresse bis zum Erbauungsbuch. Von den um ein tieferes Eindringen bemühten Autoren sei *Martinus G. Plattel* erwähnt. Er baut auf den heute geläufigen, wenn auch verschieden (logisch, psychologisch, ontologisch) verwendeten Begriff der »Intersubjektivität« auf und vertritt einen Personalismus, wonach die Beziehung zum anderen für die Person konstitutiv ist, der Mensch nur in der Ko-Existenz zum Existieren kommt; die Gemeinschaft dürfe nicht als eine nachfolgende Ordnungseinheit von Personen aufgefaßt werden, sie sei keine statische Naturgegebenheit, vielmehr ein Entwurf auf Kommunikation und Intersubjektivität hin. Weil der Geist inkarniert ist, vollziehe sich der Dialog der Subjekte über die Leiblichkeit. Der Substanzbegriff der scholastischen Tradition als Grundlage des Personbegriffes werde zu sehr nach dem Vorbild der unveränderlichen materiellen Dinge verstanden. Wohl sei der Mensch zwar wesentlich Selbststand, im Gegensatz zu den materiellen Dingen jedoch freier Ursprung seines eigenen Seins als Person; die Selbstverwirklichung geschehe durch die Gemeinschaftsakte des Erkennens und Liebens⁸. Bei aller Bedeutung solcher Gedanken zur philosophischen Anthropologie und besonders zur Ontologie der Person darf allerdings nicht übersehen werden, daß da-

⁷ *F. Ebner*, Schriften, 3 Bde, München, 1963–65, darin: Das Wort und die geistigen Realitäten, erstmals 1922. *M. Buber*, Ich und Du, Frankfurt 1959.

⁸ *M. G. Plattel*, Der Mensch und das Mitmenschliche, aus dem Holländischen von *M. Estor*, Köln 1962. *Plattel* erwähnt als seinen Gewährsmann *M. Chastaing*, L'Existence d'autrui, 1951; zum Ganzen, besonders zum Begriff der Intersubjektivität *Michael Theunissen*, Der andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.

mit das eigentliche »Soziale« noch nicht wirklich ins Blickfeld kommt, auch wenn von Gemeinschaft die Rede ist. Der Mensch bedarf zur Vollentfaltung seiner Natur in der Person objektiver Grundlagen menschlichen Mitseins in Form von Sozialgebilden, die Frieden und Ordnung für dieses Mitsein sichern. Die fragliche Intersubjektivität setzt eine Ordnungsobjektivität voraus.

Wenn vom Personbegriff die Rede ist, dürfen *Schellers* Gedanken nicht unerwähnt bleiben. Er wendet sich mit Nachdruck gegen den Substanzbegriff als Grundlage des Personbegriffes; für ihn ist Person »primär Einheit eines geistigen Aktzentrums«. Zum Wesen der Person gehöre, daß sie nur existiert und lebt im Vollzug intentionaler Akte; daher sei sie ihrem Wesen nach kein »Gegenstand«, wohl aber sei alles, was das Wesen von Akt, Intentionalität und Sinnerfülltheit hat, »Geist«. Davon ausgehend kommt *Scheler* zu der für die Theorie der »Ich-Du«-Beziehung überraschenden Feststellung: Person sei ein absoluter Name, nicht ein relativer wie das »Ich« als Einheitsform des Bewußtseins der inneren Wahrnehmung; Person habe daher nichts zu tun mit dem Ich, dem ein »Du«, dem die »Außenwelt« gegenübersteht. Keinesfalls ist daher nach *Scheler* die Ich-Du-Beziehung, bzw. die Intersubjektivität, für die Person konstitutiv; nur für die Personwerdung und Persönlichkeitsentfaltung würde sie wohl auch nach *Scheler* als Voraussetzung zu betrachten sein.

Daß indessen *Scheler* mit seinem Personbegriff auch das eigentliche »Soziale«, und zwar ontologisch, metaphysisch wie auch ethisch zu erreichen vermag, ist an seinen Ausführungen über das Prinzip der Solidarität (nicht zu verwechseln mit dem des »Solidarismus«) zu sehen. Die Person »ist sich selbst in jedem ihrer Aktvollzüge auch als Glied einer umfassenden Persongemeinschaft irgendwelcher Art, in welcher Gleichzeitigkeit und Folge (der Generationen) noch ungeschieden sind, im Selbsterleben gegeben. Ethisch erscheint dieses Erleben ihrer notwendigen Gliedschaft in einer Sozialsphäre überhaupt in der Mitverantwortlichkeit für das Gesamtwirken dieser«. Einzelperson und Personengemeinschaft (»Gesamtperson«) sind gleich ursprünglich, sind wesenhaft aufeinander bezogen, ohne daß der Idee nach eine die Grundlage der anderen bildete. In der Mitverantwortung des Einzelnen für die Gesamtperson und der Gesamtperson für den Einzelnen sieht er das Wesen des Solidaritätsprinzips, das »ein ewiger Bestandteil und gleichsam ein *Grundartikel eines Kosmos endlicher sittlicher Personen*« sei. Diese Mitverantwortung macht es uns konkret »zur Pflicht, immer neu zu *suchen*, was in der Welt an Bösem

nicht hätte sein und geschehen können, wenn wir uns nur anders verhalten hätten.« Ein Gedanke *Schellers*, der auch in der Philosophie der Ich-Du-Beziehung, besonders bei *Ebner* und *Buber* anklingt, sei noch erwähnt. Die beiden letzteren sagen mit starker Betonung, daß diese Beziehung nur ihre Wesenswirklichkeit werden kann, wenn sie von der Beziehung zu Gott, zum göttlichen »Du« getragen ist. *Scheler* sieht die gleiche Wirklichkeit von seiner Persontheorie aus: Daß »alle Wesensgemeinschaft von individuellen Personen nicht in irgendeiner ›Vernunftgesetzmäßigkeit‹ oder einer abstrakten Vernunftidee gegründet ist, sondern allein in der möglichen Gemeinschaft dieser Personen zur Person der Personen, d. h. in der Gemeinschaft mit Gott«⁹. Eingangs wurde erwähnt, daß *Thomas v. Aquin* gegenüber einer Überschätzung der Vernunftnatur des Menschen kräftige Vorbehalte macht. In der Einschätzung der Sozialnatur ist er nicht weniger entschieden. Wenigstens skizzenhaft muß daher noch erwähnt werden, wie sich die im Vorangehenden erörterten heutigen Ideen über Person und Personwerdung, auch die über *Kommunikation*, bei *Thomas* unbehindert durch seine auf *Boethius* zurückgreifende Definition finden. Kommunikation (*communicatio*) bildet geradezu eine Grundkategorie seiner Sozialphilosophie. Sie bedeutet bei ihm sowohl Gemeinschaftsverbundenheit (*communio*) wie auch »Verkehr« (was heute »Inter-subjektivität«, auch »Begegnung«, genannt wird) zwischen Personen. Als Grundformen der Kommunikation werden u. a. hervorgehoben die natürliche Blutsverwandtschaft, der zivile Verkehr in der politischen Gemeinschaft (darunter besonders, »maxime«, der wirtschaftliche Tauschverkehr), die Geistesverbundenheit aller Menschen (*vel actu vel potentia*) in der Kirche (2. II. 31. 3. c.), außerdem die auf individueller Liebe (*per modum amoris*, 1. sent. 13. 1. 2. ad 2) beruhende. Mit allen Formen der Kommunikation sind in verschiedener Weise Formen der »Freundschaftslove« (*amicitiae*) verbunden (in 3. sent. 29. 1. 6). Die göttliche Liebe ist der Urgrund aller Kommunikation (4. sent. 46, 1. 1. 2. c), das göttliche Gesetz ordnet den Menschen, der kraft seiner Vernunftnatur, seines Geistes, Ebenbild Gottes ist, auf die Kommunikation mit Gott hin (1. II. 100, 2, c). Im Mittelpunkt dieser Lehre von der Kommunikation steht die Gottesebenbildlichkeit (I. 93. 4), nicht nur wegen der geistbegabten Natur des Men-

⁹ *M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 3. Aufl., 1927, 404 f., 413, 540 f., 544 f., 566.

schen, sondern auch weil der Mensch in der Kommunikation ähnlich wie Gott Lebensprinzip des Mitmenschen (*principium alterius*) wird durch Zeugung sowie durch Belehrung und Leitung (I. 94. 3). Diese Hinweise zeigen: Der Mensch könnte nicht völliger als Vollperson und Kulturwesen von der Kommunikation in ihren vielfältigen Formen abhängig gedacht sein.

Nur wenige Gedanken zur gestellten Frage konnten hier vorgelegt werden. Begriffe haben ihre Geschicke. Sie erhalten immer auch ihre Färbung von der geistesgeschichtlichen Situation her. Sie sind dann für nachfolgende Zeiten ein dankbares Objekt ideologiekritischer Analyse. Das gilt auch, wie im Vorangehenden zu zeigen versucht wurde, vom Begriff *animal rationale*. Gleichzeitig sollte aber deutlich werden, daß der Begriff ohne weiteres brauchbar ist, wenn er nur nicht aus dem verengten Blickfeld eines klassifizierenden Allgemeinbegriffes oder eines abstrakten Wesensbegriffes, sondern in der ganzen Spannweite der heute mit der Anthropologie beschäftigten empirischen und philosophischen Wissenschaften gesehen wird. Dann würden auch zwei heute im Vordergrund der philosophischen Anthropologie stehende Aspekte kaum Schwierigkeiten bereiten: die menschliche Existenz als die kraft ihres Freiheitsvermögens und ihres Wissens um verpflichtende Grundwerte in der konkreten Situation der Entscheidung überantwortete Person und zweitens die Geschichtlichkeit des Menschen, der kraft seines Wertstrebens in der sich verdichtenden gesellschaftlichen Kommunikation und Kooperation zu wachsendem Reichtum der Existenz Erfüllung als Kulturwesen bestimmt ist.

In einer ins Zentrum der erörterten Fragen und Schwierigkeiten zielenden und sie gleichzeitig überhöhenden Weise hat *Joseph Höffner* seine »Christliche Gesellschaftslehre« mit dem Begriff der »Personalität« des Menschen eingeleitet und damit von vornherein allseitig den Kontakt mit den Einsichten der heutigen Individual- und Sozialanthropologie hergestellt.