

die zunächst behaupteten unverrückbaren Grenzen in der Mischehenfrage weiß⁷⁴. Es ist nun durchaus möglich, daß wir gegenwärtig in der Frage der Lösung der geschlossenen und vollzogenen Christenehe in einem solchen Stadium der Bewußtseinsbildung stehen⁷⁵. Es wird daher der vermehrten und vertieften Anstrengung von Theologen und Kanonisten bedürfen, den wirklichen Umfang des Gotteswortes zu erforschen und zu künden, durch den die christliche Gemeinde hier und heute in Pflicht genommen wird.

⁷⁴ Apostolisches Schreiben Pauls VI. „*Matrimonia mixta*“, AAS LXII (1970), 257 ff.

⁷⁵ Treffend formuliert A. Gommenginger: „Kann vielleicht die Kirche alle Ehen auflösen, aber weiß sie es noch nicht?“ Orientierung 33 (1969), 10.

KARL BECK

Aspekte einer phänomenologischen Anthropologie

Das II. Vatikanum stellt fest, daß der Mensch sich selbst zur größten Frage geworden ist¹. Damit greift das Konzil ein Thema auf, das zumindest seit Kant das Denken der Philosophie bestimmt². Wenn es auch nicht immer als solches erkennbar war, so ging es doch allen philosophischen Systemen der letzten 200 Jahre um eine Antwort auf die Frage Kants: Was ist der Mensch³? Weltanschauliche und ideologische Verengungen führten den Menschen immer wieder in die Knechtschaft, ganz gleich von welcher Seite der Machtanspruch kam.

Es ist das große Anliegen unserer Zeit, den Menschen aus solch verengenden und knechtenden Antworten zu befreien. Dies führte dazu, daß der Mensch wieder mehr als jener gesehen wird, als welcher er sich immer schon erlebt, erfährt und selbst weiß. Das Bild, das sich uns vom Menschen darum bietet, gleicht dem farbenprächtigen Bild eines Spektrums; hier wie dort kann weder ein Aspekt weggenommen noch für sich allein genommen werden. Dies ist der Sinn einer phänomenologischen Analyse, die auf Aspekte hinweist.

Im Unterschied zu den bisher im philosophischen Denken im Vordergrund stehenden metaphysischen Deutungen des Menschen, die entweder auf dualistischer oder auch auf monistischer Basis beruhten, kam es in unserem Jahrhundert — hauptsächlich angeregt durch M. Scheler⁴ zu einer phänomenologischen Betrachtungsweise des Menschen. Diese Wende wurde umso leichter und freudiger vollzogen, da man dadurch auch dem die anthropologische Frage belastenden Weltanschauungsstreit, der sich in

¹ Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 10.

² Auf universitärem Boden ergibt sich daraus eine stärkere Hervorhebung der philosophischen Anthropologie. Diesen Bestrebungen entspricht auch das neue österreichische Bundesgesetz über das Studium an katholisch-theologischen Fakultäten (BGBl. 1969, 73. Stück vom 13. August 1969), worin philosophische Anthropologie als Hauptfach des Theologiestudiums eingeführt wurde.

³ J. Kant, Logik A 25. Kant gibt dort eine Umschreibung der Philosophie: „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“ — Zur Anthropologie Kants vgl. J. Schwartländer, Der Mensch ist Person, Stuttgart 1968.

⁴ M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928.

der Frage nach der Seele verdichtete und verhärtete, durch die Setzung neuer Blick- und Schwerpunkte aus dem Wege gehen konnte, ohne aber die Verantwortung zu umgehen, die auf der „Frage nach dem Menschen“ liegt⁵.

1. Der Mensch als Selbst.

Ausgangspunkt einer phänomenologischen Betrachtungsweise kann nur das Ich sein; jene Ich-Erfahrung, in der auf ursprüngliche und nicht mehr zurückführbare Weise das Licht des Seins aufstrahlt. Wohl auf die trefflichste Weise hat dies A. Günther († 1863) zum Ausdruck gebracht: „Das Wort Ich ist der einfachste Ausdruck für die reine Form des Selbstbewußtseins. Es ist dieses Ich das alte Licht vom Licht in seiner Anwendung auf das innere Lichtwerden im Geiste⁶.“ Und ein andermal sagt Günther: „Selbstbewußtsein ist Licht“.

Diese ursprüngliche Selbsterfahrung ist nicht nur die Terminisierung und Fixierung des Wissens um das eigene Sein, sondern ist die Bedingung für die Möglichkeit des Wissens um fremdes Sein⁸. Nur weil und insofern der Mensch sein Ich als Sein weiß, kann er um anderes Sein wissen.

Die Ich-Erfahrung ist jedoch nicht nur Zentrierung des gesamten Wissens, sondern auch Zentralisationspunkt des gesamten Tuns. Der Mensch verfügt in seinem Tun über sich selbst; er verfügt darüber, ohne einfach vom Geschehenen mitgerissen zu werden, sondern er wendet sich aus Eigenem („sponte sua“) diesem oder jenem zu. Er kann sich gleichsam im Bewegungsstrom des Seienden anhalten, seine Aufmerksamkeit auf etwas ruhen lassen oder zu Neuem weitergehen.

In dieser Möglichkeit des Anhaltens, Innehaltens, Ruhens und Verweilens, des Wählens und Weitergehens erfährt der Mensch seine Selbstverfügbarkeit, die Konstitutiv des Selbstseins ist. Negativ ausgedrückt heißt dies, daß der Mensch sich nie weiß als Tun, Gedanke, Teil oder Akt eines anderen; positiv gesagt ist dies jene Perseitität, die die Persönlichkeit des Menschen begründet.

In dieser Primitivqualität ist auch das unaufgebbare Recht des Menschen auf sich selbst verankert⁹.

2. Der Mensch als freies Selbst.

Mit dieser Erfahrung seiner selbst als Ich erfährt der Mensch zugleich auch, daß dieses Selbst-sein Aufgabe ist. Der Mensch steht als Ich dem Nicht-ich gegenüber. Diese Differenz des Gegenüberstehens wird für den Menschen zur Aufforderung, einzugreifen bzw. nicht einzugreifen, oder auf den Menschen bezogen, sein Selbst so oder so zu verwirklichen, so daß auch in der abwartenden (neutralen) Haltung eine Entscheidung zu sehen wäre. Indem der Mensch sich im Strom des Seienden stehend erfährt, erfährt er sich als zur Entscheidung diesem Seienden gegenüber gezwungen, zugleich aber weiß er sich in seiner Entscheidung ganz auf sich selbst gestellt. „Entscheidung aber bedeutet Freiheit.“ So ist „der Mensch zur Entscheidung gezwungen, in der Entscheidung aber frei“¹⁰.

⁵ Aus der sehr umfangreichen Literatur sei folgendes hervorgehoben: M. Landmann, *De homine, Der Mensch im Spiegel seiner Gedanken*, Freiburg 1962; ders., *Philosophische Anthropologie* (Sammlung Göschel), ³Berlin 1969. H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, ²Stuttgart 1960. J. Möller, *Zum Thema Menschsein*, Mainz 1967. H. Rombach (Hg.), *Die Frage nach dem Menschen* (FS. f. M. Müller), Freiburg 1966. E. Rothacker, *Philosophische Anthropologie*, ²Bonn 1966. E. Coreth, *Was ist philosophische Anthropologie?* ZKTh. 91 (1969) 252–273. Akten des XIV. Intern. Kongresses für Philosophie, Wien 1968, Bd. V, Wien 1970, 13–110.

⁶ A. Günther, *Lentigo's und Peregrins Gastmahl*, Wien 1857, 101.

⁷ A. Günther, *Der letzte Symboliker*, Wien 1834, 1.

⁸ Vgl. A. Günther, *Peregrins Gastmahl*, Wien 1830, 148: „Das Wissen um das eigene Sein nach dem Grad der In- und Extensität ist die Bedingung zum Verständnis jedes anderen Seins.“

⁹ Für die christliche Naturrechtslehre hat im besonderen A. Auer diesen Ansatz gewählt. *Der Mensch hat Recht*, Graz 1958.

¹⁰ Hengstenberg a. a. O. 42.

Wesentlich ist dabei jener Punkt des Innehaltens; hier und nur hier ist gleichsam alles offen. Wird der erste Akt, oder auch nur der erste Ansatz einer Entscheidung gesetzt, so geht der Mensch wieder zurück in den Strom des Seienden und wird auch von diesem mit determiniert. Freiheit liegt demnach nicht in erster Linie in der ausgeführten oder angesetzten Tat, sondern in der Entscheidung zu ihr. In einem Bild gesagt: die Tat wäre jene Linie, die sich aus dem Punkt der Freiheit entfaltet. Im Streit Determinismus – Indeterminismus scheint diese Differenz zwischen eigentlicher Entscheidungsfreiheit und abgeleiteter Tatfreiheit nicht gesehen worden zu sein. Das gleiche gilt auch über die Ergebnisse der Verhaltensforschung; diese kann lediglich das Tatverhalten (wozu auch innere Gesinnungen u. dgl. zu zählen sind) registrieren. Dem Menschen bleibt immer noch die Möglichkeit des „Verhaltens zum Verhalten“¹¹.

3. Der Mensch als freies Selbst, das einen Leib hat.

An der Grenze von Selbst-sein und Gegenstand-sein steht der Leib; er gehört zur Person mit hinzu und steht ihr doch auch gegenüber. In der ursprünglichen Erfahrung wird der Leib auch zur Eingrenzung, die sich auf das Ich, auf das Sein und auf das Tun bezieht; in der Leibhaftigkeit erschließt sich dem Menschen der Ort, wo er sein Ich findet; in der Leibhaftigkeit erst ist das Ich seinsmäßig konstituiert und schließlich ist das Tun dadurch bestimmt. Wäre das Ich zunächst quodammodo omnia¹², so wird es im Leib auf sich eingegrenzt. Diese Eingrenzung darf jedoch nicht negativ verstanden werden, sondern eher nach dem Modell, das sich etwa auch in der Sprache zeigt, wenn z. B. „fines“ als „Grenzen“ auch „Land“ bedeutet. Die Eingrenzung durch und im Leib hat demnach eine positive Qualifikation an sich, die zunächst nach innen gerichtet ist. Die Leibhaftigkeit wird aber auch zur Bedingung der Möglichkeit des Welt habens, denn nur insofern dem Menschen an sich das Nicht-Ich begegnet, kann es von ihm überhaupt wahrgenommen werden¹³. Es scheint, daß, wohl eingeengt von weltanschaulich bestimmten Positionen, der positive Aspekt der Leibhaftigkeit nicht integrativ im anthropologischen Denken fruchtbar gemacht wurde. Wo die positive Bedeutung hervorgehoben wurde, entartete sie meist zu monistisch-materialistischer Einseitigkeit¹⁴.

Aus dieser Erfahrung der Leibhaftigkeit resultiert schließlich auch das Todesbewußtsein¹⁵. In das Seiende eingreifend hineingehalten, weiß der Mensch um die Tatsächlichkeit des kommenden Herausfallens; in dem Bewußtsein der Verantwortung, die im Innehalten der freien Entscheidung ihren Höhepunkt hat, eröffnet sich jene weite Perspektive, die über das Leben hinausgreifend Tod erst überhaupt verstehbar macht. So wie Ich und Leib einander dual bedingen und bestimmen, treten auch Leben und Tod in ein duales Verhältnis. Zugleich ist damit in der ursprünglichsten Erfahrung der Tod auf jene Ebene projiziert, auf der er mehr ist, als Aufhören des Lebens¹⁶.

¹¹ Dazu B. Welte, *Determination und Freiheit*, Frankfurt 1969, Bes. 53.

¹² Thomas v. A., In De anima III. lect. 13 n. 787.

¹³ Das deutsche Wort „Wahr-nehmen“ drückt die Passivität des Erfahrens deutlich aus.

¹⁴ Philosophiegeschichtlich dürfte der Ansatz erst bei L. Feuerbach zu finden sein, der in der Leiblichkeit des Ich ein absolutes – darin liegt das Versagen – Deduktionsprinzip sah. Vgl. dazu J. Mader, Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft, Wien 1968. Bes. 134.

¹⁵ Vgl. dazu bes.: W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1969. Was ist der Tod? 11 Beiträge und eine Diskussion. München 1969. B. Casper, *Der Tod als menschliches Phänomen: Arzt und Christ*, 15. Jg. (1969), 150–165 (Heft 3–4 ist dem Themenkreis Tod – Unsterblichkeit – Auferstehung gewidmet).

¹⁶ Dementsprechend versteht die neuere Philosophie den Tod nicht als Abschluß auf der Zeitlinie, sondern als ein das Leben bestimmendes Existential.

4. Der Mensch als freies Selbst, das einen Leib hat und gemeinschaftsbezogen ist.

Die Erfahrung der Leibhaftigkeit ist eine es-hafte Erfahrung. Durch diese erschließt sich dem Menschen jener Bereich, der die unendliche Weite der dinghaften Welterfahrung ausmacht.

Wird jedoch die duale Ganzheit, deren zweiter Faktor die Leiblichkeit ist, mit in Betracht gezogen, so ergibt sich eine neue Beziehungsmöglichkeit zu Außer-Ichhaftem, das jedoch dann nicht mehr als Nicht-Ichhaftes bestimmt werden kann, sondern sui generis als Du angesehen werden muß. Der Zugang zu dieser im Selbstbewußtsein implizit gegebener Erfahrung ist zweifach: Einmal erschließt sie sich aus der Erfahrung der Freiheit, weiters aus der Erfahrung der Leiblichkeit.

Der Mensch ist das durch das Seiende um eine Entscheidung angesprochene Wesen. Die zu gebende Antwort ist unausweichlich. Diese Unausweichlichkeit erreicht eine besondere Dringlichkeit und Bedeutsamkeit, wenn das Ansprucherhebende und Antwort erwartende Wesen selbst ein ansprechbares und auch antwortendes Wesen ist, d. h. wenn der Mensch dem anderen Menschen, dem Mitmenschen, dem Du begegnet. Jetzt zeigt sich eine besondere Bindung an dieses Du, da dieses Du eine Verantwortung heischendes Du ist, da sich das Du von der Antwort des Ich getroffen und betroffen weiß. Dieses Getroffen- und Betroffensein ändert die Qualität der Relation zu dem Du-Seienden, da sie im Unterschied zur es-haften Erfahrung, die sich in einer zurückwendenden Reflexivität auf das Ich erschöpft, eine reziproke Struktur aufweist. Wie die es-hafte Erfahrung den Zugang zur Dingwelt erschließt, eröffnet die du-hafte Begegnung den Eintritt in personale Gemeinschaft. In der singulären Du-Erfahrung ist die plurale Wir-Erfahrung eingeschlossen. Jede Du-Erfahrung ist eine potentielle Wir-Erfahrung.

Die Analyse des Selbstbewußtseins führt zu einer doppelten Welterfahrung: es-hafte und du-hafte stehen in gegenseitiger Unzurückführbarkeit gegenüber. Vor allem die Rückführung der du-haften Erfahrung auf die es-hafte war die Versuchung philosophischen¹⁷ und auch theologischen Denkens. Wird alles außerhalb des Ich als Nicht-Ich generalisiert, so verschließt sich jedes personale Verständnis von Mit-sein von selbst. Hierin dürfte nicht nur das Versagen der Philosophie in der Gottesfrage¹⁸ zu sehen sein, wie es sich vor allem in der nachkartesischen Philosophie zeigte, sondern auch der Ursprung jeglichen Absolutismus zu finden sein.

Aus der gegenseitigen Unzurückführbarkeit ergibt sich jedoch nicht, daß nicht auch der Leib, der als Ursprung der es-haften Dingerfahrung anzusehen ist, eine Implikation der Du-Erfahrung sei. Hierin liegt vielmehr der Ursprung jeder Metaphysik der Geschlechtlichkeit. Die Leiblichkeit wird zum Zeichen besonderer Du-haftigkeit. Ausgedrückt und deutlich sichtbar wird die Zeichenhaftigkeit der Leiblichkeit für die Du-haftigkeit in der Wendung „Weil du es bist“, die als hinreichende Thematisierung und Begründung leiblicher Hingabe angesehen wird. Die Eingeschränktheit der Leibhaftigkeit wird zur Exklusivität in der Zeichenhaftigkeit.

Solch Exklusivität der auch-leiblichen Begegnung steht die prinzipielle Offenheit gegenüber, die in der ursprünglichen Ich-erfahrung sichtbar wird. Diese Offenheit wird zum Ursprung jeglicher nicht-auch-leiblich-begründeten Gemeinschaft, die ihrerseits ebenfalls nicht singuläre, sondern plurale Verwirklichung findet. Das freie Ich verankert sich in mehreren Gemeinschaften, d. h. das im Ich fundierte Wir, in dem sich der Mensch findet, ist seinerseits die integrative Summe mehrerer Wir-Felder¹⁹.

¹⁷ Das Du fällt bei solchem Vorgehen in den Objektbereich. Deutlich wird dies z. B. bei J. B. Lotz, *Ich — Du — Wir*, Frankfurt 1968, 68, ausgedrückt: „Innerhalb der Welt zeichnen sich die beiden Bereiche der Dinge und der Personen oder des Es und des Du ab.“

¹⁸ Gott wird dabei zum *ens causa sui*. Auf die Du-Vergessenheit des abendländischen Denkens hat besonders H. Mühlen, *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung*, Paderborn 1968, hingewiesen.

¹⁹ Zur Sozialontologie: M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin 1965.

5. Der Mensch als freies Selbst, das einen Leib hat, gemeinschaftsbezogen ist und Geschichte hat.

Der Mensch erfährt sich in seiner Freiheit und in seiner horizontalen Gemeinschaftsbeziehung immer auch schon verantwortlich in die Zeit gestellt. Dieses verantwortliche In-die-Zeit-gestellt-Sein, das das Eigentliche der Geschichtlichkeit ausmacht, verlangt zunächst vom Menschen ein Übernehmen dessen, was war, und ferner ein Gestalten dessen, was sein wird. Im Punkt der Gegenwart treffen einander Vergangenheit und Zukunft. Die Gegenwart wieder ist es, die dem Menschen im Ich-Erlebnis in aller Stärke präsent wird. So erfährt sich der Mensch in den Lauf der Geschichte gestellt und er muß zunächst diese für sich je persönlich (frei) übernehmen. Die Geschichte ist für ihn nicht bloß bestimmende Umwelt, sondern bestimmbare Welt. Obwohl dabei die Vergangenheit unabänderlich ist, ist der Mensch dennoch in eine Entscheidung zu ihr gestellt, je nach dem ob er sich einerseits mit ihr überhaupt beschäftigt, oder jede Beschäftigung ablehnt und andererseits eine beginnende Auseinandersetzung mit positiver oder negativer Beurteilung endet. Würde Geschichte als bloßes Registrieren gewesener Fakten und Personen verstanden, so bliebe sie für den Menschen irrelevant; die historische Differenz zwischen gewesenem Faktum bzw. gewesener Person und daseiendem Ich verlangt eine Identität zwischen eben diesen beiden Polen; diese Identität kann nicht vom Faktum ausgehen, denn dieses ist vorbei, sondern nur vom Ich, in dem sich dieses dem Faktum zuwendet. Durch solche Zu- und Rückwendung wird Historie zur Geschichte. Geschichtlich denken bedeutet also mehr als historisch denken²⁰.

Durch die Stellungnahme zur Vergangenheit unternimmt der Mensch zugleich den ersten Schritt auf die Zukunft hin, da die getroffene Auswahl aus dem Vergangenen der erlebten Bedeutsamkeit entspricht: nur zu jenem wird Stellung bezogen, was bedeutsam scheint und in diesem Scheinen auch ist. Diese Bedeutsamkeit bildet auch den Grund, warum der Mensch über die Welt der historischen Bezüge hinausgreifend auch das Fremde befragt. Die Bedeutsamkeit bestimmt aber wieder andererseits die Zukunftsgestaltung. Das dem Ich bedeutsam Erscheinende ist Gegenstand der intendierten Gestaltung. So verwandelt der Mensch die noch ausstehende Zeit, die einfach auf ihn zukommt, in echte Zukunft, indem er sie als von ihm (frei) zu gestaltende annimmt.

In der punktuellen Fixiertheit auf die Gegenwart, die zugleich aber auch eine Dimension nach zurück und vor hat, gerade in dieser paradoxen Situation erfährt der Mensch auch wieder seine Begrenzt- und Beschränktheit, die im Wissen um die mögliche Fehlbarkeit ihren Ausdruck findet. „Was an der Vergangenheit bedrängt und was die Zukunft so bedrohlich macht, ist das Wissen um die Fehlbarkeit und Verfehltheit meiner Entscheide²¹.“

Neben der Grenzerfahrung des Leibes ist die Möglichkeit fehlbarer und verfehlter Entscheidung die zweite Grenzerfahrung des menschlichen Selbst²².

6. Der Mensch als freies Selbst, das einen Leib hat, gemeinschaftsbezogen ist, Geschichte hat und sich ausspricht.

In der Erfahrung seiner Selbst erfährt der Mensch auch das Andere, er ist der Ort, wo das Gesamt des Seins ans Licht kommt. Es gehört zum Wesen des Menschen, daß sich ihm immer Seiendes zeigt. Er erlebt sich in einer ursprünglichen Verklammerung mit dem Seienden, aus der er sich nicht lösen kann. Zugleich steht der Mensch

²⁰ Es mag interessant sein, daß eine solche Unterscheidung im Italienischen nicht vollziehbar wäre.

²¹ J. Splett, *Der Mensch in seiner Freiheit*, Mainz 1967, 65.

²² Menschliche Sündhaftigkeit entspringt also keineswegs bloß der heute oftmals als alleinigen Ursprung genannten Aggressivität.

dem Seienden nicht verständnislos gegenüber, sondern hat zuvor schon an sich das Verständnis des Seins in grundlegender Weise erfahren. Erfährt er sich doch als Selbst-seiendes bzw. selbst als ein Seiendes. Diese in der gegenseitigen Verklammerung gemachte Erfahrung des Seins spricht der Mensch aus im Wort. Im Wort (nicht allein im gesprochenen) versteht der Mensch sich und die Welt, d. h. das Sein. Das Selbstverständnis wird zur Grundlage des Weltverständnisses, das Weltverständnis wird zur Ausformung des Selbstverständnisses. Mag einerseits die Geschichtlichkeit solchen Vollzugs auf die Ausschnitthaftigkeit verweisen, so verweist die Ausschnitthaftigkeit ihrerseits auf die grundsätzliche Offenheit²³. Neben der Geschichtlichkeit bestimmt noch die Gemeinschaftlichkeit das Aussprechen des Menschen. Der Mensch erfährt, bevor er sein eigenes Wort sagt, das ihm von anderen Zugesprochene, um andererseits wieder in seinem Wort dem anderen etwas zuzusprechen. Da Sache und Ich im Wort eins werden, sprechen die Menschen im Wort sich einander gegenseitig zu. So wird erst recht jedes Wort ein Aussprechen des Ich.

7. Der Mensch als freies Selbst, das einen Leib hat, gemeinschaftsbezogen ist, Geschichte hat und sich ausspricht, steht im Licht eines Unendlichen²⁴.

Die Seinerfahrung, die im Wort artikuliert wird, zeigt in ihrem ausschnitthaften Charakter, daß in allem Aufleuchten der Wahrheit stets noch etwas verborgen bleibt. Das Licht erstrahlt aus einem Dunkel. Der Mensch erfährt in sich die Endlichkeit, die radikale Begrenztheit.

Auch das Wort verdeckt stets etwas am Gemeinten. Die Wendung, „so habe ich es nicht gemeint“ ist beredter Ausdruck dafür. Es liegt in jedem Wort ein unaussagbarer Rest. Das Wort bleibt nicht nur hinter der Sache zurück, sondern auf Grund der Verschränktheit von Sach- und Selbstverständnis auch hinter dem Ich. Die totale Unaussagbarkeit der Sache und des Ich werden abermals zur Erfahrung der Endlichkeit.

Ähnlich ist es mit der Verwirklichung des in Freiheit Gewollten; auch da erfährt der Mensch seine Begrenztheit. Die Begrenztheit des Wortes weist auf jene Begrenztheit, die die interpersonale Sphäre des Ich-Du betreffen. Mag noch so sehr das Du einziges Du sein, das Ich kann sich nicht ganz und gar aussprechen. Ähnlich ist es mit der Geschichte. Immer bleibt etwas außerhalb des Bedeutsamkeitsfeldes Liegendes, ohne deshalb bedeutungslos zu sein und immer bleibt etwas ungeschichtlich, da es trotz der Möglichkeit nicht getan wurde.

Diese Begrenztheitserfahrungen zeigen aber zugleich auch dem Menschen, daß er im Raum eines Unendlichen steht, das ihm erst das Endliche ermöglicht. So wie die Grenzerfahrung des Leibes und der fehlbaren und verfehlbaren Entscheidung ist auch diese Erfahrung eine Öffnung. Gibt sie im ersten Fall die Welt frei, im zweiten die Verantwortung des Tuns und Handelns, so wird jetzt die Möglichkeit des Seins überhaupt erst sichtbar. Dieses Unendliche selbst wird dann in Religion und Theologie zum Thema.

So wird die phänomenologische Explikation der Ich-Erfahrung, die wegen der Nähe zum Phänomen mehr sehen läßt, erster Ansatz für jede metaphysische Deutung des Menschen. Weiters kann die im Ich gegebene Ur- und Grunderfahrung gemeinsamer Ansatz für das Gespräch über den Menschen sein.

²³ Diese grundsätzliche Offenheit zu betonen, wird besonders Aufgabe jener Philosophie sein, die die Harmonie zwischen Metaphysik und Hermeneutik sucht.

²⁴ Ausführlich werden die hier nur kurz angedeuteten Fragen behandelt in: B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit*, Frankfurt 1967. W. Strolz, *Menschsein als Gottesfrage — Wege zur Erfahrung der Inkarnation*. Pfullingen 1965.