

Universitäre Hochschule Luzern

Pfistergasse 20

Postfach 7979

CH-6000 Luzern 7

T ++41/41-228 55 10

F ++41/41-228 55 05

e-mail rektorat@unilu.ch oder

hostmaster@unilu.ch

Internet <http://www.unilu.ch/>



Luzerner Hochschulreden

Universitäre Hochschule Luzern

Pfistergasse 20

CH-6000 Luzern 7

Helmut Hoving

Göttliche und menschliche Personen

Luzerner Hochschulreden

Nr. 2

Antrittsvorlesung als o. Professor für Dogmatik an der
Universitären Hochschule Luzern (UHL)
30. Oktober 1997

Luzern 1998



Die Luzerner Hochschulreden enthalten öffentliche Vorträge, die an der Universitären Hochschule Luzern (UHL) gehalten wurden. Damit sollen wissenschaftliche Inhalte an eine breitere Öffentlichkeit vermittelt werden. Diese Publikationsreihe, die durch private Mittel finanziert wird, erscheint in unregelmässigen Abständen.

Helmut Hoping

Prof. Dr. theol, geb. 1956; 1976-1982 Studium der Theologie, Philosophie und Pädagogik in Münster; 1982-1996 Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Assistent und Hochschulassistent an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen; 1989 Promotion zum Dr. theol; Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung des Jahres 1990; 1991-1992 Forschungsaufenthalt an der Catholic University of America in Washington D.C.; 1995 Habilitation; seit SS 1997 o. Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universitären Hochschule Luzern.

Impressum:

Im Auftrag des Senates der Universitären Hochschule Luzern (UHL) herausgegeben vom Rektorat.

Für den Inhalt dieser Nummer verantwortlich: Helmut Hoping.

Göttliche und menschliche Personen

Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik

Dogmatik, so sagt man, sei die Wissenschaft vom christlichen Dogma. Diese Bestimmung ist nicht falsch, führt aber zumeist dazu, Dogmatik mit Dogmatismus gleichzusetzen. Da dergleichen in einem wissenschaftlichen Unternehmen, wie es die Theologie zu sein beansprucht, keine Berechtigung hat, die Dogmatik aber zum Kern christlicher Theologie gehört, spricht ihr dogmatischer Charakter, so ein beliebter Einwand, gegen die beanspruchte Wissenschaftlichkeit. Versteht man unter Dogma einen durch das kirchliche Lehramt vorgelegten Glaubenssatz, der auf bloße Autorität hin anzunehmen ist, dann wäre Dogmatik - als Dogmenwissenschaft - in der Tat eine autoritätsgläubige kirchliche Pseudowissenschaft. Der theologische Begriff des Dogmas meinte ursprünglich aber nicht nur eine einzelne Lehre, sondern die christliche Weisheit in ihrem Zusammenhang. Dem entspricht die Ethymologie des Wortes Dogma: Dogma ist das, was vielen als richtig erscheint. In diesem Sinne wäre Dogmatik jene vernünftige zusammenhängende Darstellung und Erörterung der christlichen Weisheitslehre, einschliesslich des mit ihr verbundenen Wahrheitsanspruchs, also das, was man systematische Theologie nennt, und zu der neben der Dogmatik auch die Fundamentaltheologie und die theologische Ethik gehören und wovon sich die exegetischen, historischen und praktischen Disziplinen der Theologie unterscheiden.

Im Zentrum systematischer Theologie stehen Darstellung und Erörterung des christlichen Gottesbegriffs. Denn als sinnvermittelnde Wissenschaft ist Theologie vor allem eine Wissenschaft von Gott, dem schlechthin umfassenden Sinn, auch wenn sie es ebenso mit nichtgöttlichen Dingen wie der Welt und dem Menschen zu tun hat. Der christliche Gottesbegriff besagt nun, daß der eine und einzige Gott, den die drei großen monotheistischen Religionen bekennen und den sie mit dem Gott Abrahams identifizieren, als Vater, Sohn

und Geist existiert. Das Neue Testament bezeichnet diese drei noch nicht als Personen. Doch die biblische Rede von Gott, dem Vater, seinem Sohn und dem Geist warf schon bald die Frage nach ihrem Verhältnis auf. Der altkirchliche Trinitätsbegriff, der darauf jene Antwort gab, die christlicher Theologie bis heute als verbindliche Sprachregelung gilt, bestimmt das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist als Verhältnis dreier Personen, die gleichwohl nicht drei Götter sein sollen, sondern der eine und einzige Gott: Ein Gott - aber in drei Personen. Für viele kann das nicht zusammengehen. Doch was besagt hier überhaupt Person? Haben göttliche Personen ein eigenes Bewußtsein, sind sie selbstbewußte Subjekte, wie das menschliche Personen zumeist sind? Was also heißt es, eine göttliche Person zu sein?

Nicht theoretische Neugier oder Lust am Spekulieren führen zu diesen Fragen; so oder ähnlich gestellt, ergeben sie sich von selbst, wenn wir unter modernen Bedingungen darüber nachdenken, was wir uns unter göttlichen Personen eigentlich vorstellen. Zu klären, was göttliche Personen sind und vor allem, was sie nicht sind, dies ist eine der vielen Aufgaben der Dogmatik, die damit der notwendigen Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens dient.

Nun ist christliche Theologie keine Geheimwissenschaft, sondern geschieht seit ihren Anfängen öffentlich. Seit dem Mittelalter gehört zur Theologie die Öffentlichkeit der Universität, also die Öffentlichkeit jener universitas scientiarum, die in der Moderne eine umfassende Differenzierung erfahren hat. In unserer entwickelten oder „zweiten Moderne“ (U. Beck) ist die Öffentlichkeit eine pluralistische und globale Öffentlichkeit geworden, in der verschiedene Kulturen, Religionen, Lebenswelten, Überzeugungen und Rationalitäten aufeinander treffen. Der Ort des Glaubens wie der Theologie ist diese pluralistische wie globale Öffentlichkeit. Im Raum dieser Öffentlichkeit, zu der weiterhin der Bereich wissenschaftlicher Öffentlichkeit gehört, ist die christliche Rede von göttlichen und menschlichen Personen in hohem Maße erklärungsbedürftig.

So zeigt die gegenwärtige, vor allem in Bio- bzw. Medizinethik und Philosophie geführte Diskussion um den Menschen, daß die weitgehend aus christlicher Tradition erwachsene Überzeugung von der personalen Würde jedes

Menschen nicht mehr selbstverständlich ist. Die Diskussion kreist um die Frage, was eine Person ist und ob für sie ein bewußtes bzw. selbstbewußtes Leben konstitutiv sei. Daß diese Diskussion für die Erörterung des christlichen Personbegriffs einige Bedeutung hat, liegt auf der Hand; da es in ihr darum geht, als was sich der Mensch verstehen will, in Religionen aber Selbstdeutungen aus umfassendem Sinn bezeugen, ist sie auch für andere religiöse Traditionen von Interesse.

1. Menschen, Personen und Subjekte oder was macht uns zu dem, was wir sind oder zu sein beanspruchen?

Was nichtgöttliche Personen sind, glauben oder glaubten wir zu wissen: Menschen, so sagt man, sind Personen; Affen oder Delphine sind dies nicht. Sind aber alle Menschen Personen und sind sie dies in jedem Augenblick ihrer Existenz? In der Philosophie wird dies von denen bestritten, die in der Identität der Person ein Bewußtseinsphänomen sehen. Schon der englische Empirist John Locke vertrat die These, die Identität der Person bestehe in nichts anderem als in der Identität des Selbstbewußtseins. David Hume ist über Lockes Bestimmung der Person noch hinausgegangen, indem er die Identität des Selbstbewußtseins zu einer „Fiktion“ erklärte und die Einheit des Bewußtseins allein durch Erinnerungs- und Assoziationsleistungen zu erklären versuchte.

In der Gegenwartsphilosophie wird Humes Position von Reduktionisten wie Derek Parfit und Thomas Metzinger eingenommen, bei Metzinger verbunden mit einer naturalistischen Theorie über den Zusammenhang von Geist und Gehirn. Einflußreicher, vor allem in der medizin- bzw. bioethischen Diskussion, ist Lockes Begriff der Person in seiner empirisch-analytischen Transformation. So definieren Peter Singer und Norbert Hoerster menschliche Personen durch bestimmte Bewußtseinsleistungen, durch zumindest Spuren von Selbstbewußtsein und durch ein gewisses Überlebensinteresse. Da Neu- und Frühgeborenen sowie geistig Schwerstbehinderten diese Eigenschaften nicht zugeschrieben werden können, scheiden sie als Personen aus. Von Singer und Hoerster wird ihnen deshalb ein uneingeschränktes Recht auf Leben ab-

gesprochen, auch wenn beide daraus nicht dieselben Konsequenzen ziehen. Handelt es sich bei der Identität der Person um ein Bewußtseinsphänomen, muß ebenfalls Gehirntoten der Status von Personen abgesprochen werden. Dies geschieht auch dadurch, daß man sie für tot erklärt, wobei nicht selten eine reduktionistische Gleichsetzung von geistigem Leben und Gehirntätigkeit leitend ist.

Da ein uneingeschränktes Recht auf Leben nur Personen zukommt, ist mit den genannten Thesen eine Relativierung des Tötungsverbots verbunden. Wer sie als verwerflich, ja barbarisch zurückweist, wird daran festhalten müssen, das alle Menschen Personen sind; er hat dann aber zu zeigen, was es heißt, die Identität der Person sei mehr ist als ein Bewußtseinsphänomen. Diesen Versuch, der nicht ohne einen allgemeinen oder wenn man will metaphysischen Begriff der Person auskommt und deshalb mit Widerspruch rechnen muß, hat der Münchener Philosoph Robert Spaemann in einem Buch unternommen, das den Titel trägt „Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’“. Ausgehend von Spaemanns Kritik des empirisch-analytischen Personbegriffs und seiner eigenen alternativen Version möchte ich im folgenden einige Überlegungen zur christlichen Rede von göttlichen und menschlichen Personen anstellen.

Seit der boethianischen Persondefinition (*persona est individua substantia rationabilis naturae*) gilt Person als *nomen dignitatis*. Anders als mit dem Artbegriff ‘Mensch’ ist mit dem Begriff der Person ein normativer Anspruch verbunden, weshalb der Begriff der Person mehr besagt als der Begriff ‘Mensch’, obwohl beide - wie Frido Ricken gegenüber dem empirisch-analytischen Personbegriff betont - die gleiche Extension haben. Dies ist auch Spaemanns Position, die er als „metaphysischen Realismus“ bezeichnet. Zu Menschen, so argumentiert Spaemann, gehört es, einen Leib zu haben und durch das sichtbare Antlitz anderen Personen mit einem unbedingten ethischen Anspruch gegenüberzutreten, was in der zeitgenössischen Phänomenologie vor allem Emmanuel Levinas betont hat. Nun zeigt aber die neue Diskussion um den Menschen, daß man sich dem Anspruch, der vom Antlitz des Anderen ausgeht, auch entziehen kann, indem man bestimmte Individuen zwar zur Spezies Mensch rechnet, nicht aber als Personen anerkennt. Möglich ist dies, weil man - wie Derrida gegenüber Levinas geltend gemacht hat

- über die Unmittelbarkeit der ethischen Beziehung hinaus auch einen theoretischen Standpunkt einnehmen kann und zur Begründung der gleichen Würde aller Menschen auch muß, weil die ethische Beziehung den Anderen wie mich selbst keineswegs davor schützt, als Objekt betrachtet und mißbraucht zu werden. Daß freilich eine Wahrnehmung von Menschen als Personen nicht ohne ihre Anerkennung als Personen möglich ist, zeigt sich bei denen von uns, die uns noch nicht oder nicht mehr als selbstbewußte Subjekte gegenüber treten können, gleichwohl aber ein menschliches Antlitz haben, wie Kleinkinder, Debile, Komapatienten oder Gehirntote.

In der Personalität des Menschen konstituiert sich ein Letztes, Unhintergebares, in dem die unverletzliche Würde jedes Einzelnen von uns begründet ist. Die Personalität des Menschen, so Spaemann, besteht in seinem geistigen Leben, das sich in unterschiedlicher Prägnanz im menschlichen Antlitz, in Gebärden, in der Sprache und in Handlungen manifestiert und dessen wir uns, die wir Personen zu sein beanspruchen, als selbstbewußte Subjekte gewiß sind, ohne daß jenes Letzte, Unhintergebare, das wir Person nennen, eines philosophischen Beweises fähig wäre. Spaemanns „metaphysischer Realismus“ besagt, daß es „nicht ein eigenes vom Menschsein unterschiedenes Sein von Personen [gibt], das zum Beispiel im Denken oder in bestimmten Bewußtseinszuständen bestünde“¹. Sind in diesem Sinne alle Menschen Personen und von gleicher Würde, dann hängt unser Personsein nicht davon ab, ob wir Bewußtsein haben, ob wir um uns selbst wissen oder nicht. In der Regel gehört zu menschlichen Personen allerdings ein bewußtes Leben und die Perspektive der ersten Person, die wir einnehmen, wenn wir ‘ich’ sagen und von der Sidney Schoemaker im Anschluß an Ludwig Wittgenstein gezeigt hat, daß sie nicht durch die Zuschreibung von Körper-Prädikaten, das heißt die Wahrnehmungs- oder Außenperspektive erklärt werden kann.

Wenn es zutrifft, daß menschliche Personen in der Regel, aber nicht notwendig und nicht von Beginn ihrer Existenz an, selbstbewußte Subjekte sind - was ich im folgenden einmal als eine tragfähige philosophische Position voraussetzte - stellt sich für die Verwendung des Personbegriffs in der Trini-

¹ R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’*, Stuttgart 1996, 78.

tätslehre die Frage, ob göttliche Personen Bewußtsein oder gar Selbstbewußtsein haben, wie dies mit Nachdruck der Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake in seinem in diesem Jahr erschienenen Buch „Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie“² behauptet.

2. Warum Vater, Sohn und Geist göttliche Personen, aber keine selbstbewußten Subjekte sind

Man kann die gegenwärtige Diskussionslage in der Trinitätstheologie nicht verstehen ohne die Einwände, die Karl Rahner gegen die Verwendung des Personbegriffs vorgebracht hat.

Rahner war der Meinung, daß der Personbegriff im Rahmen der christlichen Gottesrede irreführend sei, weil er die Vorstellung von selbstbewußten Subjekten, also von drei „Ichs“ in Gott begünstige, diese Vorstellung aber, so Rahner, tritheistisch und damit polytheistisch sei. Rahner bestritt deshalb, daß sich die göttlichen Personen nach Art eines Ich-Du-Verhältnisses, also in theoretischer Perspektive wie selbstbewußte Subjekte gegenüberstehen. Natürlich war Rahner sich darüber im klaren, daß das moderne Personverständnis mit dem Personbegriff der altkirchlichen Trinitätslehre wenig zu tun hat. Wegen der neuzeitlichen Transformation des Personbegriffs plädierte Rahner aber dafür, den Begriff der göttlichen Personen zwar in der christlichen Verkündigung zu belassen, im Kontext der dogmatischen Trinitätslehre aber aufzugeben. Statt von göttlichen Personen sprach er im Anschluß an den von Thomas von Aquin verwendeten Begriff göttlicher Personen von „distinkten Subsistenzweisen“: Der eine und einzige Gott subsistiert, das heißt existiert, in den Subsistenzweisen des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

Wie ist die von Rahner vorgeschlagene trinitätstheologische Suspension des Personbegriffs zu beurteilen? Von der neuzeitlichen Transformation des Personbegriffs her ist sein Vorschlag verständlich. Unter der Voraussetzung aber, daß die Identität der Person mehr ist als ein Bewußtseinsphänomen, selbst wenn endliche Personen um sich nur als selbstbewußte Subjekte wis-

sen können, ist die von Rahner vorgeschlagene trinitätstheologische Suspension des Personbegriffs keineswegs zwingend. Anders aber als der dialogische Personalismus hat die neuere Persondiskussion, so weit ich sehe, in der Trinitätslehre bislang keine Berücksichtigung gefunden.

Ein Beleg dafür ist Greshakes Trinitätslehre. Gegenüber der von Basil Studer vertretenen These, vom altkirchlichen Hypostasis- bzw. Personbegriff könne von einem göttlichen Ich allein mit Bezug auf den einen Gott gesprochen werden, konzipiert Greshake die Personen in Gott als drei göttliche Ichs. Die Vorbehalte, die schon Augustinus gegenüber einem auf den individuellen Selbstbezug abhebenden Begriff göttlicher Personen vorgebracht hat, hält Greshake mit Verweis auf das Analogieprinzip für irrelevant. Person besage in Gott soviel wie „Individuum in göttlicher Substanz“. Die Träger des göttlichen Bewußtseins seien demnach drei distinkte Selbstbewußtseine, das heißt drei Ichs. Ausdrücklich verwirft Greshake Rahners Trinitätslehre als modalismusverdächtig und spricht wie Jürgen Moltmann von der Pluralität dreier distinkter göttlicher Subjekte mit Wille und Verstand.

Göttliche Personen wie Greshake als selbstbewußte Subjekte zu konzipieren, führt nicht nur zu massiven tritheistischen Mißverständnissen; Greshakes „Personen-Psychologie“ (K.-H. Ohlig) würde es auch unmöglich machen, von einem einzigen Bewußtsein Jesu zu sprechen. Dies aber ist notwendig, weil sich nicht bestreiten läßt, daß Jesus uns in der Schrift als ein menschliches Individuum mit dem Vermögen zu sprechen und zu handeln gegenübertritt, weshalb wir ihm, wie jedem anderen auch, der uns so begegnet, Bewußtsein und Selbstbewußtsein zusprechen. Dieses aber kann nur ein einziges sein, nämlich das Bewußtsein und Selbstbewußtsein dieses konkreten Menschen. Wenn aber dieser Mensch nach der christlichen Lehre das fleischgewordene Wort Gottes in Person ist, dann kann die göttliche Person selbst, die Mensch geworden ist, nicht nach Art eines selbstbewußten Subjekts konzipiert werden. Gleiches gilt dann für die beiden anderen göttlichen Personen.

Die phantastischen Mutmaßungen der Neuscholastik über das göttliche Bewußtsein Jesu erklären sich zum großen Teil daher, daß dem menschgewordenen Wort Gottes ein eigenes göttliches Bewußtsein zuerkannt wurde. Wenn aber schon im menschlichen Bereich gilt, daß Personalität mehr ist als

² Freiburg-Basel-Wien 1997.

ein Bewußtseinsphänomen, muß dies erst recht für göttliche Personen gelten. Denn das Absolute oder Unendliche, das wir mit der Sprache der Religion Gott nennen, übersteigt, umgreift und begründet zugleich unser bewußtes Selbst- und Weltverhältnis und es ist deshalb irreführend, Gott als die Gemeinschaft selbstbewußter Subjekte vorzustellen. Selbstbewußtsein bedeutet Endlichkeit, sofern sich darin die Differenz von Ich und Selbst manifestiert. Diese Differenz besagt, daß das Ich des bloßen Selbstbewußtseins nicht zusammenfällt mit der sich in Zeit- und Weltbezügen herausbildenden Identität unseres Selbst. Wenn aber Bewußtsein und Selbstbewußtsein Endlichkeit bedeuten, und zumindest darin, denke ich, hat Fichte in dem von ihm ausgelösten Atheismusstreit Recht behalten, dann ist das Bewußtseinsparadigma ungeeignet, das Verhältnis von Vater, Sohn und Geist auf den Begriff zu bringen. Korrekturbedürftig ist deshalb auch der Vorschlag von Johann Evangelist Kuhn, zwar nicht die göttlichen Personen, wohl aber die Einheit Gottes nach Analogie selbstbewußter Subjektivität zu denken. Auch wenn sich die Einheit Gottes ohne den Gedanken der Subjektivität nicht konzipieren läßt, übersteigt Gottes Subjektivität doch alle uns bekannten Formen von Bewußtsein und Selbstbewußtsein.

3. Religiöse Selbstdeutungen und die Frage nach der Sonderstellung des Menschen

Die Einheit des einen Gottes in drei Personen und die Vielzahl menschlicher Personen kennt allein die christliche Gottesrede. Im Judentum und Islam trägt Gott zwar personale Züge und dem Menschen wird die Würde einer Person zugesprochen, Gott wird aber nicht als der eine Gott in drei Personen bekannt. In den religiösen Traditionen Indiens gibt es dagegen mit Brahmanismus und Buddhismus Sinnsysteme, in denen dem Menschen wie der alles umgreifenden All-Einheit eine personale Identität bestritten wird.

Religiöse Selbstdeutungen spielen in der neuen Diskussion um den Menschen keine untergeordnete Rolle; sie stehen nicht nur im Hintergrund. Die Diskussion hat inzwischen selbst eine religiöse Dimension gewonnen, da sie die zutiefst religiöse Frage aufwirft, als was sich der Mensch verstehen will. Die religiöse Dimension der Diskussion um den Menschen wird u.a. daran

deutlich, daß sich etwa Parfit und Metzinger zur Erläuterung ihrer These, Selbstbewußtsein sei eine Konstruktion oder Fiktion, auf den indischen Buddhismus und andere mystische Traditionen berufen. Bedenkenswert ist auch, daß mit der These, nicht jeder Mensch sei Person, das aus der biblischen Tradition stammende Tötungsverbot soweit relativiert wird, daß es nicht mehr jeden von uns schützt, sondern nur bewußtes oder selbstbewußtes Leben.

Wenn aber, wie Reduktionisten und Naturalisten meinen, die Identität des Ich eine Konstruktion wäre, was begründete dann noch die Sonderstellung des Menschen in der Welt? Oder gibt es eine solche Sonderstellung gar nicht, beruht sie wie die Identität des Ich auf einem Schein? Wie sich der Mensch versteht, ist aber keineswegs beliebig. So hat Richard Swinburne die Frage gestellt, welchen Wert ein menschliches Leben hat, das zwar eine gewisse Kontinuität des Bewußtseins besitzt, aber keine personale Identität; ist es dann noch wichtig, ob wir leben oder sterben? Daß der indische Buddhismus, der die Identität des Ich zu einer Illusion erklärt, ein Tötungsverbot kennt, das nicht nur menschliches, sondern auch tierisches Leben umfaßt, hängt mit bestimmten religiösen Zusatzannahmen zusammen, ohne die nicht einsichtig wäre, warum ich ein Lebewesen, nur weil es Bewußtsein hat, nicht töten darf.

In der Vielfalt der religiösen und säkularen Meinungen über den Menschen und sein bewußtes Leben vertritt die christliche Rede von göttlichen und menschlichen Personen eine Sonderstellung des Menschen in der Welt, die die unverletzliche Würde jedes Menschen und das damit zusammenhängende Tötungsverbot begründet. Die Theologie ist deshalb keine lebensferne Spekulation, sondern hat einen inneren Bezug zur gegenwärtigen Diskussion um den Menschen, steht aber zu einigen Positionen, die in dieser Diskussion vertreten werden, zugleich in einem kritischen Verhältnis. Denn die christliche Anthropologie kennt nur Menschen, die Personen sind: Wer Mensch ist, der ist auch Person. Ob sich diese Position, die noch Kant vertreten hat, unabhängig vom christlichen Gottes- und Menschenverständnis begründen läßt, ist in der Philosophie umstritten. Der ethische Anspruch, der zuerst und bis zuletzt vom Antlitz eines jeden von uns ausgeht, spricht allerdings gegen einen an Bewußtseinsleistungen orientierten Begriff der Person.

4. Der eine Gott in drei Personen und die Würde des Menschen als Person

In der neuen Diskussion um den Menschen hat die systematische Theologie die Aufgabe, die Würde eines jeden Menschen als Person zur Geltung zu bringen. Hier ist vor allem die theologische Ethik gefragt. Der Dogmatik kommt in diesem Zusammenhang die Erörterung der Trinität Gottes und der Gottebenbildlichkeit des Menschen zu. Die Tradition hat die Gottebenbildlichkeit des Menschen vor allem in seiner Vernunft und Unsterblichkeit gesehen. Doch die biblische Aussage über die Sonderstellung des Menschen bezieht sich auf ihn als ganzen in seiner konkreten Leiblichkeit. Wenn aber der Mensch Person ist, weil er einen Leib hat und menschliches Antlitz trägt, das heißt verleblichter Geist ist, dann machen wir, wenn wir sagen, der Mensch sei Gott ähnlich, eine Aussage über den Menschen als Person. Diese Aussage ist theologischer Art, weil sie in der menschlichen Person ein Bild Gottes sieht. Sie ist universal, weil sie von jedem gilt, der menschliches Antlitz trägt. Damit widerspricht sie der Gleichsetzung von menschlichen Personen mit selbstbewußten Subjekten ebenso wie einer bewußtseinstheoretischen Auflösung personaler Identität.

Wie aber kann der Mensch als Person Bild Gottes sein? Die Antwort lautet, weil der eine Gott geistiges Leben und wie menschliche Personen nicht etwas, sondern „jemand“ ist. So ist in der Schrift von Gottes Angesicht die Rede (Num 6,24-26; Ex 33,14; Jes 63,9; Ps 102,3; Jer 44,11), das aber - anders als Gottes Spur in seinem Vorübergehen - für den geschichtlichen Menschen unsichtbar ist (Ex 33,18-23). Von Gott heißt es weiter, daß er Geist und Liebe sei (Joh 4,24; 1 Joh 4,7.16). Wie kann man diese Aussagen verstehen? Gott ist Geist, weil er reine Bewegung, Kraft und unendliches Leben ist. Gott ist Liebe, weil er dieses Leben nicht für sich behält, sondern teilt. In der Rede von Gottes Angesicht drückt sich die Erfahrung aus, daß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nicht eine anonyme Macht darstellt, sondern einer ist, der sich Menschen zuwenden, sich aber auch von ihnen abwenden kann. Schon dies ist schwer zu verstehen und der biblische Monotheismus ist für die philosophische Vernunft keineswegs einfacher als der Monotheismus der christlichen Trinitätslehre. Denn was ist ein Gott, der „jemand“ ist, dies aber für sich allein oder nur in Beziehung zu uns Men-

schen wäre? Die christliche Trinitätslehre, die Johann Evangelist Kuhn als „konkreten Monotheismus“ bezeichnet hat und deren Ausgangspunkt die biblische Erfahrung und Rede von Vater, Sohn und Geist ist, kreist um die Frage, wie diese drei in Analogie zu menschlichen Personen „jemand“ sein können, ohne die Einheit und Einzigkeit Gottes aufzuheben.

Jesus Christus war eine individuelle Person mit menschlichem Antlitz. Und er bleibt diese individuelle Person in verklärter Gestalt als der Auferstandene und Erhöhte. Jede Personenpsychologie aber, in der die göttlichen Personen selbst als Personen mit eigenem Bewußtsein konzipiert werden, muß zu tritheistischen Mißverständnissen führen, die im unabweisbar gewordenen Dialog mit Judentum und Islam zu vermeiden sind. Es ist zumeist das Sohnesverhältnis Jesu zu seinem Vater, das Dogmatiker immer wieder zu einer Personenpsychologie in der Trinitätslehre verleitet. Doch ob und in welchem Sinne Gottes gleichwesentliches Wort unabhängig von seiner Fleischwerdung Sohn genannt werden kann, ist in der Theologie eine kontrovers diskutierte Frage. Durch die feministische Theologie ist diese Frage noch verschärft worden. Die theologisch unhaltbaren Extrempositionen bilden hier wohl Schoonenbergs These einer Personalisierung des göttlichen Wortes in seiner Fleischwerdung und die Trinitätskonzeption Hans Urs von Balthasars, in der das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander als ein innergöttliches Drama mit drei Dialogrollen beschrieben wird. Eine Personalisierung des göttlichen Wortes würde bedeuten, daß Gott erst in seiner Offenbarung zu dem einen Gott in drei Personen wird; ein innergöttliches Drama mit drei Dialogrollen läßt sich dagegen nicht ohne göttliche Personenpsychologie erzählen, was zwangsläufig zu tritheistischen Mißverständnissen führen muß.

Für die angemessene theologische Verwendung des Personbegriffs kommt alles darauf an, daß Vater, Sohn und Geist nicht in zu starker Analogie zu endlichen Personen konzipiert werden. Endliche Personen haben einen Leib, ein sinnlich wahrnehmbares Antlitz und in der Regel Bewußtsein. Göttliche Personen haben all dies nicht. Das tertium comparationis in der Analogie der Person sind nicht diese Eigenschaften menschlicher Personen, sondern ihr geistiges Leben, das sich darin manifestiert. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht deshalb auch nicht eigentlich im Verhältnis bewusster In-

tersubjektivität, sondern in der Subsistenz der Person. Der Mensch ist Person durch sein geistiges Leben, das mit seinem bewußten Leben nicht einfach identisch ist. Die für Personen konstitutive Beziehung untereinander ist deshalb nicht notwendig das Kommerzium selbstbewußter Subjekte. Es kann ebenso die Beziehung zu einem Menschen sein, der passiv und ohne Bewußtsein ist, von dessen Antlitz gleichwohl der Anspruch ausgeht, „jemand“ zu sein.

Menschliche Personen sind ein Bild des Unendlichen oder Absoluten, sofern dieses in drei Personen existiert und es die Person immer nur im Plural gibt, ohne daß sie Exemplar eines Allgemeinen wäre. Göttliche Personen aber haben keinen Leib; göttliche Personen haben auch kein eigenes Bewußtsein. Vielmehr ist eine Person, die Bewußtsein hat, eine individuelle Person, wie es auch die Person Jesu war. Da das Verhältnis der göttlichen Personen zueinander nicht das Verhältnis individueller Personen ist, kann es sich bei ihnen nicht um drei göttliche Bewußtseinszentren handeln. Vielmehr benennt die Rede von göttlichen Personen eine innere Differenzierung des einen und einzigen Gottes, der Geist und Liebe ist, dessen geistiges Leben aber alle uns bekannten Formen von Bewußtsein und selbstbewußter Subjektivität übersteigt.

Die Diskussion um den Menschen, so zeigte sich, ist von einiger Bedeutung für die theologische Erörterung des Personbegriffs. Dies dürfte aber auch umgekehrt gelten. Denn es könnte ja sein, und der bewußtseinstheoretisch verflüchtigte Begriff der Person spricht dafür, daß zusammen mit der theologischen Dimension des Personbegriffs der Mensch als Person zum Verschwinden gebracht wird. Es ist nicht der vielzitierte Tod des Menschen als Subjekt oder Individuum, der zu befürchten steht. Gegen seine postmoderne Verabschiedung spricht nicht nur das gesteigerte Interesse des Menschen an sich selbst, sondern ebenso der Widerstand gegen den Tod. Inzwischen ist das Gerede vom Tod des Subjekts auch als paradoxe Phrase durchschaut, da es das Subjekt selbst ist, „das sich ... in Nachrufen auf sich selbst versucht“³, sich ansonsten aber sehr lebendig hält. Was zu befürchten steht, ist

³ V. Gerhardt, Politische Subjekte. Zur Stellung des Subjekts in der Politik, in: H. Nagl-Docekal - H. Vetter (Hrsg.), Tod des Subjekts?, Wien 1987, 200.

also nicht der Tod des Subjekts oder Individuums, sondern das Ende des Menschen als Person, nämlich die Mediatisierung von immer mehr Menschen, denen von selbstbewußten und handlungsfähigen Subjekten der Status von Personen abgesprochen wird, weil sie ohne Bewußtsein bzw. Selbstbewußtsein oder zu bestimmten Bewußtseinsleistungen noch nicht oder nicht mehr fähig sind.

Die Gefahr eines drohenden Endes des Menschen als Person läßt die gesellschaftliche Funktion christlicher Theologie erweisen, die sich auch an anderen Themen von öffentlichem Interesse aufzeigen ließe, wie der Orientierungs- und Wertekrise oder der Sinnfrage angesichts der Vernichtung, die uns durch den realen und nicht nur metaphorisch gemeinten Tod droht. Damit Theologie sich aber öffentlich, fachlich kompetent und auch frei zu Wort melden kann, braucht sie den Raum wissenschaftlicher Öffentlichkeit. Die Diskussion um den Menschen ist ein Beispiel für die öffentliche Aufgabe, die der Theologie als sinnvermittelnder Wissenschaft im allgemeinen und der Dogmatik im besonderen innerhalb der universitas scientiarum zukommt. Die Dogmatik wird darin bis auf weiteres mit ihrem mißverständlichen Namen leben müssen. Immerhin erinnert er daran, daß die christliche Weisheit bis heute vielen als richtig erscheint, sich also bei allem geschichtlichen Wandel als beständig und orientierungsfähig erweist.

Die bisherige Ausgabe der Luzerner Hochschulreden wurde finanziert von:

Nr. 1 Luzerner Kantonalbank

Diese Ausgabe der Luzerner Hochschulreden wurde finanziert von den **Winterthur-Versicherungen**, Luzern.

**Einige der genialsten Mitarbeiter
der «Winterthur» stehen den ganzen
Tag unter Strom.**

$$\begin{aligned}DK_2 &= DK_{2,T} \\ &- DK_{2,2} - DK_{2,1} \\ DK_{2,1} &= 12 \cdot \Delta_{2,1} \cdot \ddot{a}_{\overline{n_1}|}^{(12)} \\ \text{mit } \ddot{a}_{\overline{n_1}|}^{(12)} &= \ddot{a}_{\overline{4\frac{1}{2}|}}^{(12)} = 4,20 \\ &= 12 \cdot 224 \cdot 4,20 \\ &= 2688 \cdot 4,20 = 11'290 \text{ Fr.}\end{aligned}$$