

Neues Testament im Dialog

*Festschrift für Thomas Söding
zum 65. Geburtstag*

Herausgegeben von
Esther Brünenberg-Bußwolder
Christian Münch
Marcus Sigismund
Robert Vorholt
Alexander Weihs

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlagmotiv: clivewa/shutterstock

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-38756-2

Uwe Swarat

Im Dialog stehen

Ein Blick auf klassische Konzepte des Personalismus in Philosophie und Theologie

Der Begriff Person ist alt. Bereits in vorchristlicher Zeit sprachen die Griechen vom πρόσωπον, die Lateiner von der *persona*, und beide verstanden darunter die Rolle, die jemand darstellt, nämlich die Sprechrolle in einem Schauspiel oder die Rolle in der Gesellschaft (Gericht, Verwaltung, Stände, Familie). Die uns heute zusätzlich geläufige Verwendung, die die Begriffe Person und Mensch als weitgehend gleichbedeutend ansieht, ist aber erst durch die christliche Theologie entstanden.¹ Der Begriff Personalismus als Bezeichnung für ein Gedankengefüge, in dessen Mittelpunkt der Mensch als Person steht, ist sogar erst im 19. Jahrhundert aufgetaucht.² Auch der Begriff Dialog (vom griechischen διάλογος, „Unterredung, Gespräch“) ist schon alt. Ursprünglich war er ein literarischer Gattungsbegriff; Platons Dialoge sind dafür weltbekannt geworden. Platon hat Denken als Gespräch verstanden – allerdings als Selbstgespräch. Die Verbindung des echten Gesprächs zwischen einem Ich und einem Du mit dem Wesen des Menschen und dem Verständnis von Person wurde erst im 20. Jahrhundert gezogen.³

Der Mensch hat den dialogischen Charakter seines Wesens also nicht sofort erkannt. Jahrhundertelang hat er sich (zu Recht!) als Vernunft und Wille verstanden, aber eben oft als zeitlose Vernunft und als voraussetzungslosen Willen. Es brauchte

¹ M. Fuhrmann u. a., Art. Person, in: HWP 7 (1989) 269–338.

² M. Theunissen / Red., Art. Personalismus, in: HWP 7 (1989) 338–341; Th. D. Williams/ J. O. Bengtsson, Art. Personalism, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/personalism/>.

³ J. Heinrichs, Art. Dialog, dialogisch, in: HWP 2 (1972) 226–229.

einige Denkarbeit, um zu verstehen, dass die menschliche Vernunft im Vernehmen besteht, im Vernehmen einer Anrede, und dass der menschliche Wille erst in der Begegnung mit anderem Willen Kraft gewinnt. Zu Vernunft und Wille wird der Mensch durch die Begegnung mit Vernunft und Wille. Oder anders gesagt: Der Mensch wird zur Person durch die Begegnung mit einer Person. Er wird zu einem Ich dadurch, dass ein anderes Ich ihn als Du anspricht. Eben dies ist die wesentliche Erkenntnis des sog. „dialogischen Personalismus“. Es hat einige Zeit gedauert, bis sie gewonnen wurde. Umso wichtiger ist es, sie festzuhalten, gerade angesichts andersgearteter Verständnisse vom Menschen, die keinen Grund für eine besondere Würde von Menschen angeben können.

Unter dem Begriff „Personalismus“ wird in Philosophie und Theologie heute durchaus vielerlei versammelt, was in der europäischen und amerikanischen Wissenschaft gedacht wurde und wird. Aus dieser Fülle möchte ich hier nur einige wenige Konzeptionen herausgreifen, die als gewissermaßen „klassisch“ betrachtet werden können und mit denen sich philosophisches und theologisches Denken auch heute noch auseinandersetzen muss. Mir kommt es dabei vor allem darauf an, die Übereinstimmungen und Unterschiede dieser Konzeptionen in Ansatz und Durchführung herauszuarbeiten, sodass ein differenziertes und doch einheitliches Bild klassisch personalistischen Denkens entstehen kann.

1. Das Auftauchen des Begriffs „Personalismus“

Als der Begriff „Personalismus“ zum ersten Mal auftauchte, nämlich in Friedrich Schleiermachers Schrift „Über die Religion“⁴ 1799, benannte er noch nicht ein Menschenbild, sondern allein die Vorstellung von einem personhaften Gott. Schleiermacher stellt religionsphänomenologisch dem Pantheismus den Personalismus gegenüber. Im Personalismus wird laut Schleier-

⁴ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. In der Ausgabe von Rudolf Otto, Göttingen 1991, 174f.

macher dem Universum ein „eigenthümliches Bewußtsein“ beigelegt.

Einen für Begriff und Sache des Personalismus wesentlichen Schritt weiter ging 1841 Ludwig Feuerbach in seinem philosophischen Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“.⁵ Auch er bezeichnete die christliche Vorstellung von Gott als Personalismus im Gegensatz zum Pantheismus, verband diese Vorstellung aber zugleich mit einem entsprechenden Begriff vom Wesen des Menschen. Das tat er in religionskritischer Absicht, um den Atheismus zu begründen. Für Feuerbach stellen sich Menschen Gott als Person vor, weil sie von sich auf Gott schließen – genauer gesagt, weil sie das Idealbild von sich selbst an den Himmel projizieren und so einen personhaften Gott entstehen lassen. „Die Persönlichkeit Gottes ist die von allen Bestimmungen und Begrenzungen der Natur befreite Persönlichkeit des Menschen.“⁶ Dass Menschen an einen Schöpfergott glauben, beruht laut Feuerbach darauf, dass sie sich selbst als Schöpfer sehen, als Gegenüber zur Natur. In Wahrheit sind Menschen aber reine Naturwesen, auch in ihrem Denken abhängig von den materiellen Grundlagen ihres Daseins. Darum beruht der illusionäre Personalismus im Gottesbild auf dem illusionären Personalismus im Menschenbild. Auch in der Anthropologie waltet somit der Gegensatz von Pantheismus und Personalismus. Der Pantheismus ordnet den Menschen laut Feuerbach zurecht in das Ganze der Natur ein, der Personalismus dagegen isoliert den Menschen von der Natur und macht ihn zu einem absoluten Wesen für sich selbst. Der Irrtum des Gottesglaubens beruht also auf einem Irrtum im Menschenbild.

Feuerbach wollte mit diesen Aussagen das christliche Gottesverständnis widerlegen. Das ist ihm allerdings nicht gelungen, denn er war mit einer bloßen Gegenthese zum christlichen Menschenbild zufrieden. Während der christliche Glaube bekennt, dass Gott den Menschen nach seinem (nämlich Gottes) Bilde geschaffen hat, behauptet Feuerbach, es sei umgekehrt gewesen:

⁵ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, jetzt in: ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. W. Schuffenhauer, Bd. 5, Berlin 1973.

⁶ Ebd., 198.

Der Mensch habe Gott nach seinem (nämlich des Menschen) Bild geschaffen. Was Feuerbach weder fragt noch erklärt, ist, wie der Mensch, wenn er nicht von Gott erschaffen wurde und darum kein Abbild Gottes ist, darauf kommen kann, ein Idealbild von sich selbst zu entwerfen, und dieses Bild dann Gott zu nennen. Auch die Bibel Alten und Neuen Testaments bezeugt, dass der Mensch geneigt ist, sich Götter nach seinem eigenen Bilde oder nach dem Bilde der Tierwelt zu machen. In der Bibel wird diese Götzenfabrikation aber auf die sündige Rebellion der Menschen gegen ihren Schöpfer zurückgeführt. Sie haben, wie der Apostel Paulus sagt, „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauscht mit einem Bild gleich dem eines vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und der kriechenden Tiere“.⁷ Die Produktion von Gottesbildern nach dem Muster von Menschen ist nach diesem Verständnis nur deshalb möglich, weil im Menschen eine ursprüngliche Gotteskenntnis vorhanden ist und weil der Mensch aufgrund seiner Erschaffung gottähnlich ist. Dass Menschen Gottesbilder produzieren und sie für Realität halten, hat Feuerbach richtig gesehen. Er hat aber übersehen, dass diese Fähigkeit und Neigung auf der von Gott erschaffenen Analogie zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer beruht. Trüge der Mensch das Bild Gottes nicht ursprünglich in sich, könnte er es nicht an den Himmel werfen.

Aus dem Zusammenhang zwischen Menschen- und Gottesbild ergibt sich somit keine Widerlegung der Realität Gottes, aber doch eine Bekräftigung der Analogie zwischen Gott und Mensch, von der die christliche Theologie spricht. Der Mensch ist Person, weil Gott, sein Schöpfer, Person ist und den Menschen als sein personhaftes Gegenüber geschaffen hat. Feuerbach hat richtig erkannt, dass man nicht die Personhaftigkeit Gottes bestreiten kann, ohne zugleich auch die Personhaftigkeit des Menschen aufzugeben. Der Naturalismus oder Materialismus löst nicht nur den Gottesbegriff auf, sondern auch die Personhaftigkeit des Menschen. Ebenso führt ein unpersönliches Gottesverständnis zu einem unpersönlichen Menschenbild. In Israel dagegen ist aus der Offenbarung des personhaften Gottes

⁷ Röm 1,23 (nach der Lutherbibel 2017).

das Verständnis des Menschen als einzigartige Person gewachsen, der zur persönlichen Begegnung mit Gott befähigt und berufen ist. Die Hoffnung geht hier nicht auf eine Erlösung *vom* Ich, sondern auf eine Erlösung *des* Ichs. Wenn also der Mensch sich selbst als Person wahrnimmt, dann weiß er zugleich, dass auch sein Daseinsgrund personaler Art sein muss. Leugnet er den personalen Gott, dann verleugnet er zugleich sich selbst. Adolf Schlatter hat darum mit Recht gesagt: „Der uns immer wahrnehmbare Beweis Gottes besteht darin, daß wir, indem wir Gott verneinen, uns selbst preisgeben.“⁸

2. Der Bostoner Personalismus

Als selbstgewählte Bezeichnung für eine philosophische Denkschule taucht der Begriff Personalismus um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert an der aus einem methodistischen theologischen Seminar erwachsenen nord-amerikanischen Privatuniversität Boston auf. Begründer dieser Denkschule ist Borden Parker Bowne gewesen.⁹ Bowne wurde am 14. 1. 1847 auf einem Bauernhof in New Jersey geboren und von seinen Eltern im evangelisch-methodistischen Glauben erzogen. In New York absolvierte er ein Philosophiestudium, in das er 1873 ein Studienjahr

⁸ A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, Stuttgart ²1923, 27.

⁹ Das Hauptwerk von Bowne ist *Personalism*, Boston and New York 1908. Vgl. K. M. Dirksen/P. T. Schotsmans, *The Historical Roots of Personalism. Borden Parker Bowne and the Tradition on Personal Identity and the Moral Life*, in: *Bijdr.* 73 (2012) 388–403; R. Burrow Jr., *Personalism. A Critical Introduction*, St. Louis, Miss. 1999; A. Yong, *From Pietism to Pluralism: Boston Personalism and the Liberal Era in American Methodist Theology, 1876–1953*, Portland State University 1995, *Dissertations and Theses*. Paper 3089; P. A. Bertocci, *Borden Parker Bowne and His Personalistic Theistic Idealism*, in: P. Deats/C. Robbs (Hrsg.), *The Boston Personalist Tradition in Philosophy, Social Ethics, and Theology*, Macon, Georgia 1986, 55–80; J. L. Blau, *Philosophie und Philosophen Amerikas. Ein historischer Abriss*, Meisenheim, Gl. 1957, 229–237; A. C. Knudson, *The Philosophy of Personalism. A Study in the Metaphysics of Religion*, New York/Cincinnati 1927; R. T. Flewelling, *Personalism and the Problems of Philosophy. An Appreciation of the Work of Borden Parker Bowne*, *Introductory Chapter* by Rudolf Eucken, New York/Cincinnati 1915.

in Europa (u. a. in Göttingen bei Rudolph Hermann Lotze¹⁰) integrierte. Anschließend arbeitete er kurze Zeit als methodistischer Prediger. 1876 wurde ihm von der Universität Boston eine Philosophieprofessur angeboten. Die hatte er dann 34 Jahre inne – bis zu seinem plötzlichen Tod am 1. 4. 1910.

Der von Bowne begründete Personalismus war in Nordamerika einige Jahrzehnte lang sehr einflussreich. Mehrere Generationen von Philosophen betrachteten sich als seine Anhänger; in der Gegenwart ist es vor allem der 1951 geborene Rufus Burrows Jr. Bownes Schüler und Nachfolger verstanden sich wie er als christliche Philosophen, d.h. sie wollten eine philosophische Grundlage für die christliche Theologie schaffen. In Deutschland ist der Bostoner Personalismus leider weitgehend unbeachtet geblieben. Nur Rudolf Eucken¹¹ würdigte Bowne 1915 in einer amerikanischen Veröffentlichung¹² als jemanden, für den Ethik in Religion gründet und der die Einheit der Welt in der Person des unsichtbaren Gottes findet.

Der Bostoner Personalismus versteht sich selbst als Metaphysik oder Ontologie, d.h. als Lehre von der gesamten Wirklichkeit, deren Grundgedanke sich auf alle Themenfelder der Philosophie auswirkt. Der Grundgedanke lautet, dass die Wirklichkeit von personaler Art ist. Bowne greift damit in die Debatte um den letzten Grund des Seins ein, die das gesamte 19. Jahrhundert prägte: Ist die Materie der letzte Seinsgrund oder der Geist? Indem Bowne antwortet: die Person, steht er dem Idealismus näher als dem Naturalismus. Der Naturalismus will die Existenz von Personen aus dem Wirken unpersönlicher Kräfte erklären und muss laut Bowne daran scheitern. Der

¹⁰ Vgl. *J. Vollbrecht*, Tagungsband Denken im Zwiespalt. Zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze: Vorträge zur Tagung „Denken im Zwiespalt – zum 200. Geburtstag des Philosophen Rudolph Hermann Lotze“, Bautzen 2017; *W. R. Woodward*, *H. Lotze. An intellectual biography*, New York 2015.

¹¹ *H. Schmidt/G. Schischkoff*, Art. Eucken, Rudolf, in: dies., *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart ²¹1982, 171 f.; *Th. Raeber*, Art. Eucken, Rudolf, in: *Neue Deutsche Biographie* 4 (1959) 670–672.

¹² *Flewelling*, *Personalism* (s. Anm. 9).

Idealismus erkennt dagegen die Zentralstellung des Bewusstseins im Kosmos und leitet die Natur vom Geist ab. Darin hat er laut Bowne recht. Aber der absolute Idealismus versteht das menschliche Bewusstsein als Teil des absoluten Geistes, lässt also die Vielheit der Personen in der Einheit des absoluten Geistes versinken. Für Bowne und seine Nachfolger ist die Person aber die unteilbare Einheit eines handelnden Selbst, das sich in allen wechselnden Zuständen als dauerhaft erkennt. Reales Sein muss Wechsel und Dauerhaftigkeit, Identität und Verschiedenheit miteinander verbinden, und darum kann reales Sein nur personaler Art sein.

Der Bostoner Personalismus unterscheidet zwischen Gott als der einen höchsten und unendlichen Person und den Menschen als der Vielheit von geschaffenen endlichen Personen. Die menschliche Person hat (zumindest potentiell) die Merkmale der Selbstbewusstheit, der Rationalität, der Selbststeuerung und der Moralität. Eine in jeder Hinsicht vollkommene Person ist allein Gott. Auch die Materie ist personaler Art – allerdings nicht in sich selbst, sondern dadurch, dass sie durch den personalen Gott geschaffen und im Dasein erhalten wird. Gott ist nicht nur erster Bewegter der Welt, sondern ihr ständiger immanenter Bewegter – auch auf dem Wege der Evolution. Jede Kausalität beruht auf personhaftem Willen und ist deshalb auf Zwecke ausgerichtet. Die Materie und die Naturgesetze sind sichtbarer Ausdruck des beständigen Gotteswillens. Menschliche Personen dagegen haben einen eigenen Willen und damit eine gewisse Selbständigkeit gegenüber dem Willen Gottes. Die Allmacht Gottes wird nicht so verstanden, dass Gott schlechterdings alles tun könne. Vielmehr gibt es für Gottes Handeln Grenzen, die er sich selbst auferlegt hat: Gott kann nicht im Widerspruch zu sich selbst (zu seiner Güte und seiner Vernunft) handeln, und er hat mit den Menschen endliche Wesen geschaffen, die einen eigenen Willen haben, den Gott nicht aufheben will. Das Besondere an menschlichen Personen ist also, dass sie Gott darin ähneln, dass sie einen freien Willen haben und dadurch zu moralisch verantwortlichen Subjekten werden. Der Bostoner Personalismus sieht den Menschen nicht als Teil Gottes an, sondern unterscheidet zwischen dem Schöpfer und dem gottähnlichen Geschöpf. Aus

der Gottähnlichkeit des Menschen folgt allerdings das Anrecht jedes Menschen auf Würde und Respekt.

Der wahrscheinlich berühmteste Vertreter des Bostoner Personalismus ist der Baptistenpastor, Bürgerrechtler und Friedensnobelpreisträger Martin Luther King Jr. (1929–1968).¹³ Von 1951 bis 1953 hat er in Boston studiert, und zwar bewusst, um den dortigen Personalismus besser kennenzulernen und in dessen Kontext eine Doktordissertation zu verfassen. Aus seiner baptistischen Familie und Gemeinde in Atlanta, Georgia, hatte King bereits, bevor er nach Boston ging, die Überzeugungen von der Existenz eines personalen Gottes und der Würde und Heiligkeit von Menschen als Personen gewonnen. In Boston suchte und fand er eine solide intellektuelle Fundierung für diese Überzeugungen. King sah im Personalismus die geistige Grundlage für seinen Kampf gegen die rassistische Diskriminierung der Afroamerikaner. Mit der Würde jedes Menschen als Person ist Rassismus unvereinbar. Die personalistische Überzeugung, dass die Allmacht Gottes durch die von ihm gewollte Willensfreiheit des Menschen begrenzt wird, befreite King zudem aus einer schicksalsergebenen Passivität, die die Ungerechtigkeit der Rassendiskriminierung einfach hinzunehmen bereit war.

Der Bostoner Personalismus hat von seiner Herkunft und seinem Inhalt her eine Nähe zu freikirchlich-evangelischer Frömmigkeit und Theologie.¹⁴ Das betrifft vor allem das Verständnis

¹³ Siehe *M. Haspel*, Martin Luther King Jr.'s Theologie der Freiheit und Gerechtigkeit. Schwarze Kirche, Südstaatenbaptismus und Bostoner Personalismus, in: *Theologisches Gespräch* 43 (2019) 3–16; *R. Burrow Jr.*, God and Human Dignity. The Personalism, Theology, and Ethics of Martin Luther King, Jr., Notre Dame, Indiana, 2006, Nachdruck 2012. Durch den Bostoner Personalismus beeinflusst wurde auch Edgar Young Mullins (1860–1928), der bedeutendste systematische Theologe unter den Baptisten zu Beginn des 20. Jahrhunderts (siehe *R. Stanton Norman*, More than just a Name. Preserving our Baptist Identity, Nashville, Tenn. 2001, 54f.). Von 1899 bis 1928 wirkte Mullins als Präsident des Southern Baptist Theological Seminary Louisville, Kentucky, zwischen 1921 und 1924 zugleich als Präsident der Southern Baptist Convention (SBC), also seiner Kirche. Das erste eigene Glaubensbekenntnis der SBC, Baptist Faith and Message (1925), geht wesentlich auf ihn zurück.

¹⁴ Siehe auch *Th. J. Oord*, Boston Personalism's Affinities and Disparities

des Gott-Mensch-Verhältnisses als persönliche Beziehung und die Erkenntnis der Willensfreiheit des Menschen. Eng verbunden damit ist das Bewusstsein von der unveräußerlichen Würde jedes Menschen, die von Geschlecht, Rasse und Herkunft unabhängig ist und von allen respektiert werden muss, nicht zuletzt durch das Gewähren von vollständiger Religionsfreiheit. Allerdings kann auch ein Freikirchler die Schwäche der von Bowne begründeten Philosophie nicht übersehen. Der Bezug auf Andere, also die grundlegende Relationalität und Sozialität der menschlichen Person, wird beim Personbegriff nicht von vornherein mitgedacht. Eine Person wird als Wesen mit Selbstbewusstheit und Wille begriffen, aber nicht als jemanden anredend und antwortend, also nicht als dialogisches Wesen. Darum können die Bostoner auch das gesamte Sein als personal verstehen; sprachliche Äußerung ist für Personalität ja nicht grundlegend. Dieser Aspekt wird in einer anderen, dieses Mal deutschen Gestalt personalistischen Denkens hervorgehoben, nämlich im sog. dialogischen Personalismus.

3. Der dialogische Personalismus Martin Bubers

In den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts begründeten zwei deutschsprachige Philosophen den von anderen sog. dialogischen Personalismus: Der Katholik Ferdinand Ebner 1921 mit seinem Buch „Das Wort und die geistigen Realitäten“¹⁵ und der Jude Martin Buber 1923 mit „Ich und Du“.¹⁶ Da von diesen beiden Buber die größere Wirkung hatte, soll im Weiteren nur von ihm die Rede sein.¹⁷

with Wesleyan Theology and Process Philosophy, in: *Wesleyan Theological Journal* 37 (2002) 114–129.

¹⁵ *F. Ebner*, *Das Wort und die geistigen Realitäten*. Pneumatologische Fragmente, Regensburg 1921.

¹⁶ *M. Buber*, *Ich und Du*, Leipzig 1923.

¹⁷ Vgl. *E. J. Bauer* (Hrsg.), *Das Dialogische Prinzip – Aktualität über 100 Jahre*, Darmstadt 2018; *G. Wehr*, *Martin Buber. Leben – Werk – Wirkung*, Gütersloh 2010; *A. Fellbaum*, *Martin Bubers Projekt einer philosophischen Anthropologie*, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 54

„Ich und Du“ ist ein denkerisches Werk in impressionistischem Stil, auf Entfaltung einer Wesensschau (Intuition) statt auf Problembearbeitung gegründet, darum mehr auf Meditation als auf Diskurs angelegt. Den darin waltenden Grundgedanken hat Buber selbst später „das dialogische Prinzip“ genannt.¹⁸ Gleich die ersten Sätze von „Ich und Du“ erklären den Titel:

„Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung. Die Haltung des Menschen ist zwiefältig nach der Zwiefalt der Grundworte, die er sprechen kann. [...]

Das eine Grundwort ist das Wortpaar Ich-Du.

Das andere Grundwort ist das Wortpaar Ich-Es; wobei, ohne Änderung des Grundwortes, für Es auch eins der Worte Er und Sie eintreten kann. Somit ist auch das Ich des Menschen zwiefältig.

Denn das Ich des Grundworts Ich-Du ist ein andres als das des Grundworts Ich-Es.“

Die Welt als Erfahrung gehört nach Buber dem Grundwort Ich-Es zu; das Grundwort Ich-Du erschafft dagegen die Welt der Beziehung. In der Es-Welt herrscht die Kausaldetermination, in der Welt der Beziehung stehen Ich und Du einander frei gegenüber. Das Grundverhältnis des Menschen zur Es-Welt besteht im Erfahren und Gebrauchen. Darum wird das Ich des Grundworts Ich-Es seiner selbst als Subjekt (nämlich des Erfahrens und Gebrauchens) bewusst. Das Ich des Grundworts Ich-Du dagegen wird seiner selbst als Subjektivität (ohne abhängigen Genitiv) bewusst. Als „Person“ bezeichnet Buber nur die Subjektivität, also

(2007), 114–124; *M. Leiner*, Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner, Gütersloh 2000; *G. Haeffner*, Martin Buber, in: E. Coreth u. a., Philosophie des 20. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie 10), Stuttgart/Berlin/Köln ²1993, 43–45; *J. Speck*, Martin Buber: Die Aporetik des Dialogischen, in: J. Speck (Hrsg.), Philosophie der Gegenwart IV, Göttingen ²1991, 48–105; *M. Weirich*, Die Entdeckung der Wirklichkeit im personalistischen Denken. Studien zu den Konzeptionen von Martin Buber, Eberhard Grisebach, Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer und Emanuel Hirsch, Diss. maschinenschriftlich Göttingen 1978; *B. Casper*, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers, Freiburg i. Br. 1967.

¹⁸ *M. Buber*, Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954; 13. Aufl. Gütersloh 2014.

nur das Ich im Ich-Du-Verhältnis. Das Ich im Ich-Es-Verhältnis nennt er dagegen „Eigenwesen“. Der Mensch ist für ihn also kein einfaches, sondern ein doppeltes Ich, je nach dem, ob er sich auf ein Du bezieht oder auf ein Es.

Die Welt der Beziehung im eigentlichen Sinn, d. h. die Ich-Du-Welt, ist nach Buber von unmittelbarer Art und wird als Gegenwart erlebt. Das Grundwort Ich-Du kann *nur* mit dem ganzen Wesen gesprochen werden; das Grundwort Ich-Es dagegen *nie* mit dem ganzen Wesen. Die Ich-Du-Welt errichtet sich in drei Sphären: Das Leben mit der Natur, das Leben mit den Menschen, das Leben mit den geistigen Wesenheiten (den Ideen). Das Du geben und empfangen können wir nur im Leben mit den Menschen, denn nur diese Beziehung ist sprachgestaltig. Dennoch bezieht Buber auch die außersprachlichen Welten in das Grundwort Ich-Du mit ein. Er tut es, wie er sagt, weil wir auch in den außersprachlichen Beziehungen „ein Wehen“ vom „ewigen Du“ vernehmen.¹⁹ Das Du kann man nicht suchen, sondern es begegnet mir aus Gnade. Aber dass ich dann das Grundwort Ich-Du spreche, das ist Tat meines Wesens. Darum ist die Ich-Du-Beziehung Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem. „Beziehung ist Gegenseitigkeit.“²⁰

Jede große Kultur ruht laut Buber auf einem ursprünglichen Begegnungsereignis, auf einer einmal erfolgten Antwort an das Du. Jedoch muss jedes Du nach Ablauf des Beziehungsvorgangs zum Es werden, d. h. in die Dinghaftigkeit eingehen. Alle Antwort bindet das Du in die Es-Welt ein, macht es zum Gegenstand. Die Geschichte bringt deshalb eine fortschreitende Zunahme der Es-Welt mit sich. Umgekehrt kann aber auch das einzelne Es, durch Eintritt in den Beziehungsvorgang, zu einem Du werden. Auch ein Baum kann zum Du werden, wenn ich bei seiner Betrachtung „in die Beziehung zu ihm eingefaßt werde“ und „die Macht der Ausschließlichkeit“ mich ergreift.²¹ Nur *ein* Du gibt es, dass seinem Wesen nach nicht Es werden kann, und das ist Gott, das ewige Du. Jedes einzelne Du ist ein Durchblick

¹⁹ Ebd., 10.

²⁰ Ebd., 19.

²¹ Ebd., 11.

zu ihm. Selbst ein Gottloser spricht Gott an, wenn er mit seinem ganzen Wesen das Du seines Lebens anspricht. Die Beziehung zu Gott hat ihr Gleichnis in der Beziehung zum Menschen: Wahrhafter Ansprache wird wahrhafte Antwort zuteil. Auch die Beziehung zu Gott ist Erwähltwerden und Erwählen in einem; in ihr ist der Mensch sowohl kreaturhaft als auch kreatorisch. Wo man von einer Identität des Menschlichen mit dem Göttlichen spricht oder wo im mystischen Erleben die Zweiheit von Gott und Mensch aufgelöst wird, da hören das Du-Sagen und die Beziehung auf. Erfahren werden kann Gott aber nicht, denn das Erfahren gehört in die Es-Welt. Ebenso wenig kann über Gott gesprochen werden, denn alles, worüber man spricht, gehört zur Es-Welt. Dennoch machen wir Menschen, weil wir auch in der Gottesbeziehung Kontinuität in Zeit und Raum brauchen, Gott immer wieder zum Es – zum Glaubensobjekt und zum Kultobjekt. Raumzeitliche Stetigkeit kann die Gottesbeziehung nur so bekommen, dass unser Menschenleben wachsend von Ich-Du-Beziehungen durchwirkt wird. So viel aus Bubers „Ich und Du“.

Bubers Philosophie hat ihre historische Bedeutung darin, dass sie den Menschen von seinen Relationen her versteht. Die Grundworte des Menschen sind nicht Einzelworte, sondern Wortpaare: Ich-Du und Ich-Es. Das Ich des Menschen besteht also nicht in sich selbst, sondern wird durch die Relationen bestimmt, in denen es steht. Buber hat auch klar gesehen, dass eine Ich-Du-Beziehung etwas wesenhaft anderes ist als ein Ich-Es-Verhältnis. Dass in der Ich-Du-Beziehung Gegenseitigkeit besteht und Freiheit sich ereignet, hat er treffend herausgestellt – gerade auch in der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Aber Buber betrachtet auch die Ich-Er- und die Ich-Sie-Beziehungen als Ich-Es-Verhältnisse, d. h. als Gegenstandsbeziehungen. Zwischen Er, Sie und Es besteht für ihn kein wesentlicher Unterschied. Damit hat er den Unterschied zwischen Menschen und Dingen eingeebnet. Wohl ist es wahr, dass ein persönliches Gegenüber mit Du anzureden etwas anderes ist, als über dieses Gegenüber mit anderen zu reden oder es zum Gegenstand des Nachdenkens zu machen (Er und Sie). Dennoch wird die Person, zu der ich Du sage, nicht schlechthin zu einem Gegenstand,

indem ich über sie rede, zu einem Es wie Gegenstände dieser Welt, die wir gebrauchen oder auch verbrauchen können. Mein Ich wird auch kein anderes, wenn es statt in der Du-Beziehung in einer Es-Relation steht. Was Buber als Ich-Du-Beziehung darstellt, ist, wie er selber formuliert, ein „Wesensakt der reinen Beziehung“, d. h. ein Verhältnis, das von allem Erfahren und Gebrauchen vollkommen frei ist.²² Man kann fragen, ob es eine solche ganz „reine“ Beziehung unter Menschen überhaupt geben kann. Vielleicht ist sie nur einigen wenigen in einigen wenigen Momenten ihres Lebens gegeben. Dennoch reserviert Buber den Begriff „wirkliches Leben“ für dieses Beziehungsgeschehen.²³ Das hat etwas Mystisch-Esoterisches.

Es spricht manches dafür, dass Buber das Wesen der Ich-Du-Beziehung überhaupt von der Begegnung mit Gott her konzipiert hat, so dass es auf zwischenmenschliche Beziehungen nur ungenügend anwendbar ist. Die Ich-Du-Beziehung wird für ihn ja nicht erfahren, so wie Immanuel Kant gesagt hat, dass *Gott* kein Gegenstand unserer Erfahrung ist. Zur Ich-Du-Beziehung gehört nach Buber auch kein Gebrauchen, so wie Augustinus gelehrt hat, *Gott* solle man nicht gebrauchen (lat. *uti*), sondern genießen (lat. *frui*), ihm also um seiner selbst willen in Liebe anhängen. Das Du erschließt sich mir laut Buber aus Gnade und ermächtigt mich zur Antwort. Diese Antwort kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden, weil mich in der Begegnung die Macht der Ausschließlichkeit ergreift. Eine solche Begegnung ist nur in Augenblicken unmittelbarer Gegenwärtigkeit möglich; der Mensch kann nur „die Schwelle des Heiligtums, darin er nicht verharren könnte“, immer wieder neu betreten.²⁴ Für eine Begegnung mit Gott mag das alles zutreffen, für zwischenmenschliche Beziehungen dagegen sind es etwas zu große Worte.

Als Bestimmung des eigentümlich Menschlichen eignet sich Bubers Ich-Du-Beziehung also kaum, denn Buber hat mit seiner Unterscheidung der beiden Grundworte die Besonderheit der

²² Ebd., 111.

²³ Ebd., 15.

²⁴ Ebd., 55.

menschlichen Personalität nur unzureichend herausgearbeitet. Ein deutlicher Hinweis darauf ist der Umstand, dass er meint, sogar mit einem Baum eine Ich-Du-Beziehung aufnehmen zu können. Dass Ich-Du ein „Grundwort“ ist, also ein Sprechakt, das wird von Buber nicht konsequent durchgehalten. Ich-Du-Beziehungen haben für ihn auch keine Kontinuität, sondern sind besondere, aber flüchtige Augenblicksereignisse. Darum kann Buber auch sagen: „Kein Mensch ist reine Person“.²⁵ Angesichts der heute sich stellenden ethischen Problematik im Umgang mit der Menschenwürde gefährdet eine solche Aussage die Humanität. Personhaftigkeit kann nicht nur bestimmten Menschen, aber auch nicht nur – wie bei Buber – einem besonderen Moment im menschlichen Erleben zugeschrieben werden. Der Mensch als solcher ist als Person zu begreifen. Von „reiner“ Person zu reden, bedeutet, gedanklich eine Art Idealtyp vom Menschen zu formen, der mit dem realen Menschsein wenig zu tun hat. Das ist anthropologisch gesehen ebenso ein Holzweg wie die Überdehnung des Personbegriffs auf alles Seiende bei den Bostonern.

4. Der Personalismus Emil Brunners

Innerhalb der evangelischen Theologie fielen die Grundgedanken des dialogischen Personalismus vor allem bei Friedrich Gogarten (1887–1967) und Emil Brunner (1889–1966) auf fruchtbaren Boden. Beide hatten nach der nicht nur militärischen, sondern auch kulturellen Katastrophe des Ersten Weltkriegs zusammen mit Karl Barth, Rudolf Bultmann und Eduard Thurneysen eine Gruppe junger Theologen gebildet, die für die evangelische Theologie einen radikalen Neuanfang forderte. Man führt diese Gruppe häufig, wenn auch nicht wirklich passend, unter der Bezeichnung „dialektische Theologie“. Angemessener wäre es, sie „Theologen der Krise“ oder „Wort-Gottes-Theologen“ zu nennen. Sie brachen nicht nur mit dem Kulturprotestantismus der Kaiserzeit, sondern generell mit der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts, die die Religiosität des Men-

²⁵ Ebd., 67.

schen zum Ausgangspunkt ihres Denkens nahm. Sie sprachen von Gott als dem Herrn, der den Menschen und alles von ihm Hervorgebrachte radikal in Frage stellt. Dementsprechend betrachteten sie Religion und Offenbarung als Gegensätze: Religion strebt vom Menschen her zu Gott, was angesichts des unendlichen qualitativen Unterschieds von Gott und Mensch immer vergeblich bleiben muss, Offenbarung aber ist der Weg Gottes zum Menschen hin. Offenbarung geschieht durch das Wort Gottes, das den Menschen von oben her trifft und in die Krise stellt, die eine Entscheidung fordert. Das Wort Gottes redet den Menschen an, sobald er bereit ist, sich das biblische Wort gesagt sein zu lassen und es nicht historisch zu relativieren. Theologie handelt dementsprechend von Gott und nicht vom Menschen.

Von diesem Ansatz her war zunächst kein Interesse an Anthropologie zu erwarten. Brunner und Gogarten wurde es allerdings in den 30er Jahren zunehmend klar, dass Theologie nicht nur die Gottheit Gottes als des ganz Anderen betonen darf, sondern von Gott her auch den Menschen neu verstehen muss als den, der von Gott angeredet wird. Bei diesem neuen Fragen nach einer theologischen Anthropologie wurde der dialogische Personalismus für beide eine wichtige Hilfe. Im Rahmen dieses Beitrages können wir das nur an Emil Brunner veranschaulichen.²⁶

Brunner gewann den neuen Zugang zur Anthropologie 1932 über die Frage, wie das Wort Gottes, das zum Menschen von außen her als eine fremde Botschaft kommt, dem in Sünde verschlossenen Menschen überhaupt verständlich werden kann, oder anders gefragt, wo es beim „natürlichen“, noch nicht zum Glauben gekommenen Menschen einen Anknüpfungspunkt für

²⁶ Vgl. dazu *U. Swarat*, Art. Brunner, Emil, in: *ELThG*² 1 (2017) 1062–1065; *A. E. McGrath*, Emil Brunner. A Reappraisal, Chichester, UK, 2014; *M. Leiner*, Gottes Gegenwart. Martin Bubers Philosophie des Dialogs und der Ansatz ihrer theologischen Rezeption bei Friedrich Gogarten und Emil Brunner, Gütersloh 2000, 257–276; *R. Roessler*, Person und Glaube. Der Personalismus der Gottesbeziehung bei Emil Brunner, München 1965; *B. Langemeyer*, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart, Paderborn 1963, 109–145. – Zur Biographie: *F. Jehle*, Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert, Zürich 2006.

die kirchliche Verkündigung gibt.²⁷ Die Antwort darauf will er nicht philosophisch, sondern theologisch, d.h. vom Offenbarungswort her geben, und sie lautet: Es ist die Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*) jedes Menschen, auch des Sünders, oder wie er auch sagen kann: Es ist die Personalität des Menschen, an die die Verkündigung anknüpfen kann. In den Begriffen Gottebenbildlichkeit und Personalität sind für Brunner sowohl die formale als auch die inhaltliche Voraussetzung des Glaubens zusammengeschlossen. Formale Voraussetzung des Glaubenkönnens ist die Vernunft, verstanden als „Fähigkeit zum Wort“.²⁸ Inhaltliche Voraussetzung ist ein natürliches Wissen um Gott (*theologia naturalis*) sowie das Schuld- und Verlorenheitsbewusstsein (das böse Gewissen) des Menschen. Aus diesen anthropologischen Voraussetzungen des Glaubenkönnens entsteht laut Brunner aber nicht nur der Glaube, sondern (unter der Macht der Sünde) auch die Religion. Darum gilt: „Die Religion ist – auch wenn sie wüstestes Heidentum ist – unverkennbares Merkmal der Gottbezogenheit des Menschen und zugleich notwendiger Anknüpfungspunkt für die wahre Gotteserkenntnis.“²⁹ Daher besteht zwischen der Verkündigung der Kirche und dem religiösen Vorverständnis der Hörer eine gewisse Kontinuität, die vom Menschen aber nur im Dienst eines Bruchs mit seinem bisherigen Selbstverständnis, also im Dienst der Diskontinuität, wahrgenommen werden kann. Die Anknüpfung schließt somit immer auch einen Gegensatz in sich.

Im Zuge dieser aus der Verkündigungsaufgabe erwachsenen Hinwendung zum Menschen legte Brunner 1937 eine über 500 Seiten starke Monographie zur Anthropologie vor, in der er den wirklichen Menschen als Widerspruch von Ursprung (Gottebenbildlichkeit) und Gegensatz (Sündersein) beschrieb.³⁰ Der

²⁷ E. Brunner, Die Frage nach dem „Anknüpfungspunkt“ als Problem der Theologie, in: Zwischen den Zeiten 10 (1932) 505–532; jetzt in: ders., Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917–1962, Bd. 1, Zürich 1981, 239–267 (zitiert wird nach dieser Ausgabe).

²⁸ Ebd., 249.

²⁹ Ebd., 257.

³⁰ E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, Zürich 1937.

Einfluss Martin Bubers wird hier schon in der Einleitung deutlich, wenn Brunner schreibt: „Nicht das Ich, das dem Objekt, dem Es, gegenübersteht, ist das Entscheidende, das Eigentliche, sondern das Ich, das dem Du gegenübersteht – vielmehr nicht gegenübersteht, sondern in seinem Ichsein vom Du her bestimmt ist.“³¹ In der Erklärung des Begriffs Gottebenbildlichkeit heißt es dann: „Des Menschen Sein als Ich ist das Sein aus und in dem göttlichen Du“.³² Diese Bezogenheit auf Gott, die für Brunner nicht eine gnadenhafte „Übernatur“ des Menschen ist, sondern seine eigentliche Natur, „Kern und Grund seiner *humanitas*“,³³ gründet darin, dass Gott den Menschen durch das Wort schafft, und zwar so, dass in diesem Schaffen des Menschen aktives Empfangen in Anspruch genommen wird. Die Gottbezogenheit des Menschen heißt von Gott aus „Anruf“, vom Menschen aus „Antwort“; sie ist also ein dialogisches Geschehen. In diesem Sinne nennt Brunner das Sein des Menschen responsorisches, „verantwortliches“ Sein.³⁴ Konkret verantwortliches Sein ist es auch im Verhältnis zum mitmenschlichen Du. Das mitmenschliche Du ist sowohl die Ermöglichung des Ichseins als auch seine Grenze, weil das Du ein unverfügbares Gegenüber darstellt.

Ein Jahr später ließ Brunner unter dem Titel „Wahrheit als Begegnung“ Vorlesungen drucken, die er 1937 in Uppsala gehalten hatte, und die das Konzept einer nun durchgehend personalistisch gedachten Theologie enthielten.³⁵ Die Wahrheit, von der der Titel spricht, ist nicht als Einzelbegriff gemeint, sondern als Inbegriff der Struktur biblischen Denkens. Diese Struktur ist laut Brunner relational: Die Bibel handelt durchgehend von der Beziehung Gottes zu den Menschen und der Menschen zu Gott. Diese Beziehung wird möglich dadurch, dass Gott sich im Menschen ein Gegenüber setzt, das „ein frei entscheidendes Selbstsein“ hat.³⁶ Zwischen Gott und Mensch besteht also das Verhält-

³¹ Ebd., 28.

³² Ebd., 99.

³³ Ebd., 97.

³⁴ Ebd., 99 f.

³⁵ E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung*, Zürich 1938, 2., erweiterte Aufl. 1963 (unverändert nachgedruckt Zürich 1984).

³⁶ *Wahrheit als Begegnung*, 2. Aufl., 93.

nis der „personalen Korrespondenz“.³⁷ Diese Korrespondenz zwischen Gott und Mensch, die Brunner auch als Korrespondenz von Wort und Glaube bezeichnen kann, ist für ihn mit der Sache der Bibel und darum mit der Wahrheit identisch. Im Glauben wird Gott dem Menschen zum Du, das ihn anredet, und hört damit auf, bloßes Objekt seines Denkens zu sein; der Subjekt-Objekt-Gegensatz verschwindet, und es entsteht eine Begegnung von Person zu Person. Um Brunner nicht misszuverstehen, muss man aber beachten, dass er den personalen Ansatz nicht verabsolutiert, sondern, anders als Buber, das relative Recht des Subjekt-Objekt-Gegensatzes auch in Bezug auf Gott anerkennt. Der im Glauben aufgehobene Subjekt-Objekt-Gegensatz kehrt im Vorgang der Lehre zurück. Gottes Wort ist nicht nur persönliche Anrede, sondern auch Lehre, denn Gott sagt immer auch „etwas“, wenn er zum Menschen spricht. Dieses „Etwas“ ist „Zeichen“ und „Gefäß“ der Persongegenwart Gottes – ähnlich wie Brot und Wein im Abendmahl Zeichen und Gefäße der Gegenwart Christi sind. Dementsprechend ist der Glaube nicht nur personhafte Antwort in Form des Gebets, sondern auch ein Wissen, auch Lehrglaube und Fürwahrhalten.

Mit diesem personalen Ansatz meinte Brunner der evangelischen Theologie einen Weg „jenseits von Barth und Bultmann“ weisen zu können.³⁸ Bei beiden Theologen, die im Umbruch nach dem 1. Weltkrieg noch seine Mitstreiter waren, sieht er die Korrelation von Gott und Glaube zerrissen, und zwar in gegensätzlicher Richtung: Barth habe sich ganz einer orthodoxen Lehrwahrheit gewidmet und sei damit in den Objektivismus abgeglitten, während Bultmann nur noch vom Glauben, nicht mehr von der geschichtlichen Offenbarung zu reden wisse und somit dem Subjektivismus verfallen sei. Der Gegensatz wirkt zwar schematisch, trifft aber den Unterschied von Barth und Bultmann recht gut: Objekte Glaubenswahrheit und subjektive Glaubensaneignung waren bei ihnen in der Tat auseinandergefallen. Das personale Denken dagegen kann den Glauben als

³⁷ Ebd., 102.

³⁸ Ebd., 45–53.

Lehrgehalt (Credo) und den Glauben als Akt und Entscheidung (*credo*) gleichzeitig zur Geltung bringen.

Wie sich der personale Ansatz des Denkens auf verschiedene Themengebiete der Theologie auswirkt, hat Brunner in „Wahrheit als Begegnung“ kurz skizziert. Wir nennen hier beispielsweise seine Ausführungen zur Trinitätslehre: Das Ansichsein Gottes ist kein anderes als das in der geschichtlichen Offenbarung uns enthüllte Sein. Zur Prädestinationslehre: Der göttlichen Erwählung des Menschen entspricht das menschliche Erwählen Gottes als des Herrn. Zur Hamartiologie: Auch in der Sünde bleibt der Mensch an Gott gebunden, denn sie ist der Erweis seiner gottverliehenen Fähigkeit, selbst zu entscheiden. Zur Taufe: Taufe ist nicht nur Gnadenakt Gottes, sondern auch Bekenntnisakt des Menschen auf Grund des Gnadenaktes. Zur Kirche: Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die in Gottes Wort begründet ist. Hier, beim Kirchenbegriff, verabsolutiert Brunner freilich seinen personalen Ansatz. Während er sonst das relative Recht des Subjekt-Objekt-Gegensatzes anerkennt, erklärt er zur Kirche, sie sei „rein und ausnahmslos“ personale Gemeinschaft und keine Institution.³⁹ Das ist nicht nur inkonsequent, sondern wird auch dem geschichtlichen Charakter der Kirche als Werkzeug Gottes zur Weckung des Glaubens nicht gerecht. Das Wort Gottes, in dem nach Brunner die Gemeinschaft der Gläubigen begründet ist, will ja kontinuierlich verkündigt werden und schafft damit die Kirche als Institution. Wenn man wie Brunner im Kirchenverständnis nur den Objektivismus bekämpft, verfällt man unweigerlich dem Subjektivismus, verfehlt also den Kern des personalistischen Denkens.

5. Der Personalismus Romano Guardinis

Innerhalb römisch-katholischer Theologie und Religionsphilosophie findet personalistisches Denken bis heute eine starke Beobachtung.⁴⁰ Ein besonders kräftiger Impuls in diese Richtung

³⁹ Ebd., 168 f.

⁴⁰ Vgl. H. Schmidinger, Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in

ging von Karl Rahners anthropologischer Wende der Theologie aus.⁴¹ Im Rahmen dieses Aufsatzes wollen wir uns aber auf einen Klassiker katholischer Religionsphilosophie beschränken, der Rahners Denken nicht unwesentlich beeinflusst hat: Romano Guardini (1885–1968). Im Januar 1939 musste er seinen Lehrstuhl für Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung in Berlin wegen Unvereinbarkeit mit der nationalsozialistischen Weltanschauung zwangsweise räumen, konnte aber noch im selben Jahr das Buch „Welt und Person“ veröffentlichen.⁴² Wir befinden uns hier also in großer zeitlicher Nähe zu Emil Brunners Werk „Wahrheit als Begegnung“. Guardini bezeichnet in seinem Buch mit dem Begriff „Person“ einen „Sinnverhalt“, der den Menschen (jeden Menschen!) berechtigt und verpflichtet, der Welt, d. h. dem gegebenen Ganzen, als „Ich“ gegenüberzu-

theologischer philosophischer Hinsicht, Innsbruck und Wien 1994. Hingewiesen sei außerdem speziell auf *D. Sattler*, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen, Freiburg i. Br. 1997, die die christliche Soteriologie in Anknüpfung und Widerspruch zum Dialogischen Personalismus entfaltet.

⁴¹ Vgl. *P. Eicher*, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg/Schw. 1970.

⁴² *R. Guardini*, Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Würzburg 1939, 7., unveränderte Aufl. Ostfildern 2018, hier zitiert nach der 5. Aufl. 1962. Vgl. zu Guardinis Personalismus *H.-B. Gerl-Falkovitz*, Romano Guardini und Martin Heidegger: Person als Antwort auf Existenz, in: Chr. Schaller (Hrsg.), Mittler und Befreier. FS G. L. Müller, Freiburg i. Br. 2008, 78–93; *G. Brüske*, Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini, Paderborn 1998; *Th. Schreijäck*, Romano Guardini (1885–1968). Sein philosophisches Werk, in: E. Coreth u. a. (Hrsg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Band 3: Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert, Graz/Wien/Köln 1990, 201–215; *L. Börsig-Hover*, Das personale Antlitz des Menschen. Eine Untersuchung zum Personbegriff bei Romano Guardini, Mainz 1987; *J. Splett*, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: W. Seidel (Hrsg.), Christliche Weltanschauung. Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Würzburg 1985, 80–109; *H. Lenz*, Der bejahende Ruf Gottes – die Basis des Menschen. Verständnis, Vollzug und Gefährdung der Person nach Romano Guardini, in: Lebendiges Zeugnis 40 (1985) Heft 4, 25–43; *B. Langemeyer*, Personalismus (s. o. Anm. 26), 247–264. – Zur Biographie siehe *H.-B. Gerl-Falkovitz*, Romano Guardini. Konturen des Lebens und Spuren des Denkens, Kevelaer 2017.

treten.⁴³ Weil Guardini die Person als Ich-Bewusstsein versteht, kommt er auf das Ich-Du-Verhältnis zu sprechen – freilich ohne auf Brunner und auch nicht auf Buber Bezug zu nehmen. Eine Person kann ein „Ich“ nur sein, heißt es bei Guardini, weil sie auf eine andere Person bezogen ist, die ihr zum „Du“ wird oder wenigstens werden könnte. Darum benennt er das Ich-Du-Verhältnis als Bedingung des Personseins, und zwar in dem Sinne, dass man Person nur sein kann, wenn es auch andere Personen gibt, mit denen Begegnung möglich ist.⁴⁴ Die Bedingtheit der Person durch andere Personen gilt vor allem im Blick auf Gott als der absoluten und unendlichen Person: „Mein Ich-Sein besteht [...] wesentlich darin, daß Gott mein Du ist.“⁴⁵ Der Mensch entsteht durch den Anruf, mit dem Gott sich selbst dem Menschen zum Du bestimmt.⁴⁶ Dieser Anruf zielt auf Antwort, so dass es zwischen Gott und Mensch zu einer Ich-Du-Beziehung nur dann kommt, wenn der Mensch auf den Anruf Gottes mit Gehorsam antwortet.

Die Ich-Du-Beziehung ist für Guardini nicht identisch mit dem Personsein, sondern ist dessen Bedingung. Guardini trennt sich dadurch sowohl vom aktualistischen als auch vom individualistischen Personbegriff. Individualität ist laut Guardini das Lebendige als geschlossene Einheit, das sich gegen die Welt und die eigene Gattung abgrenzt.⁴⁷ Individualität in diesem Sinne ist nicht identisch mit Personalität, sondern stellt nur eine Vorstufe dazu dar. Das personale Sein baut sich über Gestalt, Individualität und Persönlichkeit auf – hin zur Person im eigentlichen Sinn. Ein gestaltetes, in Innerlichkeit begründetes, geistig bestimmtes und schaffendes Wesen, d.h. die individuelle Persönlichkeit, wird erst dann zur Person im eigentlichen Sinn, wenn es „in sich selbst steht und über sich selbst verfügt“.⁴⁸ „Person bedeutet, daß ich von keinem Anderen durchwohnt werden kann, sondern im Verhältnis zu mir selbst mit mir allein bin; von keinem Ande-

⁴³ Welt und Person (s. Anm. 42), 109.

⁴⁴ Ebd., 133–138.

⁴⁵ Ebd., 144.

⁴⁶ Ebd., 145.

⁴⁷ Ebd., 111–114.

⁴⁸ Ebd., 121 f.

ren vertreten werden kann, sondern für mich stehe; von keinem Anderen ersetzt werden kann, sondern einzig bin“.⁴⁹ Kurz gesagt, Person ist die Tatsache: „Ich bin ich“.⁵⁰ Dass die Person dennoch nicht eine in sich selbst verschlossene und genügsame Monade ist, macht Guardini durch den Hinweis auf die Ich-Du-Beziehung als Bedingung des Personseins deutlich. Guardini trennt sich auch von einem rein aktualistischen Personbegriff, indem er Akt und Sein miteinander verbunden sein lässt. Eine Person „entsteht“ nicht aus der Ich-Du-Beziehung, sondern „aktuiert sich“ in ihr. Person ist „nicht nur Dynamis, sondern auch Sein; nicht nur Akt, sondern auch Gestalt“.⁵¹

Nicht jedes zwischenmenschliche Verhältnis ist laut Guardini ein Ich-Du-Verhältnis. Die Ich-Du-Beziehung setzt eine ungeschützte Offenheit des inneren Selbst für das andere innere Selbst voraus, und zwar wechselseitig. Wenn die Beziehung einseitig ist, bleibt das Ich-Du-Verhältnis unvollendet und schmerzhaft. Auch treten Menschen einander oft im Sinne einer Subjekt-Objekt-Beziehung gegenüber, indem der eine zum Werkzeug für die Zwecke des andern wird. Zum „Du“ wird der andere aber erst, wenn man seine Selbstzwecklichkeit anerkennt. Die Selbstständigkeit, Unvertretbarkeit und Einmaligkeit, die das Wesen der Person ausmachen, schließen nach Guardini die Selbstzwecklichkeit der Person ein. Damit greift er den Begriff auf, mit dem Kant die unverlierbare Würde des Menschen umschrieben hatte.⁵² Entsprechend heißt es bei Guardini: „Die Person hat absolute Dignität.“⁵³

Derselbe Sachverhalt kann laut Guardini auch so ausgedrückt werden, „daß der Mensch wesentlich im Dialog besteht“.⁵⁴ Damit ist gemeint, dass das geistige Leben des Menschen darauf ausgerichtet ist, mitgeteilt zu werden, weil es sich wesentlich in der Sprache vollzieht. Der Mensch existiert in der Sprache als einem „Sinnraum“, in den er hineingeboren und

⁴⁹ Ebd., 122 f.

⁵⁰ Ebd., 131.

⁵¹ Ebd., 137.

⁵² *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, BA 66 f.

⁵³ Welt und Person (s. Anm. 42), 145.

⁵⁴ Ebd., 138.

durch den er geformt wird.⁵⁵ Da man im eigentlichen Sinn des Wortes nicht mit sich selbst, sondern nur mit anderen sprechen kann, „bildet die Sprache den objektiven Vorentwurf für das Zustandekommen der personalen Begegnung“.⁵⁶

Die von Guardini als untere Schichten der Person (Gestalt, Individualität, Persönlichkeit) angesehene Phänomene beschreiben bereits wesentliche Elemente des Personseins, die in die eigentliche Personalität – als selbständiges Ichbewusstsein verstanden – integriert sind. Ob sie sich so sauber voneinander trennen lassen, wie Guardini annimmt, kann offen bleiben. Für personalistisches Denken von besonderem Gewicht ist es allerdings, dass Guardini im Personbegriff Sein und Akt oder anders gesagt, Substanz und Relation miteinander verbindet. Wir werden im Abschlussteil darauf noch einmal zurückkommen. Nicht ganz konsequent ist Guardini in der Frage, was den Menschen zur Person macht. Eine Person „entsteht“ nicht aus der Ich-Du-Beziehung, sagt er, sondern „aktuiert sich“ in ihr. Andererseits soll personbegründend der Anruf Gottes sein. So entsteht also die Person nach Guardini zwar nicht aus der zwischenmenschlichen Ich-Du-Beziehung, aber doch aus der Ich-Du-Beziehung zu Gott. Da aber die Beziehung zu Gott, auch seine Anrede, durch endliche Personen, also Menschen und deren Sprache, vermittelt wird, wird man wohl doch sagen müssen, dass das Angeredetwerden als Du, das dem Menschen durch einen anderen Menschen widerfährt, den Menschen erst zur Person macht. Gottes Du begegnet ihm im mitmenschlichen Du.

6. Personalismus als katholisch-evangelischer Gegensatz?

Emil Brunners Überzeugung, dass der Personalismus im 20. Jahrhundert ein dritter Weg der evangelischen Theologie jenseits von Barth und Bultmann ist, hat keine breite Zustimmung gefunden. Daran änderte auch der Umstand nichts, dass neben

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., 139.

Friedrich Gogarten noch Karl Heim (1874–1958) und Paul Alt-haus (1888–1966) die personalistische Denkform mit Brunner teilten. Nach 1945 war die theologische Anziehungskraft von Barth und Bultmann so stark, dass allein diese beiden das (ellip-tische) Gravitationszentrum der evangelischen Theologie bil-deten – jedenfalls bis seit den 60er Jahren Wolfhart Pannenberg und Jürgen Moltmann zunehmend Aufmerksamkeit für ihr ge-schichtstheologisches Denken erhielten. Personalistisch geprägt war diese Geschichtstheologie aber auch nicht. Da die perso-nalistischen Theologen zudem nur wenige theologische Schüler hatten und ihnen große Eigenständigkeit gestatteten, stieß ihr Ansatz in der folgenden Generation fast nur noch auf histori-sches Interesse.

Überdies wurde der Personalismus in seiner Rezeption nun häufig auf einen Gegensatz zur Ontologie verkürzt⁵⁷ und in dieser Gestalt in die evangelisch-katholische Kontroverstheologie ein-gegliedert. Beides geschah vorwiegend in der Debatte um die Theologie Martin Luthers.⁵⁸ Katholische Theologen warfen Lu-ther vor, seine Rechtfertigungslehre nehme die Personalität des Menschen und damit die Freiheit und Verantwortlichkeit auch des sündigen Menschen nicht ernst. Evangelische Theologen, nicht zuletzt Gogarten in seinem Spätwerk, erklärten dagegen, Luthers Denken sei durchgehend personal geprägt und eben da-rum mit dem ontologischen Denken der Katholiken nicht verein-bar. Man stellte der katholischen „Substanzmetaphysik“ das re-lationale Personverständnis Luthers entgegen und interpretierte Relation aktualistisch: Personalität sei kein Sein, sondern ein durch Gottes Wort gewirktes Ereignis. Nach dem Anknüpfungspunkt für Gottes Wort im Menschen zu fragen, wie Brunner es tat, war demnach ein katholischer Irrweg. Die Kategorien ge-rieten in heilloser Verwirrung.

Einen wichtigen Beitrag zur Klärung leistete 1967 die Mono-graphie des evangelischen Theologen Wilfried Joest „Ontologie

⁵⁷ Vgl. *G. Gloege*, Der theologische Personalismus als dogmatisches Pro-blem. Versuch einer Fragestellung, in: *KuD* 1 (1955) 23–41.

⁵⁸ Vgl. *W. Joest*, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, 13–36.

der Person bei Luther“. Schon ihr Titel löste den Gegensatz von Personalismus und Ontologie auf: Luthers „Personalismus“ war auch eine Ontologie, eine Seinslehre, nur dass sie einen anderen Inhalt hatte als das mittelalterliche Seinsverständnis der Person.

Person-Sein hat – jedenfalls im Verhältnis zu Gott, nicht ebenso zur Welt – bei Luther laut Joest einen dreifachen Charakter, nämlich einen exzentrischen, einen responsorischen und einen eschatologischen. Letzterer gründet auf dem „noch nicht“ Erreichthaben unserer letzten Bestimmung. Für unseren Zweck kommt es vor allem auf die ersten beiden Charakteristika an. Was Joest den responsorischen Charakter des Person-Seins bei Luther nennt, scheint dem modernen dialogischen Personalismus nahe zu stehen. Luther erklärt, dass zwischen Gott und Mensch grundsätzlich alles durch Wort und Glaube geschehen müsse. Unter „Wort“ versteht er konkret den Zuspruch (*promissio*) Gottes und unter „Glaube“ das Sichverlassen auf diesen Zuspruch. Zuspruch und Glaube stehen in Wechselbeziehung zueinander, denn der Zuspruch braucht die Ratifikation durch den Glauben, um seinen Sinn zu erfüllen. Zuspruch und Glaube scheinen sich also zueinander wie Wort (*verbum*) und Antwort (*responsio*) zu verhalten und das Gott-Mensch-Verhältnis als ein Gegenüber von Personen zu konstituieren. Laut Joest handelt es sich hier aber um einen bloßen Anschein. Luther verstehe die Beziehung des Menschen zu Gott nämlich zentral als Passivität des Menschen (*passio*; Erleiden) im Sinne eines Ergriffenwerdens (lat. *rapi*) und Bewegtwerdens (*moveri*) durch Gott, für das die nächstliegenden Analogien in der Natur oder im Gebrauch von Werkzeugen liegen. Dieses Verständnis des Person-Seins bezeichnet Joest als exzentrisch: Der Menschen trägt sein Wesen (*substantia*) nicht in sich, sondern es kommt ihm von Gott her zu. Eine seinshafte Selbständigkeit neben Gott hat der Mensch nicht. Joest spricht mit einem grammatischen Begriff vom „enklitischen“ Wesen des Menschen: Der Mensch lehnt sich wie ein unbetontes Wort an Gottes vorhergehendes betontes Wort an. Der Mensch ist nicht der Urheber seiner Taten. Was er ist oder tut, ist eigentlich ein Sein oder Tun Gottes in ihm.

Mit dem neuzeitlichen Verständnis von Personalität hat das wenig bis nichts zu tun. Gott in seiner All- und Alleinwirksamkeit

(Joest spricht von „Alleinmacht“ Gottes)⁵⁹ ist für Luther das den Menschen überall bestimmende Sein: Gott ist das eigentliche Subjekt des menschlichen Verhaltens. Für eine Subjekthaftigkeit des Menschen gibt es in Anbetracht der seinshaften Übermacht Gottes keinen Raum. Wird sie dennoch behauptet, ist das für Luther die eigentliche Sünde. Auch die Korrelation von Wort und Glaube, die man durchaus personalistisch interpretieren könnte, wird von Luther laut Joest vor dem Hintergrund der Unselbständigkeit der menschlichen Person entfaltet: Die Selbstbeurteilung, die Selbsterfahrung und das Selbstgestalten des Menschen werden im Glauben „stillgelegt“,⁶⁰ und die seinshafte Abhängigkeit von Gott wird akzeptiert. Ein solches Mitgerissenwerden von Gott, in dem der Mensch rein passiv ist, gehört aber mehr in die Mystik als in eine Glaubentheologie. Dass durch die Alleinwirksamkeit Gottes das Person-Sein des Menschen nicht ausgelöscht werde, hat Joest zwar behauptet, aber nicht überzeugend dargelegt. Von einem responsorischen Charakter des Person-Seins kann bei Luther jedenfalls keine Rede sein, denn die menschliche „Antwort“ ist für ihn ja ein passives Ergriffenwerden durch Gott. Eine Antwort aber, die durch die Anrede nicht nur ermöglicht, sondern auch bewirkt wird, ist gar keine Antwort.

7. Rückblick und Abschluss

Die Anfänge im Gebrauch des Begriffs „Personalismus“ zeigen bereits die Zusammengehörigkeit von Gottesvorstellung und Menschenbild, die ein Grundelement personalistischen Denkens ist. Feuerbach erkannte, dass mit der Personhaftigkeit Gottes auch die Personhaftigkeit des Menschen steht und fällt, und hat beides geleugnet. Israel und die christliche Kirche glauben dagegen der Offenbarung eines personhaften Gottes und verstehen dementsprechend den Menschen als Person, der zur persönlichen Begegnung mit Gott befähigt und berufen ist. Der frei-

⁵⁹ Ebd., 301 f.

⁶⁰ Ebd., 296.

kirchlich-evangelisch geprägte Bostoner Personalismus meint mit Person die unteilbare Einheit des erkennenden und handelnden Selbst. Diese Beschreibung trifft auf die Menschen wie auf Gott zu, formuliert also die Gottähnlichkeit des Menschen. Diese Ähnlichkeit zeigt sich speziell im freien Willen und begründet die Menschenwürde.

Was im Bostoner Personalismus fehlte, hat Buber dem Personverständnis hinzugefügt. Er versteht den Menschen von seinen Relationen her, d.h. von seinem Verhältnis zu einem Du oder zu einem Es her. Der wirkliche Mensch existiert nach Buber aus der Ich-Du-Beziehung. Diese Beziehung ist sprachgestaltig, weil sie sich in Ansprache und Antwort vollzieht. In ihr besteht Gegenseitigkeit und ereignet sich Freiheit – gerade auch in der Beziehung zwischen Gott, dem ewigen Du, und dem Menschen. Ich-Du-Beziehungen haben laut Buber allerdings keine Kontinuität, sondern sind Augenblicksereignisse. Man kann sie zudem nicht nur mit Menschen, sondern auch mit Naturwesen und Ideen haben. Personalität hat demnach nicht nur der Mensch, und auch der Mensch hat sie nur in besonderen Momenten. Darin liegt eine Grenze der Anthropologie Bubers.

Diese Grenze wurde von Brunner überwunden. Brunners Hinwendung zum Menschen auf Grundlage der Wort-Gottes-Theologie erwuchs aus dem Nachdenken über die Verkündigungsaufgabe der Kirche. Die Verkündigung des Wortes Gottes kann und muss an die Personalität des Menschen anknüpfen, weil die Personalität eine bleibende Gottbezogenheit des Menschen darstellt. Diese Gottbezogenheit ist nach Brunner ein dialogisches Geschehen, denn sie besteht im Anruf Gottes und der Antwort des Menschen bzw. in der personalen Korrespondenz von Wort und Glaube. Von diesem dialogischen Geschehen zwischen Gott und Mensch her entwirft Brunner schließlich eine durchgehend personalistisch gedachte Theologie. In ihr kommt auch das relative Recht des Ich-Es-Verhältnisses zur Geltung: Gottes Wort ist nicht nur persönliche Anrede, sondern auch Lehre, und der Glaube ist nicht nur personhafte Antwort in Gestalt des Gebets, sondern auch ein Fürwahrhalten von Aussagen. Eine der besonderen Stärken von Brunners personalistischer Theologie besteht deshalb darin, dass sie den Glauben, der geglaubt

wird (*fides quae creditur*), mit dem Glauben, durch den geglaubt wird (*fides qua creditur*), zusammenhält, den Glauben als Lehrgehalt (Credo) und als Akt und Entscheidung (*credo*) also gleichzeitig zur Geltung bringt.

Zeitgleich mit Brunner, aber offenbar unabhängig von ihm entwickelte Guardini eine personalistische Anthropologie. Für ihn ist der Mensch „Person“, weil er der Welt als „Ich“ gegenübertritt. Ein Ich kann der Mensch aber nur sein, weil er auf ein „Du“ bezogen ist. Diese Bedingtheit der Person durch andere Personen gilt vor allem im Blick auf Gott als der absoluten und unendlichen Person. Wenn der Mensch dem Anruf Gottes mit Gehorsam antwortet, kommt es zu einer Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch. Guardini verweigert sich mit seinem Personbegriff zurecht auch der Alternative von Substanz und Relation. Die Ich-Du-Relation setzt das Ich als selbständiges Sein, mithin als Substanz voraus. Zur Selbständigkeit, Unvertretbarkeit und Einmaligkeit, die das Wesen des Ichs ausmachen, gehört nach Guardini auch seine Selbstzwecklichkeit, also die Menschenwürde.

Den Weg unserer Untersuchung beendeten wir mit einem kurzen Blick auf die evangelische Theologie in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. Der Personalismus fand in ihr keine neuen Vertreter. In der Sache verengte sich die Forschung auf die Frage, ob Luther personalistisch dachte. Joest hat sie bejaht – allerdings in einem sehr speziellen Sinn, der eigentlich ein Nein ist. Nach Joest versteht Luther das Personsein des Menschen responsorisch, weil das Gott-Mensch-Verhältnis für Luther durchgehend von der Wechselbeziehung von Verheißung und Glaube bestimmt ist. Dennoch stehen sich Gott und Mensch nicht im Sinne eines Ich und Du gegenüber, weil der Mensch laut Luther keine seinshafte Selbständigkeit neben Gott hat. Durch die Behauptung der Alleinwirksamkeit Gottes wird, auch wenn Joest es nicht gelten lassen will, die Personalität des Menschen ausgelöscht. Als Vertreter eines personalistischen Denkens kann Luther also nicht gelten.

Auch die oft an die Debatte um den Unterschied zwischen Luther und der scholastischen Anthropologie anknüpfende Entgegensetzung von Substanzontologie und Relationsontologie ist

nicht weiterführend. Sie leidet u. a. an einer mangelnden Unterscheidung von Person und Relation. Guardini hat diesen Unterschied beachtet. Wenn er die Person als ein Wesen bezeichnet, das in sich selbst steht, dann bezeichnet er sie damit fachphilosophisch gesprochen als Substanz (von lat. *substantia*, dt. Bestand, Wesen). Eine Substanz ist dadurch gekennzeichnet, dass sie weder ein Zustand von etwas anderem noch dessen Eigenschaft ist; sie existiert vielmehr „an sich“ (*per se*) und nicht „in einem anderen“ (*in alio*). Personalität ist also keine Eigenschaft des Menschen, sondern macht sein Wesen aus. Guardini hat mit Recht auch darauf hingewiesen, dass die Ich-Du-Beziehung die Bedingung des Personseins ist. Begründet wird das Personsein (Sein im Sinne der Substanz) durch den Dialog, d. h. durch den Anruf Gottes, durch den der Mensch zur Antwort aufgerufen und ermächtigt wird. Im Begriff der Person verbinden sich also Substanz und Relation; die Person hat ihren Selbststand als „Gegenüberstand“.⁶¹ Mit Guardini können wir sagen, „daß die Person in der Form des Dialogs, auf die andere Person hingebunden besteht. Sie ist von Wesen [d. h. von ihrer Substanz her; Einfügung USw] bestimmt, Ich eines Du zu werden.“⁶²

Einen Gedanken Guardinis aufnehmend können wir sagen: Die Hinordnung des Ichs auf ein Du kommt zu ihrem letzten Ziel in der Liebe, denn Liebe ist der tiefste Sinn und die tiefste Erfüllung einer Ich-Du-Beziehung. Dabei muss beachtet werden: Liebe innerhalb einer Ich-Du-Beziehung meint immer Gemeinschaft zweier voneinander unterschiedener Wesen; sie meint nie Einheit oder Verschmelzung, in der die Selbständigkeit der Liebenden aufgehoben wäre. Die Bestimmung des Menschen liegt also in der als personale Gemeinschaft verstandenen Liebe – der Liebe zu Gott und zum Mitmenschen.

Die aus Augustins Trinitätslehre abgeleitete Vorstellung, Person sei nichts anderes als Relation (*persona est relatio*)⁶³, führt in der Anthropologie also nicht weiter. Innergöttliche Relationen

⁶¹ Diese treffende Formulierung stammt von Bernhard Rosenmöller und wird zitiert bei B. Langemeyer, Personalismus (s. Anm. 26), 251.

⁶² Welt und Person (s. Anm. 42), 143.

⁶³ Diese Formulierung kommt so bei Augustinus allerdings gar nicht vor.

sind etwas anderes als die Relationen Gottes oder des Menschen nach außen. Gewiss gehört die Relationalität, also die Bezüglichkeit oder besser die Beziehungshaftigkeit, zu Begriff und Wesen des Menschen als Person. Aber die Person ist in diesen Beziehungen das Relat, nicht die Relation, oder anders gesagt der Beziehungspartner und nicht der Beziehungsvorgang. Man hat die Person also nicht als Vorgang zu begreifen, sondern als selbständiges Wesen, das in Beziehungen existiert, gewissermaßen als Knotenpunkt im Netz der Beziehungen. Was eine Person ihrem Wesen nach ausmacht, ist das, was sie beziehungsbedürftig und beziehungsfähig macht, nämlich ihre Eigenständigkeit, die sie ein echtes Gegenüber sein lässt, ihre Vernunft (im Sinne von Vernehmenkönnen einer Anrede und Antwortenmüssen) und ihr Wollen, das sich frei bildet und Gemeinschaft herstellt. Insofern heißt Person zu sein, in einem Dialog zu stehen – wirklich zu stehen im Sinne des Bestandhabens, aber eben als Partner in einem Dialog, also in Beziehung. Eine Beziehung ist rein logisch ohne Beziehungspartner nicht zu denken, wie auch ein Partner ohne Beziehung kein Partner wäre. Zwischen einer Relation und ihren Relaten gibt es also weder eine zeitliche noch eine seismäßige Reihenfolge, sie existieren beide gleichursprünglich.⁶⁴

Eine Theologie, die konsequent von der personhaften Beziehung zwischen Gott und Mensch her denkt, gibt es zurzeit jedenfalls im evangelischen Bereich nicht. Evangelische Theologen beteiligen sich an multidisziplinären Forschungsprojekten zum Personbegriff und -verständnis, in denen theologische und philosophische, historische, juristische, ethnologische und neurowissenschaftliche Zugänge zum Thema ins Gespräch miteinander kommen sollen.⁶⁵ Die Vielzahl der Zugänge, Konzeptionen und Personen ergibt aber noch kein Gesamtbild und vermittelt

⁶⁴ Vgl. *W. Härle*, Wie kam die relationale Erkenntnistheorie und Ontologie in die Welt?, in: *W. Bühner/R. J. Meyer* zu Hörst-Bühner (Hrsg.), *Relationale Erkenntnishorizonte in Exegese und systematischer Theologie*, Leipzig 2018, 15–32, speziell 29.

⁶⁵ Siehe *S. Beyerle* (Hrsg.), *Die Erfindung des Menschen. Person und Persönlichkeit in ihren lebensweltlichen Kontexten* (Theologie – Kultur – Hermeneutik 21), Leipzig 2016; *M. Welker* (Hrsg.), *The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach*, Grand Rapids 2014.

kein Orientierungswissen. Das ist bei den katholisch geprägten Philosophen anders, die gegenwärtig zum Thema Person arbeiten.⁶⁶ Der Kontext, in dem das geschieht, ist durch die philosophische Infragestellung der Personalität jedes menschlichen Wesens entstanden. Wenn man Personalität als Eigenschaft und nicht als Wesen des Menschen auffasst, kann man bestimmten Menschen, denen diese Eigenschaft zu Beginn oder am Ende des Lebens zu fehlen scheint, die Menschenrechte absprechen. Indem die katholische Philosophie hier für die unbedingte (Person-)Würde jedes Menschen eintritt, hält sie ein wesentliches Anliegen des Personalismus lebendig. Mit Guardini gesprochen: Der Mensch ist mit seinem Dasein Antwort auf den Anruf des Schöpfers, ob er oder andere es wollen oder nicht. Die Menschenwürde stammt also daher, dass Gott den Menschen als Person gesetzt hat.⁶⁷ Die Erschaffung des Menschen (jedes Menschen!) durch Gott ist zugleich die Setzung seiner Personalität, also des Menschen Eigenständigkeit, Vernunft und Freiheit. Die menschliche Personalität ist, wenn sie so verstanden wird, auch jenen Menschen wahrnehmbar, die an Gott zweifeln oder ihn leugnen. Darum ist die Menschenwürde zu wahren ein Gebot nicht nur des Glaubens, sondern auch der Vernunft.

⁶⁶ Vgl. *R. E. Bexten*, Was ist menschliches Personsein? Der Mensch im Spannungsfeld von Personvergessenheit und unverlierbarer ontologischer Würde, Rheda-Wiedenbrück 2017; *H. Thomas/J. Hattler* (Hrsg.), Personen. Zum Miteinander einmaliger Freiheitswesen, Heusenstamm 2012; *V. Berning*, Die Idee der Person in der Philosophie. Ihre Bedeutung für die geschöpfliche Vernunft und die Urgrunderkenntnis von Mensch, Welt und Gott. Philosophische Grundlegung einer personalen Anthropologie, Paderborn u. a. 2007; *R. Spaemann*, Personen. Versuche über den Unterschied von „etwas“ und „jemand“, Stuttgart 1996, ³2006.

⁶⁷ Welt und Person (s. Anm. 42) 145.