

F Das Christus-Kerygma und die Problematik einer metaphysischen Christologie

1. Philosophische Begriffe und ihre theologische Verwendung

An früherer Stelle hat sich gezeigt: Daß die Christus-Botschaft »den Griechen eine Torheit« bedeuten mußte, lag nicht daran, daß sie von einem sterbenden Gottessohn sprach. (Das in Athen stehende Osiris-Heiligtum beweist, daß ein solcher Gedanke »den Griechen« nicht ferne lag.) Es lag daran, daß diese Botschaft, als »eschatologische Zeitansage«, den Tod Jesu als Gericht über »diese Welt«, seine Auferweckung als den Beginn der »neuen Welt« ansagen wollte. Diese Behauptung von der universalen Bedeutung eines partikulären Ereignisses inmitten der Zeit war es, die die »Katangelía« des Paulus »den Griechen« indiskutabel erscheinen ließ (s. o. S. 236 ff.). Dennoch ist in nachapostolischer Zeit eine Christologie entstanden, die von philosophischen Begriffen Gebrauch machte, vor allem von den Begriffen der »Natur« und der »Person«. In der Person Jesu sind zwei »Naturen«, die göttliche und die menschliche, »hypostatisch« vereint; dies wiederum machte es nötig, die »Natur« Gottes so zu denken, daß sie, bei unverminderter Einheit, in drei Personen »subsistiere«.

Im Unterschied von den bisher vorgetragenen Überlegungen zur philosophischen Einübung in die Christologie wird damit dasjenige Themenfeld philosophischen Nachdenkens betreten, auf das sich traditionell die Erwartung der Theologen konzentriert hat: Die Philosophie hat vor allem den Bedeutungsgehalt der Begriffe »Natur« und »Person« zu klären und zugleich deutlich zu machen, in welchem Sinne diese Begriffe im Rahmen einer metaphysischen Christologie verwendet werden können. Eine nähere Betrachtung wird freilich zeigen, daß dabei zunächst vor allem die Schwierigkeiten einer solchen theologischen Verwendung philosophischer Begriffe hervortreten. Und bei der Beschreibung dieser Schwierigkeiten, aber auch bei der Auffindung von Möglichkeiten, sie aufzulösen,

wird die philosophische Einübung in die Christologie auch auf diesem ihrem traditionellen Felde von den Ergebnissen Gebrauch machen können, zu denen sie auf den weniger traditionellen Wegen gelangt ist, die in den vorausliegenden Abschnitten dieser Untersuchung nachgezeichnet worden sind.

a) *Zur Methode*

An dieser Stelle seien zunächst, im Vorblick auf die kommenden Ausführungen, einige methodische Bemerkungen über die Funktion von Begriffen, über die Möglichkeit ihrer Übertragung aus einem Kontext in den anderen und über die Möglichkeit ihrer Weiterentwicklung gestattet.

Im Rahmen einer transzendentalen Theorie werden Begriffe als die unentbehrlichen Mittel verstanden, um von der Subjektivität des Erlebens zur objektiv gültigen Erfahrung überzugehen. Darum ist, wie schon Kant bemerkt hat, »Erfahrung eine Erkenntnisart, die Verstand erfordert«¹. Wird darüber hinaus die Erfahrung, wie dies in der hier vorgelegten Untersuchung geschieht, als ein Dialog mit dem Wirklichen verstanden, dann ist es immer die Begegnung mit dem Wirklichen, die »uns zu denken gibt«, d. h. uns zur Entwicklung derjenigen Weisen des Anschauens und Denkens herausfordert, durch die wir ihren Anspruch zu beantworten versuchen. Und Begriffe sind die unentbehrlichen Mittel, um von der bloßen Betroffenheit durch die Inhalte unseres Erlebens zu einer ersten Stufe der Antwort überzugehen: zu Fragen, die wir an das Wirkliche richten, um von ihm Antworten zu erhalten.

Schon derartige Fragen werden nicht willkürlich ausgedacht, sondern sind eine Antwort auf den Anspruch, mit dem das Wirkliche uns begegnet, sofern dieser Anspruch sich nicht im schlichten Hinsehen angemessen erfassen läßt, sondern eine Deutung verlangt. Fragen benennen Alternativen dieser Deutung, die in der Begegnung mit dem Wirklichen aufbrechen. Und Begriffe sind Anleitungen, solche Fragen zu stellen. Nicht zufällig hat Aristoteles die Grundbegriffe seiner Philosophie, die Kategorien, als Frageworte formuliert: »Was? Wann? Wo? Wie? Warum?« usw. Darum sind Theorien, in denen Begriffe verwendet werden, zunächst auf die Fragen zurückzubeziehen, die durch sie gestellt und beantwortet werden sollen.

¹ Kant, KdV B XVII.

Das gilt, wie sich zeigen wird, auch für die Begriffe »Natur« und »Person« und für die Theorien, die mit Hilfe solcher Begriffe formuliert werden. Und im speziell theologischen Zusammenhang sind sie Anweisungen, die Frage zu formulieren, die in der Begegnung mit Jesus aufgebrochen sind, und zwar sowohl für dessen Jünger als auch für solche, die nicht zum Jüngerkreise gehörten: Die Frage »Wer ist dieser?«.

Solche Begriffe können unter bestimmten Voraussetzungen von einem Theorie-Kontext in einen anderen übertragen werden: nämlich dann, wenn auch in einem zunächst fremden Theorie-Kontext Fragen gestellt und beantwortet werden, in denen der Rezipient seine eigenen Fragen zwar nicht hinsichtlich ihres besonderen Inhalts, aber hinsichtlich ihrer Form wiedererkennt. Dann kann er erproben, ob sie ihm dazu helfen, auch seine eigenen Erlebnisse (um eine von Kant bevorzugte Metapher zu gebrauchen) so zu »buchstabieren«, daß er sie »als Erfahrung lesen« kann. Das gilt, wie sich zeigen wird, auch für die theologische Rezeption der ursprünglich philosophischen Begriffe »Natur« und »Person«. Sie dienen im philosophischen Kontext dazu, die Frage »Was ist dieses?« so zu stellen, daß sie in der Begegnung mit dem Wirklichen beantwortet werden können. Diese Frage (Die »Was-ist-das-Frage«) ist eine der Grundfragen der Philosophie. Und der Glaubende kann an dieser Frage eine gewisse formale Verwandtschaft zu seiner Frage »Wer ist dieser?« erkennen; daher kann er versuchen, die Begriffe, die der »Was-ist-das-Frage« den Weg zur Beantwortung weisen, sich so anzueignen, daß sie auch ihm helfen, sein subjektives Erleben in Erfahrung zu verwandeln. Doch wird schon an dieser Stelle deutlich: Die philosophische Frage »Was ist dieses?« und die Frage derer, die Jesus begegnet sind »Wer ist dieser?« sind nur in gewissen Hinsichten strukturverwandt. Daraus ergibt sich die für Philosophen wie für Theologen gleichermaßen wichtige Methodenfrage: Können Begriffe, die der »Was-Frage« die Richtung weisen, (z. B. der Begriff »Natur«) auch für die Beantwortung der »Wer-Frage« eine Hilfe sein? Und wenn der Begriff der »Person« zweifellos dazu bestimmt ist, die »Wer-Frage« zu stellen und zu beantworten, kann dann die Beziehung des Personbegriffs auf den Begriff der Natur so gedacht werden, daß dabei nicht auch der Personbegriff unter die Herrschaft der »Was-Frage« gerät?

Aber weder Fragestellungen noch Begriffe, die notwendig sind, um die subjektive Betroffenheit durch das Erlebnis in solche Fragen zu verwandeln, sind feststehende Größen. Sie sind Phasen im Dialog

mit dem Wirklichen. Ob und in welchem Maße Fragen »richtig« gestellt sind oder »an der Sache vorbeigehen«, ob und in welchem Maße Begriffe dazu dienlich sind, die »richtigen« Fragen zu formulieren und »themengerechte« Antworten zu finden, muß sich jeweils im weiteren Verlauf dieses Dialogs mit dem Wirklichen erst herausstellen. Denn bei dem Versuch, durch Fragen und durch die sie leitenden Begriffe dem Anspruch des Wirklichen auf der Spur zu bleiben, zeigt sich immer wieder, daß dieser Anspruch uns nötigt, unsere Fragen neu zu formulieren und zu diesem Zwecke unsere Begriffe zu verändern. Begriffe haben ihre Geschichte, nicht weil einzelne Menschen oder Gruppen sie willkürlich in einem veränderten Sinne gebrauchen, sondern weil der »je größere Anspruch des Wirklichen« sich als vorantreibendes Moment in dieser Geschichte erweist. Ein Beispiel dafür ist die Veränderung des Begriffs der Kausalität, ohne den keine wissenschaftliche Erkenntnis möglich ist und der sich doch, unter dem vorantreibenden Anspruch des Wirklichen, im Verlauf der Wissenschaftsgeschichte verändert hat. Gleiches gilt aber auch, wie sich zeigen wird, auch für die Begriffe »Natur« und »Person«. Ihre Weiterentwicklung ist in entscheidenden Hinsichten nicht die Folge willkürlicher Neu-Definitionen gewesen, sondern ergibt sich aus dem dialogischen Wechselverhältnis, in welchem solche Begriffe es möglich machen, den Anspruch des Wirklichen zu vernehmen, und der weitertreibende, »je größeren« Anspruch des Wirklichen immer wieder eine Veränderung dieser Begriffe erfordert.

An dieser Geschichte der Fragestellungen und Begriffe hat der Dialog zwischen Menschen, die diese Fragen stellen und die ihnen entsprechenden Begriffe gebrauchen, einen wesentlichen Anteil. An früherer Stelle wurde gesagt: Das »Verbum Oris«, das von einem Menschen an den anderen gerichtet wird, teilt dem Hörer nicht nur die Bewußtseinszustände des Sprechers mit, sondern spricht zu ihm über eine Sache; aber es gewinnt diesen Sachbezug nur daraus, daß schon das »Verbum Mentis«, das Anschauen und Denken des Einzelnen, dialogischen Charakter hat und die Antwort enthält, die dieser Einzelne auf den Anspruch der Sache gegeben hat. Das Verbum Oris gibt diesen Anspruch der Sache an den Hörer weiter und fordert auch ihn zu seiner Antwort heraus, die nun freilich seine eigene Antwort ist und deswegen auch den ersten Sprecher überraschen kann. Der Dialog zwischen verschiedenen Subjekten, die auf solche Weise über die gleiche Sache sprechen, ist einer der ausgezeichneten Orte, an denen der Anspruch der Sache sich als »je größer« erweist und so

beide, Sprecher wie Hörer, zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens nötig und damit zu neuen Weisen des Erfahrens befähigt. Der so geführte Dialog wird, statt bloße »Übertragung von Informationen« zu sein, für den Hörer und rückwirkend auch für den ersten Sprecher zu einem Teil jener »Formatio Mentis«, kraft derer beide fähig werden, ihre subjektiven Erlebnisse in Erfahrungen zu transformieren und, im weiterschreitenden Dialog mit der Wirklichkeit, neue Erfahrungen zu machen (s. Band I, 1. Teilerg. S. 270 ff.).

Das gilt auch für Fragestellungen und Begriffe. Auch sie – und nicht erst die mit ihrer Hilfe erreichten Problem-Lösungen – sind schon Antworten, die auf den Anspruch des Wirklichen gegeben worden sind. Werden solche Fragestellungen und Begriffe im sprachlichen Ausdruck an Hörer weitergegeben, dann geben sie auch an diese einen Anspruch des Wirklichen weiter, den die Hörer im eigenen Fragen und Begreifen neu zu beantworten haben. Auch solches Fragen und Begreifen will immer neu gelernt sein. Und der Dialog unter verschiedenen Subjekten ist für beide Beteiligten eine »Schule der Erfahrung«, die sich schon als »Schule des Fragens« wirksam erweist. Die Geschichte der Begriffe, die durch den vorantreibenden Anspruch des Wirklichen in Gang gehalten wird, ist in wichtiger Hinsicht der Niederschlag jener »Schule des Fragens«, die alle, die an einem solchen Dialog beteiligt sind, im Wechselverhältnis untereinander durchlaufen haben. Im Folgenden wird sich zeigen, daß dies auch für die Geschichte der Begriffe »Natur« und »Person« gilt, sofern diese in der Begegnung zwischen Philosophen und Glaubenden eine Weiterentwicklung erfahren haben.

Diesen Hinweisen ist ein weiterer hinzuzufügen, der für das Verständnis des Wechselverhältnisses zwischen philosophischen und theologischen Fragestellungen und Begriffen bedeutsam sein kann: Wenn ein Sprecher an den Antworten und Gegenfragen, die der Hörer an ihn richtet, die *Forma Mentis* des Hörers abliest und sich bemüht, sich die Weisen des Fragens und Begreifens zueigen zu machen, die dieser *Forma Mentis* entsprechen, dann ist dies nicht nur ein didaktischer Kunstgriff; es geht nicht nur darum sich der Anschauungs- und Denkform des Hörers »anzupassen« und ihm auf diese Weise verständlich zu machen, wovon die Rede ist. Es handelt sich vielmehr zugleich um einen Lernprozeß des Sprechers, der ihn befähigt, auch seinerseits den Anspruch der Sache, den er weitergeben will, neu zu begreifen und angemessenere Weisen des eigenen Fragens zu entwickeln. Dabei kann sich zeigen, daß dieser Anspruch

der Sache den Sprecher, der auf die Antwort des Hörers achtet, dazu nötigt, auch seinerseits die Anschauungs- und Denkformen, die der Hörer ihm bezeugt, nicht unverändert zu übernehmen, sondern weiterzuentwickeln, weil sie ihm nur so dazu verhelfen können, seine eigenen Fragen themengerecht zu stellen und zu beantworten. Die Antwort des Hörers wird für den Sprecher nur in kritischer Aneignung bedeutsam. Wenn er nun dem Hörer diese von ihm vollzogene Weiterentwicklung der Begriffe mitteilt, die er seiner Rückäußerung verdankt, dann nötigt er diesen Hörer nicht, seine eigenen bisher bewährten Fragestellungen und Begriffe ihres Inhalts zu berauben und die ihm geläufig gewordene Weise des Anschauens und Denkens nur als leere Form zu benutzen, die er mit neuen Inhalten füllt. Vielmehr zeigt der Sprecher dem Hörer Möglichkeiten auf, in seinen eigenen Fragestellungen und Begriffen jenen weitertreibenden Anspruch des Wirklichen zu beantworten, der auch ihn, den Hörer, dazu befähigt, auf diesen Anspruch die angemessenere Antwort zu geben. Es ist eine Bewährungsprobe des Dialogs, der unter Menschen geführt wird, inwieweit es gelingt, dem Hörer wie dem Sprecher den Anspruch des Wirklichen als einen solchen vorantreibenden Anspruch vernehmbar zu machen, der sich als wirksames Moment in der Geschichte ihrer Fragestellungen und Begriffe zur Geltung bringt.

Es wird zu zeigen sein, daß dies auch für die Geschichte der Begriffe »Natur« und »Person« gilt, zu deren Weiterentwicklung die Begegnung von Philosophie und Theologie wesentlich beigetragen hat. Der Dialog zwischen Philosophie und Theologie um das rechte Verständnis dieser Begriffe ist ein ausgezeichnetes Beispiel für jene »Schule der Erfahrung«, die Sprecher und Hörer im Dialog miteinander durchlaufen und der jeden von ihnen dazu befähigt, ihre je eigene Aufgabe auf neue Weise zu erfassen und zu erfüllen.

b) *Erste Schritte einer Anwendung auf die Begriffe der »metaphysischen Christologie«*

Die Eigenart einer »metaphysischen Christologie« und, in ihrer Konsequenz, einer »metaphysischen Trinitätslehre« ist nur verständlich, wenn sie als Explikation der Christus-Verkündigung begriffen wird. Beide theologischen Traktate beantworten gemeinsam die Frage: Wie muß das *Sein* des Christus verstanden werden, wenn sein *Wirken* begreiflich werden soll? Ein Beispiel für diese Rückfrage vom Wirken

Jesu nach seinem Sein bietet die Frage: »Wer ist dieser, daß ihm sogar der Sturm und die Wellen gehorchen?«². Um die Eigenart einer solchen Frage deutlich werden zu lassen, mag folgender Hinweis hilfreich sein: Die Bibel enthält keinen Bericht, aus dem hervorginge, daß eine solche Frage mit Bezug auf einen der Propheten gestellt worden wäre. Wohl aber wurde sie von den Vertretern der jüdischen Behörde an Johannes den Täufer gerichtet: »Wer bist du?«³. Und Jesus selbst stellte die entsprechende Frage seinen Jüngern: »Ihr aber, für wen haltet ihr mich?«⁴. Beide aber, der Täufer und der Christus, waren mit der Botschaft vom »nahe herbeigekommenen Gottesreich« aufgetreten. Es scheint also, daß der Anspruch, zu einer derartigen »eschatologischen Zeitansage« bevollmächtigt zu sein, die Frage »Wer bist du?« unabweislich gemacht hat. Das aber bedeutet zugleich: Die Antwort auf die Frage nach dem »Sein« des Täufers bzw. des Christus muß sich darin bewähren, daß sie zugleich den Grund seiner besonderen Vollmacht erkennbar macht.

Nun hat die Frage »Wer bist du?« eine zweifache Bedeutung. Sie zielt zunächst auf die Unverwechselbarkeit eines Individuums, von dem der Fragesteller schon Kenntnis hat, von dem aber zweifelhaft ist, ob es mit dem, dem diese Frage gilt, identisch sei. So wissen die Vertreter der jüdischen Behörde schon, wen sie meinen, wenn sie von »dem Christus«, von Elia oder »dem Propheten« sprechen; die Frage ist, ob Johannes mit einem von ihnen identisch sei. In vergleichbarem Sinne konnten die Jünger, die Jesus aus seinem Wirken in Galiläa und Judäa kannten, im Zweifel sein, ob der Auferstandene, der ihnen begegnete, mit dem Gekreuzigten identisch sei. Die Aussage Jesu »Habt keine Angst, ich bin es«⁵ bestätigt gerade diese Identität.

An späterer Stelle wird davon zu handeln sein, daß der Begriff der »Person« die Funktion hat, derartige Akte der Identifikation möglich zu machen. Er leitet dazu an, in einer Vielfalt von Weisen des Verhaltens, die beobachtet werden können, die Identität dessen zu erkennen, der sich auf solche Weise verhält, indem in jeder dieser Verhaltensweisen die »unverwechselbare Handschrift« des gleichen Handelnden (oder Leidenden) ihren Ausdruck findet. Diese Aufgabe

² Mk. 4,41 und Parallelen.

³ Joh 1,19–23.

⁴ Mt 16,15.

⁵ Mt. 14,27 und Parallelen.

war auch denen gestellt, die dem Auferstandenen begegnet sind. So haben die Jünger in Emmaus den Herrn am Brotbrechen erkannt und erst dadurch erfaßt, wer mit ihnen zuvor auf dem Wege gewesen war und ihnen »die Schriften erschloß«. Wenn nun der Begriff der »Person« dazu entwickelt worden ist, zu solchen Akten des Identifizierens anzuleiten, dann ergibt sich daraus die Frage, ob dieser philosophische Begriff auch den Glaubenden zur Erfüllung ihrer Aufgabe dienen kann.

Die Frage »Wer bist du?« kann aber auch die Bedeutung haben, in der Vielfalt der Verhaltensformen eine einheitliche Quelle der Kraft erkennen zu wollen. Sie fragt dann nicht nach dem Individuum und seiner Identität, sondern nach der Eigenart seines Seins, aus der die Eigenart seines Wirkens verständlich werden soll. Die so verstandene Frage ist hermeneutischer Natur; eine Vielfalt von beobachteten Weisen des Tuns und Leidens (darunter z.B. die Stillung des Sturms auf dem See) soll aus einer einheitlichen Kraftquelle verständlich gemacht werden, die im Sein des Handelnden ihren Ursprung hat (Wer *ist* dieser, daß er so *wirken* kann?). Stellt man die so verstandene Frage nach dem »Sein« als »Quelle der Wirkfähigkeit« mit Bezug auf Christus, wie er in den Evangelien bezeugt wird, dann wird man sie in folgender Weise präzisieren müssen: Da das entscheidende Wirken Jesu, auf das seine Wunder nur hinweisen, durch seinen Tod und seine Auferstehung geschehen ist, lautet die leitende Frage: Wie muß das Sein Jesu verstanden werden, wenn einsichtig werden soll, daß sein Leiden und Auferstehen den Sieg über die alte Welt und den Beginn der neuen bewirkt habe. (Denn auch die Verkündigung des Wortes kann nur wirksam zusagen, was in Jesu Tod und Auferweckung schon gewirkt ist.) Daran aber schließt sich die Frage an: Wie muß das Sein des Gekreuzigten und Auferweckten begriffen werden, wenn verständlich werden soll, daß eine »Symmorphía« mit ihm möglich sei, die auch der Bedrängnis der Juden und Christen den Charakter einer »Teilhabe« an diesem Sieg und an dem dadurch gestifteten Neubeginn verleiht?

Es gibt, vor allem im Johannes-Evangelium, Selbstaussagen Jesu, die der Erfüllung dieser hermeneutischen Aufgabe dienen. Während die Aussage »Ich bin es« (»Ego eimí« ohne Prädikat) die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten zum Ausdruck bringt, sind Aussagen von der Art »Ich bin die Auferstehung und das Leben« (»Ego eimí« mit prädikativer Erweiterung) dazu bestimmt, das Wirken Jesu – »Wer an mich glaubt, der lebt, auch wenn er

stirbt« – auf eine Wirkkraft zurückzuführen, die sich aus dem Sein Jesu ergibt – »Ich bin das Leben«⁶.

Es wird sogleich davon zu handeln sein, daß der philosophische Begriff der »Natur« die Funktion hat, die soeben beschriebene hermeneutische Aufgabe zu erfüllen. Er leitet dazu an, in der Vielfalt der Weisen des Handelns und Leidens, die an einem Subjekt beobachtet werden können, die einheitliche Eigenart der Potentialität zu erfassen, die sich in all diesen Verhaltensweisen ausdrückt. Und da, wie die soeben erwähnten Beispiele belegen, diese Aufgabe auch den Glaubenden gestellt ist und sie zu der Frage veranlaßt: »Wer ist dieser?«, wird zu prüfen sein, ob der philosophische Begriff der »Natur« auch ihnen dazu dienen kann, ihre Aufgabe zu erfüllen. Bezogen auf das Leiden und die Auferweckung Jesu würde dies bedeuten: Der Begriff der »Natur« leitet dazu an, nach der gleichen Quelle der Kraft zu fragen, die der Kreuzes-Niedrigkeit Jesu den Charakter des »Sieges über den Fürsten dieser Welt« verleiht und seine Auferwekungs-Herrlichkeit zum Grund der Hoffnung für »die Vielen« werden läßt.

Um nun zu prüfen, ob die Begriffe »Person« und »Natur« dazu geeignet sind, auch die Glaubenden über das bloße Erstaunen über Jesu Tun und Leiden hinauszuführen und sie zu einer themengerechten Weise des Fragens zu befähigen, ist die zweifache Frage zu stellen: Bleiben diese Begriffe, wenn sie auf Jesus angewandt werden, Interpretamente des konkreten historischen Christus-Ereignisses? Oder geht dabei der Bezug zur Geschichte verloren? Dafür aber gibt es ein eindeutiges Kriterium: Löst eine metaphysische Christologie und Trinitätstheologie den Christus, von dem sie spricht, aus dem Zusammenhang der Ekklesia Israel und ihrer Geschichte heraus? Oder eröffnet sie Möglichkeiten, ihn als den zu beschreiben, der die Krise dieser Geschichte anzeigt und die Wende dieser Krise wirksam ansagt?

2. Das Kriterium theologischen Begriffsgebrauchs: Die Aneignung der Überlieferung Israels

Das Verhältnis der christlichen Verkündigung zur Überlieferung der Ekklesia Israel ist von Paulus auf die Formel gebracht worden, es gehe

⁶ Joh 11,25.

nicht darum, das Gesetz »abzutun«, sondern ihm »seinen Bestand zu geben«⁷. Das schloß die Überzeugung ein, die »Bundesschlüsse« mit den Vätern⁸ und die darin zum Ausdruck kommende Erwählung Israels seien »unwiderruflich«⁹. Deshalb blieben »Gesetz und Propheten« ein für alle Zeiten unentbehrlicher Bestandteil der christlichen Überlieferung. Das aber hat Folgen für die Weise, wie die Christenheit ihre eigene Geschichte erzählt und in deren Lichte ihre jeweilige Gegenwart begreift. Abraham bleibt auch für die Christen der »Vater im Glauben«¹⁰; die »Zehn Gebote« bleiben das Grundgesetz des Bundesvolkes; der christliche Gottesdienst schließt sich mit seinen Hauptfesten Ostern und Pfingsten, an die jüdische Feier des Pessach und des »Wochenfestes« an. Freilich blieb bezeichnenderweise der herbstliche Teilzyklus des jüdischen Jahreskreises mit Neujahrsfest, Versöhnungstag und Laubhüttenfest ohne Entsprechung im christlichen Festkalender: Die Feier des Kreuzestodes Jesu wurde zum »Versöhnungstag« der Christen und die Feier seiner Auferstehung zum »Geburtstag der neuen Schöpfung«.

Ein Schlüsselbegriff für diese Übernahme der israelitisch-jüdischen Überlieferung lautete »Fülle« – »Pléroma«. Dieser Begriff bezeichnete zunächst die schon von Jesus angesagte »Fülle der Zeit«¹¹. Sodann aber bezeichnet dieser Begriff das »Zur-Fülle-Kommen« des göttlichen Heilswirkens an den Vätern und damit zugleich das »Zur-Fülle-Kommen« dessen, was Mose und die Propheten gewirkt und gesagt haben. Der Satz »Es mußte aber die Schrift erfüllt werden« scheint zu den geprägten Formen der apostolischen Predigt gehört zu haben¹². Diese Formulierung verbindet zwei Inhalte miteinander: die Einlösung einer gegebenen Verheißung und das »Zur-Fülle-Kommen« dessen, was an den Vätern gewirkt worden war. Deshalb zielt die Rede von der »Fülle« nicht auf die Behauptung ab, daß den Vätern nur in Wort und Zeichen vorher-bedeutet worden sei, was erst in Christus Realität geworden ist, sondern darauf, daß die vielen realen Heilstaten Gottes an allen Generationen in der Geschichte Israels in Christus in ihre Fülle und deswegen an ihr Ziel gelangt seien. Darum

⁷ Röm 3,31.

⁸ Röm 9,4.

⁹ Röm 11,29.

¹⁰ Gal 3,4.

¹¹ (so der Beginn der Predigt Jesu Mk. 1,15; als Bekenntnisformel der christlichen Gemeinde belegt in Gal 4. 4 und Eph 1,10).

¹² Apg 1,16.

verliert auch für die christliche Gemeinde das, was im Verlauf der Geschichte Israels geschehen und gesagt worden ist, niemals seine Kostbarkeit und Denkwürdigkeit, auch wenn die Abfolge der Heils-taten Gottes einer »Oikonomia« folgte, die auf ein vollendendes Ziel ausgerichtet war, das nach christlicher Überzeugung in Christus erreicht worden ist. (Es ist daher mehr als zweifelhaft, ob es diesem Verständnis von »Erfüllung« gemäß war, wenn Thomas von Aquin das Verhältnis zwischen dem Gottesdienst Israels und dem der Kirche mit den Worten beschrieb. »Vor der Wahrheit muß das Zeichen, vor dem Licht der Schatten weichen, Nacht vertreibt des Tages Strahl« – so in der »Sequenz« des Fronleichnamfestes.)

In ein Verständnis der Geschichte, das durch das Leitwort von der »Fülle« bestimmt wird, zeichnet nun die christliche Botschaft auch das Kommen Jesu ein. So ist, nach der »Antrittspredigt« Jesu in Nazareth, in seiner Ankunft das Wort des Propheten Jesajah »zur Fülle gelangt«, und zwar »heute«¹³. In dieser »Antrittspredigt«, die Lukas programmatisch an den Anfang aller Reden Jesu setzt, hat die Botschaft Jesu den Charakter einer »eschatologischen Zeitansage«: Das »Heute« des Auftretens Jesu ist die Stunde der »Fülle«. Und nach einem im Galaterbrief zitierten Bekenntnis ist die »Fülle der Zeit« die Stunde seiner Ankunft bei den Menschen¹⁴.

Diese eschatologische Zeitansage setzt ein bestimmtes Verständnis der Geschichte voraus; spezieller betrachtet: sie fügt die Ereignisse von Christi Tod und Auferweckung in die Geschichte Israels ein. Denn die durch diese Zeitansage angesagte »Stunde« ist der Zeitpunkt einer Krise in der Geschichte Israels, zu deren Deutung jene Begriffe nicht ausreichen, mit denen die Propheten der Exilszeit den Untergang des *Ersten* Tempels gedeutet haben. Leitend für diese Deutung war der Begriff des »untreuen Volkes« gewesen, das durch seinen Dienst an fremden Göttern das göttliche Gericht provoziert habe; inmitten dieses Gerichtes aber wurde diesem Volk ein »neuer Bund« zugesagt, der niemals mehr gebrochen werde und deshalb die Möglichkeit eines göttlichen Gerichts für alle Zukunft ebenso ausschließe, wie durch den Bund mit Noah die Möglichkeit einer neuen Sintflut für alle Zukunft ausgeschlossen worden ist. Angesichts der gesteigerten Bemühung um Gesetzestreue, die für das Judentum der Makkabäerzeit charakteristisch war, konnten diese Begriffe nicht

¹³ Luk 4.21.

¹⁴ Gal 4.4.

mehr auf überzeugende Weise herangezogen werden, um die neue Krise zu deuten, die sich schon zur Zeit des *Zweiten* Tempels anbahnte und in der Zerstörung dieses Tempels durch die Römer offenkundig wurde. Statt dessen bot sich in dieser Lage die (deutero-)jesajanische Verkündigung vom stellvertretenden Leiden des »Gottesknechtes« an, auf den die Sünden aller Völker gelegt sind und der zugleich, durch dieses sein Leiden, die Heilung aller Völker bewirkt. In diesem »leidenden Gottesknecht« konnte das Volk in immer neuen Phasen seiner Bedrängnis sich selbst wiedererkennen und so auch sein Leiden als Ausdruck seiner Berufung verstehen, Mittler des göttlichen Heilswirkens auch an den Völkern zu sein (vgl. o. S. 205 ff. und 4. Teilergebnis S. 209).

Indem nun die christliche Botschaft »den Christus« als den »leidenden Gottesknecht« begriff, machte sie Jesu Kreuz und Auferweckung als diejenigen Ereignisse verständlich, in denen die gesamte Geschichte Israels zu ihrer »Fülle« gelangte: Es bedurfte, so ist der Sinn dieser Botschaft, dieses einen leidenden Gottesknechts, weil nur er kraft seiner göttlichen Natur auch dem Leiden und dem Sterben den Charakter einer heilswirksamen Tat geben konnte. Und nur durch die Gestaltgemeinschaft mit ihm konnte auch die Bedrängnis, von Juden und Christen gemeinsam durchlitten, Anteil an seinem »Sieg über die Welt« gewinnen und deshalb zum Ursprung einer Hoffnung werden, die »nicht zuschanden werden läßt« – freilich eines Sieges, der für die Selbst- und Welterfahrung der Betroffenen auf schmerzliche Weise verborgen blieb, und damit eines Hoffnungsgrundes, der ein »Hoffen wider alles Hoffen« erforderte und zugleich möglich machte. Erst so konnte deutlich werden, daß auch das vielfache Leiden von Juden und Christen eine Gestalt ihrer Erwählung sein kann, die von seiten Gottes niemals widerrufen wird. Die Zusage an die Väter, daß in allen Bedrängnissen »immer ein Rest sein werde für ein großes Entrinnen«¹⁵, schließt, so verstanden, auch diejenigen ein, für die es in diesem irdischen Leben kein Entrinnen gegeben hat: Auch und gerade sie sind, in der Gemeinschaft mit dem Leiden des Christus, dazu fähig, heilswirksame Mittler des »Segens für alle Sippen des Erdbodens« zu sein (s. o. S. 224 f. und 242 ff.).

Erst so ergab sich der Kontext, innerhalb dessen die Frage »Wer ist dieser«? ihren konkreten Inhalt: Wer mußte Jesus »sein«, wenn verständlich werden sollte, daß nach dem Verständnis der Glau-

¹⁵ Vgl. Gen 45.7.

den in seinem Leiden und Auferstehen die Geschichte Israels und damit zugleich die Geschichte aller »Sippen des Erdbodens« zu ihrer Fülle gelangt sei?

Im Lichte der so gestellten Frage gewann der Begriff der »Fülle« eine weitere Bedeutung hinzu: Neben der »Fülle der Zeit« und dem »Zur-Fülle-Kommen« der gesamten Geschichte Israels bezeichnet er nun die Bedingung dafür, daß der »Sohn« alle Zeit und Geschichte zur Fülle bringen konnte: Er war der, »in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt«¹⁶. Und alle später entwickelten theologischen Lehren von den zwei Naturen in der einen Person des Christus und von den drei Personen in der einen Gottheit sind dazu bestimmt, die Frage zu beantworten: Wer ist der Christus, der in seinem *Wirken* alles zur Fülle bringen konnte, weil er zuvor in seinem *Sein* die ganze Fülle besaß? Die Gemeinde derer aber, die »aus seiner Fülle empfangen haben Gnade um Gnade«¹⁷, bezeugt auch der Ekklesia Israel jene Fülle, zu der auch sie, und zwar »Israel als ganzes«, berufen bleibt¹⁸.

Der Weg freilich, auf dem diese Berufung an ihr Ziel gelangt, ist durch Christi Tod und Auferstehung vorgezeichnet. Denn dem Begriff der »Fülle« die in dem Christus »wohnt« und die Geschichte Israels zur Fülle bringt, korrespondiert der Begriff der »Entleerung«, die der Sohn freiwillig auf sich genommen hat und die auch diejenigen, die an ihn glauben, auf sich nehmen müssen, um mit der ganzen göttlichen Fülle beschenkt zu werden. Und dies ist der Kontext, in dem auch alle »Deszendenz-« und »Inkarnations-Theologie« ihre Stelle findet: Nur weil der »Sohn« nicht aus einer Notwendigkeit seiner Natur heraus, sondern aus Gottes freier Entscheidung »vom Weibe geboren und dem Gesetz untertan« geworden ist¹⁹, konnte er zur Fülle bringen, was in der gesamten Geschichte Israels schon gesagt und getan worden war.

Daß es weder für »Griechen« noch für »Juden« einen anderen Weg zur Fülle des Heiles gibt, als den der Teilhabe an der Selbst-Entleerung des Sohnes, zeigt an, wie es mit »dieser Welt« bestellt ist. Sie steht, als gott-entfremdete Welt, unter Gottes Gericht; und die »Erwählten« werden nicht dadurch zu einem »Rest für ein großes Ent-rinnen«, daß ihnen ein Heilsweg »am Gericht vorbei« offensteht,

¹⁶ Col. 2,9.

¹⁷ Joh 1,16.

¹⁸ Röm 11,26.

¹⁹ Gal 4,5.

sondern dadurch, daß sie dieses Gericht, stellvertretend und vorwegnehmend, durchleiden. »Das Gericht fängt beim Hause Gottes an«²⁰. Von hier aus versteht die Gemeinde der Christen die »Bedrängnis«, die sie »in dieser Welt« erleidet, und entdeckt in dieser Bedrängnis, um der Gemeinsamkeit mit Christus willen, die Quelle ihrer Hoffnungskraft. »So bewirkt die Bedrängnis Durchhaltekraft (Hypomoné), die Durchhaltekraft Bewährung, die Bewährung Hoffnung; die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden«²¹. Diese Bedrängnis aber durchleidet die junge christliche Gemeinde, unter der Gewalt der römischen Kaiser, gemeinsam mit den Juden. (Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß die ersten »Christenverfolgungen« in Wahrheit Judenprogrome gewesen sind.) Darum bezeugt sie ihre Hoffnung auch den »Kindern Israels«, auch jenen, die Jesus nicht als den Christus anerkennen. So stiftet die Hoffnung, in solcher Bedrängnis an der »Kenosis« des Sohnes und damit zugleich an seiner Fülle Anteil zu gewinnen, im Verständnis der Christen gerade dort die tiefste Gemeinschaft mit der Ekklesia Israel, wo aus deren Sicht der schärfste Gegensatz aufbricht. Die Juden, die das Christusbekenntnis für blasphemisch halten, sind, ihrem eigenen Selbstverständnis nach, denen, die an Christus glauben, »um des Evangeliums willen zu Feinden geworden«, aus der Sicht der Christen aber »in der Auserwählung zu Freunden um der Väter willen«²².

Der Erfahrungskontext, in den die christliche Überlieferung auf solche Weise alles einschreibt, was den Glaubenden widerfährt, ist durch die paradoxe Einheit von offenkundiger Gemeinschaft mit Christi »Entleerung« und verborgener Gemeinschaft mit seiner »Fülle« bestimmt. Und in diesem Kontext entdeckt die christliche Gemeinde ihre Schicksalsgemeinschaft mit der Ekklesia Israel, deren »Bedrängnis« nicht mehr, wie nach der Zerstörung des Ersten Tempels, als Folge mangelnder Treue zu Gottes Gesetz verstanden werden kann, sondern nun als stellvertretend für die Welt antizipatorisch durchlittenes Gericht gedeutet werden muß. Dieses stellvertretend durchlittene Gericht aber wird, christlich verstanden, auch für Israel zum Ausdruck seiner bleibenden Erwählung, gemeinsam mit dem Christus die »Entleerung« zu durchleiden, um so zur »Fülle« zu gelangen.

²⁰ 1 Petr. 4,17.

²¹ Röm 5,3 ff.

²² Rom 11,28.

Damit ist zugleich ein Maßstab gesetzt, an denen jeder Begriffsgebrauch einer christlichen Theologie sich zu bewähren hat: Diese Begriffe müssen geeignet sein, die Christus-Botschaft als »eschatologische Zeitansage« auszulegen. Diese Zeitansage aber fügt, indem sie von der »Fülle« spricht, die Ereignisse von Christi Leben, Sterben und Auferstehen so in die Geschichte Israels ein, daß sie deren gegenwärtige Krise deutet und zugleich die Wende dieser Krise ansagt. Daraus ergibt sich die Bedeutung der schon an früherer Stelle formulierten Kriterien: Bleiben solche Begriffe Interpretamente des konkreten historischen Christus-Ereignisses? Oder geht dabei der Bezug zur Geschichte verloren? Dafür aber gibt es ein eindeutiges Kriterium: Lösen sie den Christus, von dem sie sprechen, aus dem Zusammenhang der Ekklesia Israel und ihrer Geschichte heraus? Oder eröffnen sie Möglichkeiten, ihn als den zu beschreiben, der die Krise dieser Geschichte anzeigt und die Wende dieser Krise wirksam ansagt?

Freilich bedarf es kaum einer ausführlichen Begründung, um hinzuzufügen: Damit ist ein Maßstab gesetzt, dem weder die theologische Theorie noch die Lebenspraxis der Christen zu allen Zeiten auf hinlängliche Weise gerecht geworden ist.

3. »Natur« und »Person« – Zwei Beispiele für die Chancen und Schwierigkeiten des Versuchs, von metaphysischen Begriffen einen theologischen Gebrauch zu machen

Das soeben formulierte Kriterium ist auch auf die Begriffe »Natur« und »Person« anzuwenden, sofern von ihnen ein christologischer und in einem weiteren Reflexionsschritt ein trinitätstheologischer Gebrauch gemacht werden soll. Konnten diese Begriffe dazu dienen, das Christus-Ereignis in seiner konkreten Historizität auszulegen und seinen Ort in der Geschichte der Ekklesia Israel zu bestimmen? Oder hat dieser Begriffsgebrauch dahin geführt, dieses Ereignis, oft unvermerkt, in ein bloßes (wenn auch ein unersetzbares) Beispiel zu verwandeln, an dem ewige Wesens-Sachverhalte abgelesen werden können, sei es solche, die das Wesen Gottes oder das des Menschen oder deren Wesens-Beziehung betreffen?

Um diese Frage zu entscheiden, ist zunächst an die Ergebnisse

der einleitenden Methodenreflexion zu erinnern: Leitbegriffe der Philosophie, so wurde dort gesagt, bezeichnen Fragen; und diese stellen sich angesichts von Erfahrungen, die nach Deutung verlangen und dabei Alternativen der Deutung entstehen lassen. Speziell für die Begriffe »Natur« und »Person« konnte diese Regel konkretisiert werden. Der Begriff »Natur« leitet zu der Frage an »Was ist dieses?« und dient so dazu, eine hermeneutische Aufgabe zu stellen. Es gilt, die besondere Art des Tuns und Leidens, die an einem Individuum oder einer besonderen Species von Inhalten der Erfahrung beobachtet werden kann, auf jenes »Principium actuum« hin auszulegen, das darin wirksam ist. Der Begriff »Person« aber leitet zu der Frage an: »Wer ist dieser?« und dient deshalb dazu, die Aufgabe der Identifikation zu stellen, die die verschiedenen Weisen des Tuns und Leidens einem identischen Agens bzw. Patiens zuschreibt. Diese Aufgabe stellt sich angesichts von Erfahrungen, in denen es zweifelhaft sein kann, welchem Individuum ein in der Erfahrung gegebenes Tun oder Leiden zugeschrieben werden kann und auf welche Weise diese Zuschreibung geschehen muß. Darum sollen im Folgenden sowohl für den Begriff der »Natur« als auch für den Begriff der »Person« zunächst die Erfahrungen benannt werden, die im philosophischen Zusammenhang jene Fragen haben entstehen lassen, zu deren Beantwortung diese philosophischen Begriffe dienen sollten, um sodann zu prüfen, ob diese Begriffe auch geeignet sind, zur theologischen Antwort auf die Fragen zu dienen, die sich aus der Christus-Erfahrung der Glaubenden ergeben.

a) *Der Begriff der »Natur«*

α) Grundlegende Erfahrungen als Quellen des philosophischen Begriffsgebrauchs

Wenn die Frage »Was ist das?« und der Begriff der »Natur«, der zur Beantwortung dieser Frage anleiten soll, auf die an früherer Stelle beschriebene Weise einer hermeneutischen Aufgabe dienen soll, dann ist zu fragen, aus welcher Art von Erfahrung diese Aufgabe entspringt. Darauf ist zu antworten: Es ist vor allem die Beobachtung, daß nicht alles, was uns in der Erfahrung begegnet, auf die gleiche Weise wirkt, nicht einmal auf die gleiche Weise leidet. Man kann diese Beobachtung auf die Regel bringen: Wenn zweien das Gleiche widerfährt, so ist es nicht das Gleiche.

Diese Beobachtung hat zunächst dazu geführt, das Belebte vom

Unbelebten zu unterscheiden. Sonnenlicht, Wärme und Feuchtigkeit bringen ein Samenkorn zum Keimen; Stoffe aus der Umgebung werden von Pflanzen und Tieren so aufgenommen, daß sie daraus die für sie spezifische Gestalt ihres Körpers aufbauen und die ebenso spezifische Kraft ihrer Funktionen gewinnen. Vor allem aber werden Menschen von dem, was ihnen begegnet, auf spezifische Weise betroffen. Nur Menschen können über solche Widerfahrnisse weinen oder lachen; nur sie können sich über die Weise, wie sie von solchen Ereignissen betroffen werden, wundern (»Wie gering sind doch die Anlässe, die mich aus der Fassung bringen!«); nur sie können die Empfindungen von Lust und Schmerz zum Gegenstand ihrer Reflexion machen (wie Sokrates im Gefängnis, der sich darüber wundert, wie nahe Lust und Schmerz beieinanderwohnen). Nur sie können, angesichts der Unvorhersehbarkeit der Ereignisse, die ihnen Lust oder Schmerz bereiten, nach Kriterien verantwortungsvoller Risikobereitschaft suchen (wie wiederum Sokrates, der im Angesicht des Todes urteilt: »Das Wagnis ist schön«). Aus solchen Erfahrungen entsteht die Frage »Was ist der Mensch?«, daß er sich zu dem, was ihm widerfährt, auf solche Weise verhalten kann? Welches ist die Quelle, aus der sich diese Fähigkeit ergibt? Und läßt sich in der Mannigfaltigkeit spezifisch menschlicher Verhaltensweisen ein gemeinsames »Principium actuum« entdecken, aus dem diese Fähigkeit sich ergibt?

Da die Regel »Wenn zweien das Gleiche widerfährt, so ist es nicht das Gleiche« zunächst am Beispiel der Differenz zwischen dem Belebten und dem Unbelebten entdeckt wurde, wurde der Begriff »Natur« (Physis) ursprünglich zur Bezeichnung von Lebensvorgängen verwendet (von »phyesthai« – wachsen) und bezeichnete jene Weise der Selbstgestaltung, die für die Lebewesen charakteristisch ist. Von hier aus gestattet dieser Begriff eine zweifache übertragene Verwendung: *Einerseits* kann die *Gesamtheit aller Seienden* als ein einziges, sich selbst gestaltendes Wesen gedacht werden, dessen »innere« Gestaltungskraft dadurch »nach außen« hervortritt, daß sie an der Gestalt der Dinge ablesbar wird. Alles, was sich uns in der Erfahrung zeigt, ist nach diesem Verständnis eine Fülle von Erscheinungsformen eines all-umfassenden Lebensprozesses, »der Natur«. Während wir die Vielfalt der so hervorgebrachten Gestalten (von manchen Philosophen »Natura naturata« genannt) in unserer Erfahrung vorfinden, entzieht sich das gestaltende Prinzip (von den gleichen Philosophen »Natura naturans« genannt) unserem unmittel-

baren Hinblick. In diesem Sinne »liebt die Natur es, verborgen zu bleiben«²³. Schon jetzt darf hinzugefügt werden: Es ist leicht zu sehen, daß diese Verwendung des Begriffs »Natur« sich zur Auslegung der biblischen Botschaft nicht eignet. Wird die Natur als ein einziges lebendiges Wesen verstanden, dann läßt sie für den Eigenstand und die Eigentätigkeit der einzelnen Seienden keinen Raum und legt eine pantheistische Deutung nahe, nach welcher die Geschichte als eine bloße Oberflächen-Erscheinung des All-Lebens verstanden wird.

Andererseits kann der Begriff »Natur« auf *das einzelne Seiende* angewandt werden und beantwortet dann die Frage: »Was ist dies?« So verwendet rückt der Begriff »Natur« in die Nähe des Begriffs »Wesen« (essentia), benennt dieses Wesen freilich unter einem besonderen Gesichtspunkt. Jedes Seiende »ist«, indem es auf lebendige Weise sich selbst realisiert und zur Darstellung bringt und so seinen primären Akt, den »actus essendi«, vollzieht. Alle weiteren Akte, vor allem diejenigen, durch die es in Wechselwirkung mit anderen Seienden tritt, sind Äußerungsformen dieses primären »Am-Werke-Seins« (En-Ergeia), durch welches es seinen »actus essendi« vollzieht. Seine »Natur« ist dieses eine »Prinzip«, aus dem die Vielfalt seiner sekundären Akte hervorgeht. »Natura est essentia in quantum est principium actuum«. Auch bei dieser Verwendung des Begriffs »Natur« gilt: Das Prinzip dieser Akte entzieht sich, ebenso wie der »actus essendi« selbst, der unmittelbaren Gegebenheit und wird nur an den »Sekundär-Akten«, die aus ihm hervorgehen, ablesbar. Die so verstandene »Natur der Dinge« ist das gemeinsame Prinzip seines inneren Tätigseins; dieses tritt insbesondere in der ebenso spezifischen Weise hervor, wie jedes Ding in ein »energetisches« Wechselverhältnis zu anderen Seienden eintritt. Der so verwendete Begriff der »Natur« ist dementsprechend vorwiegend von hermeneutischem Gebrauch: Die vielfältigen Weisen, wie ein Seiendes sich uns in der Erfahrung darbietet, werden als eine Fülle von Erscheinungen seiner einen und bleibenden »Natur« verstehbar. Die lateinische Fassung des Natur-Begriffs gibt dieser bleibenden Prägekraft des »principium actuum« eine spezifische Deutung. Während der griechische Begriff der »Physis« an Vorgängen des organischen Wachstums (phyesthai) orientiert ist, führt der lateinische Begriff »Natura« die fortwirkende Kraft des Prinzips, aus dem alle Akte hervorgehen, auf eine Art von

²³ Heraklit B 123.

»Erb-Ausstattung« zurück, die dem Seienden durch seine Geburt (nasci) mitgeteilt worden ist.

Daraus läßt sich schon jetzt ein positiver Hinweis auf die mögliche theologische Verwendung dieses Begriffs gewinnen: Wenn beispielsweise in der Liturgie von dem »Abend« die Rede ist, an dem Christus sich »aus freiem Willen dem Leiden unterwarf«, dann ist die Fähigkeit, zu leiden aber auch dieses Leiden frei zu übernehmen, ein deutlicher Ausdruck seiner »menschlichen Natur«, und die metaphysische Aussage, er sei »wahrer Mensch«, gewinnt erst durch die Beziehung auf dieses sein frei übernommenes Leiden ihren konkreten Gehalt.

Ein zweiter Anlaß, aus der die Frage nach der »Natur« sich ergibt, ist die Beobachtung, daß auch innerhalb der gleichen Art (z. B. unter den vielen Wesen, die Menschen sind) nicht alle Individuen zu gleichen Weisen des Verhaltens fähig sind. Angesichts außergewöhnlicher Taten, die wir beobachten, fragen wir im Guten wie im Schlimmen: »Wie konnte dieser das tun?«. Was »steckte in ihm«, das ihn zu solchem Verhalten fähig machte? Daran schließt sich die Frage an: Wird an solchen außergewöhnlichen Verhaltensformen erst deutlich, wer dieser Mensch ist? Tritt hier, schon philosophisch gefragt, ein »Principium actuum« in Erscheinung, dessen Wirksamkeit, wenn man es einmal entdeckt hat, auch in anderen, sonst ganz unauffälligen Verhaltensweisen dieses Menschen wiedergefunden werden kann?

So verwendet tritt der Begriff der »Natur« in enge Beziehung zum Begriff der »Substanz«. Der eine »actus essendi«, das »primäre Am-Werke-Sein« jedes Seienden, ist zugleich das Identische im Wandel seiner »Sekundär-Akte«, das Prinzip seiner Identität im Wandel seiner Zustände und Beziehungen. Für unsere Erkenntnis der Dinge ergibt sich daraus: Wir können diese Zustände und Beziehungen einem identischen »Träger« zuschreiben, weil und sofern wir in all seinen »Sekundär-Akten« die Realisierungsformen einer Potentialität erkennen, deren Eigenart dem Seienden kraft seines »Primär-Aktes« zukommt. Die Frage: »Wie konnte dieses bestimmte Seiende dies oder jenes wirken oder erleiden?« findet ihre Antwort durch den Hinweis auf seine »Natur«, d.h auf die Eigenart seines lebendigen Selbst-Vollzuges, durch die alle sekundären Möglichkeiten seines Tuns oder Leidens vorgezeichnet sind. Wir haben deswegen die »Natur« eines Seienden in dem Maße erkannt, in welchem wir alle seine Zustände, Relationen und Relations-Veränderungen als

Realisierungen dieser seiner spezifischen Potentialität deuten können, die ihm durch seine »Natur« vorgezeichnet ist.

Und wiederum ist schon an dieser Stelle hinzuzufügen: Auch die Erfahrungen, die die Jünger mit Jesus gemacht haben, lassen die Frage nach seiner »Natur« im soeben beschriebenen Sinne des Wortes entstehen. Denn hier ist ihnen auf exemplarische Weise deutlich geworden: Wenn zwei das Gleiche tun oder leiden, so ist es nicht das Gleiche. Vor Jesus und nach ihm sind Ungezählte unschuldig ermordet worden. Vor ihm und nach ihm haben Viele das Risiko des unschuldigen Todes bewußt und verantwortlich auf sich genommen. Die Jünger aber haben Jesu Tod so erfahren und in der Begegnung mit dem Auferstandenen so verstehen gelernt, daß in diesem Tod »der Fürst dieser Welt schon gerichtet ist«. Und die Liturgie bekennt, daß er »durch seinen Tod den Tod aller Menschen besiegt hat« (*qui mortem nostram moriendo destruxit*). Das nötigt auch die Glaubenden zu der Frage nach der Quelle der Kraft, die diesem einen, unverwechselbaren Tod diese unverwechselbare Wirksamkeit möglich gemacht. Und die philosophische Frage nach der »Natur« als dem »Principium actuum« konnte für die entstehende Theologie zum Leitfaden werden, um die Frage »Wer ist dieser?« im Blick auf das Kreuz als Erweis von »Gottes Weisheit und Gottes Kraft« themengerecht zu stellen.

ß) Versuch einer theologischen Anwendung

Versucht man, den soeben beschriebenen Naturbegriff zur Deutung von Jesu Wirken und Sein heranzuziehen, und sieht man das entscheidende Wirken Jesu darin, durch seinen Tod die »alte Welt« besiegt und die »neue Welt« heraufgeführt zu haben, dann legt sich folgende Anwendungsprobe nahe: Im Johannesevangelium ruft Jesus seinen Jüngern zu: »In der Welt werdet ihr Bedrängnis haben. Aber seid getrost; ich habe die Welt besiegt«²⁴. Fragt man nun: Von welcher »Natur« mußte Jesus sein, um einen solchen Sieg zu erringen und den Jüngern an diesem seinem Sieg Anteil zu geben?, dann liest sich ein Satz aus dem 1. Johannesbrief wie eine Antwort auf diese Frage: »Alles, was aus Gott geboren ist, besiegt die Welt. Und das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube«²⁵. Die eschatologische Zeitansage vom »jetzt« geschehenden Gericht über den Fürsten

²⁴ Joh 16,33.

²⁵ 1 Joh 8,4.

dieser Welt²⁶ und dem darin errungenen Sieg über diese Welt wird gedeutet durch den Gedanken einer Erb-Ausstattung (und in diesem Sinne einer »Natura«), durch die alle, die die Welt besiegen, sich als »aus Gott geboren« erweisen. Der Sieg über die Welt ist insofern der Erweis der »divina natura«. Diese freilich wird Jesus und den Glaubenden auf verschiedene Weise zugesprochen: Der Sieg über die Welt ist zunächst und vor allem Jesu alleinige Tat; die Jünger haben an ihm nur Anteil, sofern sie an ihn glauben, d. h. ihr Leben auf ihn als den allein tragenden Grund stellen. Darum ist die »divina natura« zunächst und vor allem Jesu alleinige »Erb-Ausstattung«; nur durch den Glauben an ihn erhalten auch die Jünger »die Macht, Kinder Gottes zu werden«²⁷ und so, nach einem Wort aus dem 2. Petrusbrief, ein »consortium divinae naturae« zu gewinnen²⁸.

Auf die Frage, was der Begriff der »Natur« dazu beitragen könne, Christi Tod und Auferweckung zu deuten, kann also geantwortet werden: Der Begriff »Natur« bezeichnet jenes »Prinzip«, aus dem alle Taten und Leiden Jesu hervorgehen, also insbesondere sein im Tode errungener Sieg über den »Fürsten dieser Welt« und seine Fähigkeit, denen, die an ihn glauben, am Leben der künftigen Welt Anteil zu gewähren. Erst darin, daß dieser Sieg errungen und der Weg in die kommende Welt aufgeschlossen wird, kommt die Herausführung Israels aus dem »Sklavenhaus« und damit die gesamte Geschichte der Ekklesia Israel zu ihrer Vollendung. Beides zugleich: der »Sieg« und seine soteriologische Bedeutung für die Menschen, müssen auf eine »Natur« (ein Akt-Prinzip) zurückgeführt werden, das »nicht von dieser Welt« ist. Kein Seiendes in dieser Welt ist von deren Zustand ausgenommen, der durch diesen »Sieg« überwunden werden soll. So verweist dieses Akt-Prinzip auf ein »Wesen« (essentia) von göttlicher Art.

Aber dieser heilbringende »Sieg« ist durch Jesu Leiden und Sterben am Kreuz errungen worden. Darum muß das »Aktprinzip«, aus dem heraus Jesu sein Leiden auf heilbringende Weise auf sich genommen hat, so verstanden werden, daß daraus beides verständlich wird: seine Leidensfähigkeit und seine Kraft, diesem Leiden den Charakter der Heilswirksamkeit zu verleihen. Dann aber muß seine »Na-

²⁶ Joh 12,31.

²⁷ Joh 1,12.

²⁸ 2 Petr. 1,4 – vgl. R. Schaeffler, *Consortium divinae naturae*, in: F. Niewöhner/R. Schaeffler, *Unsterblichkeit, Festschrift für R. Toellner*, Wiesbaden 1999, 45–59.

tur« auf folgende Weise beschrieben werden: Heil zu schaffen, ist allein Gottes Sache. Um heilswirksam zu sein, muß also auch das Leiden des Einen Gottesknechts aus jenem »Akt-Prinzip« hervorgehen, aus dem allein die Kraft zu solcher Wirksamkeit entspringen kann: aus der göttlichen »Natur«. Aber Leiden ist Sache des Menschen. Dieses menschliche Leiden kann innerhalb der biblische Überlieferung auch dann nicht, wenn es heilswirksames Leiden sein soll, als Vergegenwärtigung eines göttlichen Leidens gedacht werden. Der Gedanke an einen leidenden und sterbenden Gott ist zwar in der Geschichte der Religionen verbreitet, gehört aber im Urteil Israels zu jenen Kulte von Mächten des Todes und der Fruchtbarkeit, die mit der Verehrung des einen wahren Gottes, der in freier Erwählung sein Volk aus der Mitte der Völker herausgeführt hat, unvereinbar ist. Nur der Mensch kann das, was ihm von anderen angetan wird, sich in Freiheit so aneignen, daß es zu seinem eigenen personalen Lebensvollzug wird. Diese Fähigkeit zum personal vollzogenen Leiden setzt ein »Principium actuum« voraus, das für den Menschen charakteristisch ist. Es ist Ausdruck der »menschlichen Natur«.

Im »heilswirksamen Leiden« verbinden sich beide Aktprinzipien auf eigentümliche Weise. Da der Gott, von dem die Bibel spricht, nicht als der physisch leidende und sterbende Gott gedacht werden kann, kann auch der Eine Gottesknecht in seinem Leiden und Sterben nicht ein göttliches Leiden im wirksamen Zeichen gegenwärtig setzen. Er ist selber das Subjekt, das leidet und stirbt. Aber wenn dieses menschliche Leiden zugleich heilswirksam sein soll, muß es zugleich so gedacht werden, daß es aus dem göttlichen »Aktprinzip« hervorgeht.

Was im Verlauf der Theologiegeschichte als Lehre von den zwei Naturen in der einen Person des Christus und von deren »Perichorese« (wechselseitiger Durchdringung) und von der »Idiomen-Kommunikation« (der gegenseitigen Mitteilung ihrer unterscheidenden Wesensmerkmale) entwickelt worden ist, dient der Auslegung der Heilswirksamkeit dieses Leidens, das als Leiden spezifisch menschlich, als heilswirksame Tat spezifisch göttlich ist. Was aber durch diese theologische Deutung verständlich gemacht werden soll, ist die eschatologische Zeitansage, wonach »jetzt«, in diesem Leiden, alles zur Fülle gebracht worden ist, was Gott an den Vätern und Müttern in der gesamten Geschichte der Ekklesia Israel gewirkt hat. Nur aufgrund dieser »Zweiheit der Naturen« kann der Eine Gottesknecht in seinem Leiden die Geschichte des Gemeinschaftlichen Gottesknechts,

die immer wieder zu einer Leidens-Geschichte geworden ist, zu ihrer Fülle bringen.

(Erläuternd darf hinzugefügt werden: Bei dieser Deutung der Zwei-Naturen-Lehre steht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit nicht, wie bei Anselm v. Canterbury, der unendliche Wert der Genugtuung, die der leidende Christus für die Sünden aller Menschen geleistet hat, sondern der Bezug zur Geschichte der Ekklesia Israel, die nach christlicher Überzeugung im Herrenleiden zu ihrer Fülle gebracht worden ist.)

Damit wird zugleich eine Schwierigkeit deutlich, die der Anwendung des philosophischen Naturbegriffs auf den Zusammenhang von Jesu »Sein« und »Wirken« entgegensteht. Dieses Wirken ist, nach neutestamentlichem Verständnis, »Heilswirken« in einem ganz spezifischen Sinne. Der Eine leidende Gottesknecht hat auch den Vielen die Kraft gegeben, an seinem heilbringenden Leiden und an seiner vollendenden Herrlichkeit Anteil zu gewinnen und so im Leiden wie in der Befreiung aus ihm wirksame Zeichen des Heils zu setzen. Sein in diesem Sinne »heilbringendes Leiden« verändert nicht nur den Zustand und die Lebensbedingungen der Menschen innerhalb der bestehenden Welt (beispielsweise ihre »Befreiung aus dem Sklavenhaus«), sondern macht sie fähig, inmitten dieser Welt und der erfahrenen Übermacht ihres »Fürsten«, als Bürger (Politai) der kommenden Welt zu leben. (Sie haben »dort«, nicht »hier«, ihr »Políteuma«²⁹.) Das setzt voraus, daß ihr Tun und sogar ihr Leiden in der Bedrängnis aus einem neuen »Principium actuum« entspringt, das sie im Glauben gewinnen. *Christologisch* von Jesu »divina natura« zu sprechen, schließt deswegen ein, *soteriologisch* von der Kommunikabilität dieser Natur zu sprechen, kraft derer Jesus fähig ist, den Glaubenden das erwähnte »consortium divinae naturae« zu schenken. Die Frage ist daher: Wie muß der Begriff der »Natur« gedacht werden, wenn eine solche Kommunikabilität soll mitgedacht werden können?

Es ist dieser Zusammenhang, in welchem sowohl die göttliche als auch die menschliche »Natur« so gedacht werden muß, daß ein »Commercium naturarum« möglich wird. Es gehört, theologisch verstanden, zum unterscheidend Göttlichen der »göttlichen Natur«, daß aus diesem »Principium actuum« auch solche Akte hervorgehen, durch die der Sohn, in voller Wesens-Einheit mit dem Vater, die

²⁹ Phil. 3,20.

Menschennatur »annimmt« und dem Menschen die Teilhabe an der göttlichen Natur gewährt. Und es gehört, theologisch verstanden, zum unterscheidend Menschlichen der »menschlichen Natur«, daß aus diesem »Principium actuum« auch diejenigen Akte hervorgehen, durch die der Mensch sich zur Gestaltgemeinschaft mit dem Gottessohn umgestalten läßt. Nur wenn es gelingt, von der göttlichen wie von der menschlichen Natur *soteriologisch* auf solche Weise zu sprechen, ist es auch möglich, diese Begriffe *theologisch* und *anthropologisch* angemessen zu gebrauchen. Die Frage aber ist, ob der Begriff der Natur eine solche Umgestaltung erlaubt, wenn er seinen Bedeutungsgehalt nicht ganz verlieren soll.

Die Schwierigkeit, ein »Consortium« des Menschen an einer »Natur« zu denken, die ursprünglich nicht die seine ist, tritt noch deutlicher hervor, wenn das Verhältnis der Begriffe »Natur« und »Freiheit« in die Betrachtung einbezogen wird. Obgleich nämlich vom Begriff der »Freiheit« erst an späterer Stelle zu handeln sein wird, darf schon jetzt hinzugefügt werden: Die »Natur« eines Seienden ist, als Prinzip seiner Selbstgestaltung, zugleich der Möglichkeitsgrund seiner Freiheit. Der Eintritt in energetische Wechselverhältnisse mit anderen Seienden mag das einzelne Seiende mannigfachen Fremdbestimmungen unterwerfen, kann ihm aber seine grundlegende Selbstbestimmung nicht rauben: Nicht nur die Art, wie es wirkt, sondern auch die Art wie es leidet, ist durch die spezifische Form seines grundlegenden »Am-Werke-Seins« bestimmt und wird so zum Ausdruck seiner lebendigen Selbstgestaltung. Nichts und niemand kann auf ein Seiendes einwirken, wenn nicht dieses Seiende selbst sich diese fremde Einwirkung aneignet und zu einem Moment seiner lebendigen Selbstgestaltung macht. Auf den Menschen angewandt: Auch noch die Weise, wie der Mensch unter der Einwirkung anderer Menschen oder Sachen leidet, ist ein menschliches Leiden, zu dem ein Stein oder selbst ein Tier nicht fähig wäre. Das macht es möglich, daß der Mensch sein Leiden auf selbstbestimmte Weise zu einem Teil seines Lebens machen und zu einem Ausdruck seiner Natur gestalten kann. Freilich bedeutet dies zugleich: Die Natur eines Seienden ist nicht nur der *Grund* seiner Selbstbestimmung, sondern auch deren *Grenze*: Nichts und niemand kann – willentlich oder gezwungen – gegen seine eigene Natur handeln, weil selbst noch der Versuch, dies zu tun, die spezifische Natur dieses Seienden zum Ausdruck bringen würde. Dieser Einsicht entspricht die bei den Römern geläufige Redensart: »Naturam expellas

furca, tamen usque recurret« – »Du kannst versuchen, die Natur mit der Mistgabel auszutreiben; sie kehrt immer wieder zurück«.

Wenn wir demgegenüber von der Handlung eines Menschen sagen, sie sei »widernatürlich«, dann würde es dem Naturbegriff widersprechen, anzunehmen, in einer solchen Handlung komme eine andere »Natur« zum Ausdruck als die menschliche. (Der Mensch kann niemals im strengen Sinne des Wortes »tierisch« handeln.) Sinnvoll wird dieser Sprachgebrauch nur, wenn damit gemeint ist: In bestimmten Sekundär-Akten des Menschen kommt sein »actus essendi«, den er immer und unvermeidlich auf spezifisch menschliche Weise vollzieht, nur auf entstellte Weise zum Ausdruck; und diese Selbst-Entstellung hat zur Folge, daß nicht nur fremde Betrachter ihn nicht mehr »als Menschen erkennen«, sondern daß er selbst sich in wichtigen Hinsichten daran hindert, die mit seinem Wesen als Mensch gegebene Potentialität so zu realisieren, wie es diesem seinem Wesen gemäß wäre. So ist beispielsweise die Lüge (bewußte Falschaussage) insofern ein »widernatürliches« Verhalten, als sie zunächst die Mitmenschen daran hindert, im Lügner den Menschen zu erkennen, zu dessen »Natur« es gehört, ein »mit dem Logos begabtes Lebewesen« zu sein, d. h. (nach der aristotelischen Definition vom »Logos«) ein Wesen, das im Dialog mit anderen zu einem Konsens über gemeinsame Ziele und Normen des Handelns gelangen kann. Sodann aber wirkt dieses Fehlverhalten auf den Lügner selber zurück: Er hat sich selbst dialog-unfähig gemacht und hindert sich selbst auf solche Weise daran, seine menschliche Natur in Sekundär-Akten des Eintritts in Dialoggemeinschaften zu realisieren. Aber auch dieses Fehlverhalten bleibt »typisch menschlich« und insofern ein, wenn auch entstellter, Ausdruck der menschlichen Natur, während weder Gott noch ein Tier zu lügen vermag. Allgemeiner gesprochen: Selbst in Handlungen, die wir moralisch als »widernatürlich« beurteilen, kommt ontologisch die Natur des Handelnden zur Erscheinung. Kein Seiendes kommt, im Guten wie im Bösen, über die Grenzen seiner Natur hinaus. Aber was soll es dann bedeuten, wenn gesagt wird, daß die Vielen fähig werden, am Sieg des Einen über »die Welt und ihren Fürsten« teilzunehmen, indem wie an dem »Prinzip«, aus dem heraus er leidet und handelt, also an seiner »Natur« Anteil gewinnen?

Schon diese knappen Überlegungen machen deutlich, auf welcher einschneidende Weise der Begriff der »Natur« umgestaltet werden muß, wenn es denkbar sein soll, daß ein Wesen die »Natur« eines anderen annehmen kann – sei es daß die zweite Person der Gottheit

»Menschennatur annimmt«, sei es daß der Mensch zum »consortium divinae naturae« berufen wird. *Sowohl der Begriff der »göttlichen« als auch der der »menschlichen Natur« muß theologisch so gedacht werden, daß er ein solches »sacrum commercium« der Naturen zuläßt.* Aber kann man von einer »Kommunikabilität der Naturen« sprechen, sodaß ein Seiendes die Natur eines anderen »annehmen« oder ihm an seiner eigenen Natur »Anteil gewähren« kann, ohne daß dadurch gerade diejenige Bedeutung verlorengeht, um derentwillen dieser Begriff geprägt worden ist: die Bedeutung des einen Prinzips, aus dem die ganze Mannigfaltigkeit der Akte eines Seienden verstanden werden muß? Und wenn man auf dieses für die Philosophie entscheidende Bedeutungsmoment des Naturbegriffs verzichten will – was bleibt dann noch zurück, womit man theologisch argumentieren könnte?

Dabei ist noch einmal zu betonen: Dies ist keine bloß theoretische Forderung, die an die Theologie gerichtet wird, damit diese die Kohärenz ihres Argumentierens wahren könne. Es ist eine Frage, die die »eschatologische Zeitansage« betrifft: Wie ist es, so lautet das Problem, angesichts der Krise in der Geschichte der Ekklesia Israel möglich, die Erfahrung unverschuldeten Leidens mit der Gewißheit zu verbinden, daß Gottes Erwählung unwiderruflich ist? Die erste Antwort auf diese Frage lautete: Das ist nur möglich, weil auch das erfahrene unverschuldete Leiden ein Teil jener Erwählung ist, kraft derer Israel sich auch im Leiden als der »erwählte Gottesknecht« wissen darf. Gewiß erschöpft die Erwählung Israels sich nicht in der Berufung zum leidenden Gottesknecht; aber sie schließt diese Berufung ein. Daraus folgte die weiterführende Frage: Auf welche Weise kann ein solches Leiden als heilswirksam gelten und dadurch als Teil der Erwählung verstanden werden?

Auf diese Frage wurde im Sinne der christlichen Botschaft geantwortet: Nur im Leiden des Einen Gottesknechtes konnte das Leiden des Gemeinschaftlichen Gottesknechts zu seiner heilswirksamen Fülle gelangen (s. o. S. 242 f.). Und es ist dieser soteriologische Zusammenhang, in dem die christologische Rede von den zwei Naturen in der einen Person Christi ihre spezifische Bedeutung gewinnt. Gerade dieser soteriologische Zusammenhang aber erfordert es, von einer »Kommunikabilität der Naturen« zu sprechen, also davon daß der Sohn Gottes »Menschennatur angenommen« habe, um den Menschen »an seiner göttlichen Natur Anteil zu gewähren«. Und es ist dieser Gedanke der »Kommunikabilität der Naturen«, der theo-

logisch notwendig, philosophisch aber unmöglich erscheint, weil er dem Begriff der »Natur« gerade diejenige Bedeutung entzieht, um derentwillen er gebildet worden ist. Daraus ergibt sich die Frage, ob dieser Begriff nicht zur »leeren Worthölse« wird, wenn er in den theologischen Kontext übernommen, dort aber in einer spezifisch anders gearteten Bedeutung verwendet wird.

Es wird sich zeigen, daß diese Frage sich auch angesichts der Weise stellt, wie der philosophische Begriff der »Person« im theologischen Kontext gebraucht wird. Darum soll die Antwort zunächst zurückgestellt werden, weil ihre Beantwortung nur möglich ist, wenn das Verhältnis von »Natur« und »Person« in die Betrachtung einbezogen wird.

b) Der Begriff der »Person«

α) Unterschiedliche Bedeutungen des Personbegriffs als Ausdruck unterschiedlicher Erfahrungen

Im Folgenden sollen einige bekannte Sachverhalte aus der Geschichte des Begriffs »Person« in Erinnerung gerufen werden. Dabei wird sich zeigen, daß dieser Begriff in unterschiedlicher Bedeutung verwendet wird, daß aber diesen unterschiedlichen Weisen des Beriffsgebrauchs unterschiedliche Arten der Erfahrung zugrundeliegen, die es nötig gemacht haben, die Frage »Wer ist dieser?« auf unterschiedliche Weise zu stellen und zu beantworten. Wenn daher im Folgenden über Möglichkeiten gesprochen werden wird, die Begriffe »Natur« und »Person« im christologischen und trinitätstheologischen Kontext zu verwenden, dann empfiehlt es sich, diese Begriffe nicht als feste Bestände der Metaphysik aufzufassen, die man nur annehmen oder verwerfen könnte, sondern sie als Anleitungen zu verstehen, Fragen zu stellen, die sich aus Erfahrungen ergeben. Erst dann läßt sich prüfen, ob die Erfahrungen, die dieser Begriffsbildung zugrundeliegen, mit denjenigen Erfahrungen, um deren Verständnis die Theologie sich bemüht (z. B. den bezeugten Erfahrungen, die die Jünger mit Jesus gemacht haben) hinlänglich vergleichbar sind, um den Versuch zu rechtfertigen, sich von den dort entwickelten Begriffen auch bei den Fragen und Antwortversuchen der Theologie leiten zu lassen.

Die Vokabel »Persona« (griechisch »Prósopon«) stammt aus der »Bühnensprache« und bezeichnet dort die »Maske«, die ein Schauspieler trägt, und damit zugleich seine Funktion, einen anderen zu

repräsentieren. Nicht immer wird bei diesem Hinweis auf die Herkunft der Vokabel aus der Bühnensprache mitbedacht, daß die »Bühne« ursprünglich ein Ort kultischer Handlungen gewesen ist, die die Re-Praesentatio von Göttern und Heroen und vor allem ihrer Taten und Leiden zum Inhalt hatten. Der »Schauspieler«, aber auch andere Sprechenden und Handelnden im Kultus, dienen der »Vergegenwärtigung« der heiligen Ursprünge, aus denen die feiernde Gemeinde sich erneuern soll. Das gilt nicht nur von den »Personen« des Kult-Dramas, sondern auch vom siegreichen römischen Imperator, der »in Jovis persona« in die Stadt einzieht, geschmückt mit den Hoheitszeichen des Jupiter Capitolinus, vor allem mit dessen Sternenmantel und seinem goldenen Lorbeerkranz, die er am Ende des Einzuges dem Gott in seinem Tempel auf dem Capitol zurückgibt.

»Person« (Prósopon) in der strengen Bedeutung des Wortes ist dann nicht der Repräsentant, z. B. der Schauspieler in seinem Leben vor und nach seinem Auftreten im Kultdrama, sondern die Maske, die er trägt, und damit die Rolle, die er im Drama spielt, aber auch nicht der Repräsentierte (z. B. der Gott), sondern die Weise, wie er im Vollzug der kultischen Handlung in der Gestalt der »Maskenträger« Gegenwart gewinnt. Die Wirksamkeit der kultischen Handlung beruht auf dieser ihrer Vergegenwärtigungs-Funktion. In dieser Bedeutung wird der Terminus »Person« auch im Neuen Testament verwendet, so an jener Stelle, wo der Apostel Paulus sagt, er spreche der Gemeinde das Wort der Vergebung »in Christi persona« zu³⁰. Schon jetzt aber sei angemerkt: Weder der Gott selbst noch der, der ihn repräsentiert, ist dann im streng genommenen Sinne des Wortes außerhalb des kultischen Zusammenhangs »Person«; beide werden es erst, indem der Mensch »in persona Dei« spricht und handelt, Gott aber, durch dieses menschliche Sprechen und Handeln »hindurchtönend«, für die Menschen gegenwärtig und anschaulich erfahrbar wird.

Dieser kultische Personbegriff ergibt sich aus der religiösen Erfahrung, daß die Weise, wie die Gottheit sich zeigt, ihre bleibende Entzogenheit gegenüber dem menschlichen Anschauen und Begreifen nicht aufhebt. Anschaulicher Ausdruck dafür ist die »Maske« (Prósopon) im kultisch verstandenen Drama, in der die Gottheit ihre Erscheinungsgestalt findet, durch die sie sich aber zugleich verbirgt. Sie »ist« nicht die Maske, sondern bedient sich ihrer und ihres Trä-

³⁰ 1 Kor 2,10.

gers, um für die Feiernden anschauliche Gegenwart zu gewinnen. Entsprechendes gilt aber auch für andere Formen der religiösen Erfahrung. So ist die »Doxa des Herrn«, von der die Bibel spricht, das Aufleuchten Gottes vor den Augen der Menschen, aber zugleich der »Mantel von Licht«, in den er sich hüllt. Das bedeutet für die Aufgabe der Identifikation. Die Frage »Wer ist dieser Gott?« kann schon ihrer Form nach in irreführender Weise gestellt werden. Das geschieht einerseits dann, wenn sie darauf abzielt, die Erscheinungsgestalt selber für den Gott zu halten, etwa in der Weise, daß die Frage »Wer ist es, der sich im leuchtenden Aufstrahlen der Sonne zeigt?« als die Frage nach dem Stern verstanden wird, der am Himmel steht. Die religiös gemeinte Frage verlangt eine andere Antwort als die, die der Astronom zu geben vermag. Die Frage ist aber auch dann auf irreführende Weise gestellt, wenn sie darauf abzielt, den »Gott selbst« abseits von seiner Erscheinungsgestalt zu benennen. Das geschieht etwa dann, wenn die Frage »Wer ist es, der sich im leuchtenden Aufgang der Sonne zeigt?« als Frage nach einem überkosmischen Wesen verstanden wird, zu dem der Mensch in eine von aller Sinnhaftigkeit freie, rein intellektuelle Beziehung treten könnte, sodaß er des Blicks auf den gestirnten Himmel nicht mehr bedarf. Die religiös verstandene Frage verlangt eine andere Antwort als die, die ein Metaphysiker zu geben vermag: Der kultische Personbegriff leitet dazu an, den Gott im Akt seines Gegenwärtigwerdens aufzufinden und die darin geschehende Zuwendung zum Menschen angemessen zu beantworten. Das geschieht in der Regel durch die gottesdienstliche Anrufung seines Namens. Denn diese Namensanrufung ist, wie Hermann Cohen überzeugend dargelegt hat, jene »Sprachhandlung des Eintretens in eine Korrelation«, die dem »Aufleuchten des göttlichen Angesichts« antwortet. Den Gott »identifizieren«, bedeutet deshalb: von ihm selbst den Namen empfangen, bei dem er gerufen werden kann. Damit ist mehr gemeint, als die Lautgestalt, die für die akustisch vernehmbare Anrede an den Gott geeignet ist. Gemeint ist die angemessene Antwort auf die göttliche Zuwendung, die dem Menschen das »Eintreten in eine Korrelation« gestattet. In diesem Sinne und nicht nur im Sinne einer Anleitung zur geeigneten Wahl eines sprachlichen Zeichens, konnte Jesus sagen, er habe seinen Jüngern »den Namen Gottes kundgemacht«.

Die religiöse Bedeutung dieser Identifikation aber beruht darauf, daß die »Offenbarung des Namens« und die Anrufung der Gottheit bei diesem Namen nicht auf den Augenblick einer bestimmten

religiösen Erfahrung beschränkt bleibt, sondern eine dauerhafte Beziehung stiften soll, die ein »Gedenken« und ein späteres Wiedererkennen möglich macht (vgl. die Selbstäußerung Gottes am »Brennenden Dornbusch«: »Dies ist mein Name auf Weltzeit, dies mein Denkzeichen von Geschlecht zu Geschlecht«³¹). Der kultisch verstandene Personbegriff leitet so dazu an, die Frage »Wer ist dieser Gott?« so zu stellen, daß jene Zuwendung Gottes, die dem Menschen in der religiösen Erfahrung widerfahren ist, als Stiftung oder Re-Aktualisierung einer Korrelation zu begreifen, die ein späteres Wieder-Erkennen und Wieder-Benennen möglich macht. Auch dafür ist die Gottesdienstfeier der deutlichste Ausdruck, diesmal unter dem Gesichtspunkt ihrer periodischen Wiederkehr.

Die Schwierigkeit der religiösen Identifikation aber ist nicht darauf beschränkt, daß in polytheistischen Religionen gelegentlich Zweifel entstehen können, mit welcher Gottheit der Mensch es in einer bestimmten Situation zu tun hat und bei welchem Namen sie angerufen sein will. Sie beruht weit grundsätzlicher darauf, daß es nicht immer leicht ist, den gleichen Gott in der Unterschiedlichkeit der Weisen, wie er sich dem Menschen zuwendet, wiederzuerkennen und beim Namen zu rufen. Ist es, um das Beispiel des Hiob in Erinnerung zu rufen, wirklich evident, daß der Gott, der ihm Gesundheit, Kinder und Reichtum geschenkt hat, mit dem identisch ist, der ihm all dies genommen hat, und daß er deswegen beim selben Namen angerufen werden kann? Der viel zitierte Gebetsruf »Der Herr hat's gegeben, der [gleiche!] Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gepriesen« ist der Ausdruck einer solchen Identifikation unter äußerst erschwerten Bedingungen. Der kultisch verstandene Personbegriff ist die Anleitung, auf solche Weise den gleichen Gott in der Gegensätzlichkeit seiner »Prósopa«, seiner zugleich erhellenden und verhüllenden Gegenwartsgestalten, zu »identifizieren«. (Der Polytheismus läßt sich als eine Folge davon verstehen, daß in der Gegensätzlichkeit der Lebenserfahrungen diese Identifikation nicht mehr gelingt. Dann wird, angesichts unterschiedlicher religiöser Erfahrungen, die Frage »Wer ist dies, der sich hier gezeigt hat?« durch die Angabe unterschiedlicher »Personen« beantwortet.)

Neben dieser kultischen Verwendung hat der Begriff »Persona«, obgleich die Vokabel erhalten blieb, eine andere Verwendung gefunden, vor allem im Römischen Recht. »Persona« ist hier das Subjekt

³¹ Ex. 3,15.

rechtswirksamer Handlungen, während »Sachen« (unter Einschluß der Sklaven!) bloße Objekte solcher Handlungen sind, am deutlichsten in Rechtshandlungen des Kaufens und Verkaufens. Personalität ist dann die Fähigkeit, als Rechtssubjekt tätig zu werden. Dies ist zugleich der Grund dafür, daß im Verlauf der Rechtsgeschichte auch der Begriff der »juristischen Person« entstehen konnte: Körperschaften, die aus mehreren, oft sogar vielen »natürlichen Personen« bestehen, können Subjekte eigener Rechtshandlungen sein, die sich nicht als Summe der Handlungen ihrer Mitglieder verstehen lassen. Diese Auffassung kommt in der stehenden Formel der römischen Gesetzgebung zum Ausdruck »Senatus Populusque Romanus decrevit« – der Singular des Verbs »decrevit« zeigt an, daß »Senat und Volk« gemeinsam ein einziges Rechts-Subjekt bildeten, obgleich zur Verabschiedung von Gesetzen zwei getrennte Abstimmungen in zwei getrennten Körperschaften nötig waren: im Senat, der die Gesetzesvorlage einbrachte, und in der Volksversammlung, die über diese Vorlage entschied.

Gemessen am kultischen Personbegriff scheint der juridische vergleichsweise leicht verständlich zu sein. Er ergibt sich aus der Erfahrung, daß das Recht dem Verhältnis der Individuen ein Moment von Dauerhaftigkeit verleiht und deshalb die Folgen einer Handlung über den Augenblick hinaus vorhersehbar macht. Daraus ergibt sich die Frage, wer die Folgen einer rechtlich bedeutsamen Handlung, z. B. eines Vertrags-Abschlusses, in Zukunft zu tragen hat. Der juridische Begriff der Person und der mit ihm verbundene Begriff der »Zurechnung« bezeichnet die Aufgabe, diese Frage zu beantworten.

So dient der Begriff der Person im Strafrecht der Identifikation des Täters, dem seine vergangene Tat im Augenblick des Prozesses auf rechtswirksame Weise zugerechnet werden soll. Der Personbegriff zeichnet die Aufgabe vor, den gegenwärtigen Angeklagten mit dem Täter von damals zu identifizieren, eine Aufgabe, die z. B. dem Ermittlungsrichter obliegt. (Die Anrede, mit der vor einigen Jahren vor einem israelischen Gericht der Strafprozeß gegen einen Massenmörder eröffnet wurde: »Sie sind Eichmann«, kann beispielhaft deutlich machen, daß schon diese Identifikation den Charakter einer rechtswirksamen Sprachhandlung hat: Bleibt sie unwidersprochen bzw. unwiderlegt, dann hat sie zur Folge, daß der gegenwärtige Angeklagte die Rechtsfolgen der in der Vergangenheit begangenen Straftat, die ihm zugerechnet wird, zu tragen hat.)

Die Aufgabe dieses Identifizierens ergibt sich zunächst daraus,

daß Person-Verwechslungen ausgeschlossen werden müssen, die dazu führen würden, daß ein Unschuldiger für die Taten eines anderen bestraft wird. Sie ergibt sich aber, noch grundsätzlicher, daraus, daß zwischen der Tat und ihrer strafrechtlichen Zurechnung möglicherweise viele Jahre verstrichen sind, sodaß der »Angeklagte von heute« sich von dem »Täter von damals« durch die Lebensgeschichte unterscheidet, die er in diesen Jahren durchlaufen hat. (Alle Überlegungen über die mögliche »Verjährung« von Straftaten beruhen nicht nur auf der mit wachsendem zeitlichem Abstand steigenden Schwierigkeit der Beweiserhebung, sondern vor allem auf der Frage, unter welchen Voraussetzungen der »Angeklagte von heute« auf eine bestimmte Phase seiner Lebensgeschichte festgelegt werden kann, sodaß er auch heute noch »der ist«, der sich damals strafwürdig gemacht hat.) Der juristische Personbegriff in seiner strafrechtlichen Anwendung leitet so zu einer bestimmten Auslegung der rechtlich bedeutsamen Erfahrung an: Es gilt, die Frage zu beantworten, ob und auf welche Weise die einmal begangene Tat dem Täter ein »bleibendes Merkmal«, gleichsam einen »Character indelebilis«, aufgeprägt hat, der es gestattet, ihm seine Tat in jeder kommenden Phase seiner Lebensgeschichte rechtswirksam zuzurechnen. (Übrigens ließe sich für die zivilrechtliche Anwendung des Personbegriffs Vergleichbares sagen.)

Wenn über die mögliche Verwendung dieses Personbegriffs in der Theologie gesprochen werden soll, sind naturgemäß alle Vorstellungen von einer »Versetzung Gottes in den Status eines Angeklagten« auszuschalten. Aber die Aufgabe der Zurechnung bleibt auch hier gestellt. Wenn in einer im Judentum geläufigen Gebets-Anrede Gott derjenige genannt wird, »der uns aus Ägypten geführt hat« (angemessener wäre die wörtliche Übersetzung in der Form des Kausativs: »der gemacht hat, daß wir aus Ägypten gingen«), dann wird ihm die Rettungstat an den Vätern so zugerechnet, daß sich die Söhne und Töchter von heute darauf verlassen: Durch die Tat von »damals« wurde ein bleibendes Gottesverhältnis gestiftet, auf das sich noch heute die Gewißheit ihrer Hoffnung gründen kann. Dieses Verhältnis von »Zurechnung« vergangener Taten und Identifikation des Gottes, der »damals« gewirkt hat, mit dem, an den sich die Beter von »heute« wenden, und die daraus resultierende Hoffnung für die Zukunft bestimmt die Grundstruktur vieler jüdischer und christlicher Gebete und verknüpft deren »anamnetischen« mit ihrem »deprekatorischen« Teil. »Gott, du hast durch die Auferweckung deines

Sohnes die Welt froh gemacht; wir bitten dich, führe uns dahin, daß wir die Freuden des ewigen Lebens erlangen«. Der aus der Sphäre des Rechts stammende Personbegriff, der dazu anleitet, jemandem »seine Taten von damals heute zuzurechnen«, gewinnt in religiösen Zusammenhang die Bedeutung, Erinnerung, gegenwärtige Begegnung und zukunfts-gewandte Hoffnung dem gleichen Wirken des gleichen Gottes zuzuschreiben. Den gleichen Sinn hat die theologische Identitäts-Aussage: »Der Vater, von dem Jesus spricht, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«. Alles, was an früherer Stelle von der »Fülle« gesagt worden ist, zu der nach christlicher Überzeugung die gesamte Geschichte der Ekklesia Israel in Jesus Christus gebracht worden ist, setzt die Identität des einen Gottes voraus, der an den Vätern gewirkt hat und in seinem Wirken an seinem Sohn, vor allem in dessen Auferweckung von den Toten, wiedererkannt werden kann.

Von der juristischen Verwendung des Begriffs »Person« als eines Subjekts rechtswirksamer Handlungen führt eine geradlinige Entwicklung zu seiner Verwendung in der Ethik. »Person« ist nicht nur ein Wesen, dem seine Handlungen *juristisch* zugerechnet werden können (sodaß der Handelnde im Konfliktsfall auch rechtlich gezwungen werden kann, die Pflichten zu erfüllen, die er durch seine rechtswirksamen Handlungen auf sich genommen hat), sondern vor allem ein Wesen, dem seine Handlungen *moralisch* zugerechnet werden können. Und wie für die juristische, so ist auch für die moralische Zurechnung der Gebrauch von Verstand und Willensfreiheit entscheidend: Moralisch zugerechnet werden kann nur das, was »mit Wissen und Willen geschehen ist«. Im Schlaf, im Zustand der Bewußtlosigkeit oder des Ausfalles der Entscheidungsfähigkeit, beispielsweise durch Hypnose, können weder rechtswirksame noch moralisch zuzurechnende Handlungen vollzogen werden. Und da der Gebrauch von Verstand und Freiheit das unterscheidend Menschliche des Verhaltens ausmacht, unterscheidet man die moralisch und rechtlich zurechenbaren »actus humani« von den moralisch und rechtlich nicht zurechenbaren »actus hominis«. »Personalität« ist insofern gleichbedeutend mit »Zurechnungsfähigkeit«.

Der Begriff der rechtlichen und moralischen Zurechnungsfähigkeit ist zugleich geeignet, den Zusammenhang der Begriffe »Person« und »Natur« deutlich zu machen, wenn man sich daran erinnert, daß (jedenfalls nach der in Europa herrschenden Auffassung) nur Menschen, nicht Tiere Rechts-Subjekte und Subjekte sittlicher Verantwortung sein können. Die »Personalität« als die Fähigkeit, rechts-

wirksame bzw. moralisch zurechenbare Handlungen zu setzen, ist ein Merkmal der »menschlichen Natur«. Und da zum Vollzug rechtswirksamer bzw. moralisch zurechenbarer Handlungen die Fähigkeit gehört, Willens-Entscheidungen zu setzen, diese aber voraussetzen, daß der Handelnde weiß, was er tut, gelten in der europäischen Tradition Verstand und Willensfreiheit als Wesensmerkmale der Personalität und deshalb zugleich der menschlichen Natur. An dieser Stelle darf angemerkt werden, daß manche Theologen in diesen beiden Wesensmerkmalen zugleich die »Gott-Ebenbildlichkeit« des Menschen sehen, da auch Gottes »Natur« durch Verstand und Willensfreiheit ausgezeichnet sei – freilich im Sinne uneingeschränkter Einsichts- und Entscheidungsfähigkeit, während diese Fähigkeiten dem Menschen nur in beschränkter, »abbildhafter« Weise zukommen³².

Die moralische Zurechnungsfähigkeit läßt jedoch ein weiteres Bedeutungsmoment des Personbegriffs in den Vordergrund der Aufmerksamkeit treten: das Moment der unteilbaren Ganzheit. Während die Setzung bloß rechtlich wirksamer Handlungen oft vom Subjekt nur die Ausübung partieller Funktionen verlangt, ist es für die sittliche Handlung charakteristisch, daß sie nur »unter Einsatz der ganzen Person« vollzogen werden kann. »Halbherzigkeit« ist der Feind der Sittlichkeit. Das liegt daran, daß der sittliche Akt den Charakter der »Selbstfindung durch Selbsthingabe« besitzt; und beide, die Selbstfindung wie die Selbsthingabe, erlauben keinen Vorbehalt. Wer »unter Vorbehalt« liebt, liebt gar nicht; wer sich an eine Aufgabe nicht ohne Vorbehalt hingibt, hat sie in ihrer Qualität als sittliche Aufgabe überhaupt nicht erfüllt. Darum zeigt sich in jeder einzelnen sittlichen Handlung oder in deren Versäumnis, »wer der Handelnde ist«; und die sittliche Zurechnung einer Handlung impliziert ein Urteil über den Handelnden als ganzen. Das gilt auch – und sogar besonders deutlich – für die sittliche *Selbst*beurteilung: Wessen Handlungen vor seinem eigenen sittlichen Urteil nicht bestehen können, der gesteht sich nicht nur partielle Weisen des Fehlverhaltens ein, sondern »kann sich selbst nicht mehr in den Spiegel sehen«. Wenn daher »Personalität« in einem spezifisch sittlichen Sinne »Zurechnungsfähigkeit« bedeutet, dann ist sie die Fähigkeit, Handlungen

³² Vgl. dafür, als ein Beispiel unter vielen, Thomas v. Aquin S.th. I q 93 a 4 und a 9, hier unter Rückverweisung auf Johannes Damascenus.

oder Unterlassungen zu setzen, in denen der Mensch sich als ganzer gewinnt oder verliert.

Dieses Moment der sittlich verstandenen Ganzheit läßt den Zusammenhang zwischen Personalität und »Ungeteiltheit« oder »Individualität« auf spezifische Weise hervortreten. Diese ist nicht die bloße »Einzelheit«, die jedem Ding notwendig zukommt, sofern es »indivisum in se et divisum ab aliis« ist. Hier dagegen handelt es sich um eine Ungeteiltheit, die errungen werden muß, aber auch verlorengehen kann. Sie muß der »zunächst und zumeist« vorgegebenen »Zerstreutheit« an die unverbundene Vielfalt der Aufgaben und Funktionen erst abgerungen werden; und sie kann verlorengehen, wenn der Mensch »sich um vielerlei kümmert« und dabei »das Eine Notwendige« nicht findet. Dabei kann die Chance der Selbstfindung durch Selbsthingabe auch an solchen Handlungsmöglichkeiten entdeckt werden, deren Einfluß auf den »Lauf der Dinge« sehr bescheiden ist. Das »Eine Notwendige« kann im konkreten Falle das äußerst Unscheinbare sein. Darum ist das moralische Urteil über Personen, die sich ihre Taten und Unterlassungen zurechnen müssen, etwas anderes als die Einschätzung der Wirkmacht ihrer Taten. Traditionell gesprochen: »Im Kleinen getreu zu sein«, kann für die Selbstfindung durch Selbsthingabe mehr bedeuten, als »weltbewegende Wirkungen« zu erzielen. Das bedeutet für den Begriff der Person: Eine Person im sittlichen Sinne dieses Wortes ist ein Wesen, das auch am äußerlich Unscheinbaren sich selbst gewinnen oder verlieren kann.

Was diesen moralischen Personbegriff angeht, so liegt seine Herkunft aus der sittlichen Erfahrung offen zutage. Wenn das Merkmal der so verstandenen Person darin besteht, daß sie fähig ist, sich mit ungeteiltem Herzen an eine andere Person, an eine Aufgabe oder auch an eine Institution (z. B. an Familie oder Heimat und Vaterland) hinzugeben und dadurch erst ihre moralische Identität zu gewinnen, dann wird die Möglichkeit solcher Selbstfindung durch Selbsthingabe in der sittlichen Erfahrung entdeckt. Und der moralische Begriff der Person leitet dazu an, die Wechselfälle eines Lebens so zu verstehen, daß sie sich als Stadien auf dem Wege zur sittlichen Identität erweisen.

Dagegen wird sogleich von den Gründen zu sprechen sein, die es unmöglich machen, diesen Personbegriff auf Gott anzuwenden: Es ist religiös unmöglich, von einer »Selbstfindung« Gottes zu sprechen. Aber eine Analogie zum moralischen Personbegriff scheint, jeden-

falls in der Tradition Israels und der Christen, auch für das Sprechen von Gott unentbehrlich zu sein: Die Verwendung der Personalpronomina »mein« und »dein« in der Bundeszusage »Du sollst mein Volk sein; ich will dein Gott sein« läßt ein Moment der vorbehaltlosen Selbstbindung Gottes erkennen, der künftig an der von ihm selbst in Freiheit gestifteten Beziehung zu diesem Volk den Namen gewinnt, durch den er identifiziert werden kann: Er bleibt, um es wiederum mit einer im Judentum gebräuchlichen Gebets-Formulierung zu sagen, in guten wie in bösen Tagen »unser Gott und Gott unserer Väter«.

Wenn man daher, wie es hier vorgeschlagen wurde, nicht Begriffe mit Begriffen vergleichen will (beispielsweise biblische mit philosophischen Begriffen), als seien derartige Begriffe feststehende Größen, sondern Erfahrungen mit Erfahrungen, aus denen sich Fragen ergeben und nur sekundär auch Begriffe, mit deren Hilfe solche Fragen gestellt werden, dann wird das Augenmerk sich auf diese Erfahrungen richten. Die Frage lautet dann: Sind die Erfahrungen, die in der Bibel bezeugt werden, denen, aus denen philosophische Fragestellungen und Begriffe hervorgegangen sind, in hinlänglichem Maße verwandt, um den Versuch zu rechtfertigen, aus ihnen auch theologisch zu lernen und deswegen gewisse in der Philosophie geprägte Begriffe, z. B. die verschiedenen Begriffe der »Person«, als Anleitung zur theologischen Begriffsbildung zu gebrauchen? Die Möglichkeiten solchen theologischen Lernens, aber auch die Grenzen dieser Möglichkeit, werden für jeden der soeben erwähnten Personbegriffe gesondert zu untersuchen sein.

β) Der kultische Personbegriff –

Probleme seiner theologischen Anwendung

Zunächst ist von dem *kultischen Personbegriff* zu handeln, nach welchem die »Persona« das Heilige oder die Gottheit so repräsentiert, daß deren wirksame Gegenwart vom Menschen sinnenhaft erfahren werden kann. Mit Bezug auf Christus kehrt dieses Verhältnis von »Repraesentans« und »Repraesentatus« in mehrfach gestufter Weise wieder. Im Verhältnis zu Christus nämlich wird der Apostel selbst, in Ausübung seines Amtes, zur »Per-sona«, sofern durch das Vergebungswort, das er der Gemeinde zuspricht, jenes Vergebungswort, das Christus allein sprechen kann, wirksam »hindurch-tönt« (per-sonat). Aber auch Christus könnte im kultischen Sinne »Persona« genannt werden, sofern »durch ihn hindurch« Gott selbst spricht und

handelt. Die Bibel bevorzugt dafür freilich andere Termini: Er ist die »Ikone des unsichtbaren Gottes«³³, d. h. seine sichtbare Gegenwarts-gestalt; und er treibt die Dämonen »durch den Finger Gottes aus«³⁴, sodaß seine Tat als die Erscheinungsgestalt göttlichen Wirkens verstanden werden muß. Vergleichbare Aussagen finden sich im Buch der Richter und in den Büchern der Chronik, wo von erwählten Organen des göttlichen Heilswirkens gesagt wird, der Geist Gottes habe sich in sie »gekleidet«³⁵. Auch sie werden so im Vollzug jener Akte, zu denen Gott sie berufen und ermächtigt hat, zu »durchtönenden« Gestalten des wirkenden Wortes Gottes. Bezeichnend für das Auftreten Jesu jedoch ist die Verbindung des Anspruchs, er wirke »durch den Finger Gottes«, mit der eschatologischen Zeitansage: »Dann ist in Wahrheit das Reich Gottes zu euch gekommen«³⁶.

Es gibt also Anlässe, das kultische Verständnis von »Persona«, auch wenn es in der Bibel nur selten bezeugt ist, zur Auslegung des dort Gesagten heranzuziehen. Freilich ist zu prüfen, ob dieses Personverständnis seine Bedeutung noch beibehalten kann, wenn es dazu dienen soll, das Verhältnis des Christus zum Vater, aber auch das Verhältnis des Dieners an Wort und Sakrament zu Christus, angemessen zu beschreiben. Diese Frage wird deutlicher hervortreten, wenn man an die Beobachtung biblisch bezeugter »Vergegenwärtigungen« die Frage anschließt, warum eine solche zweifach gestufte Re-Praesentatio (die Vergegenwärtigung Gottes durch Christus und die Vergegenwärtigung des Handelns Christi durch den Dienst der Kirche, insbesondere der Apostel) nötig ist und wodurch sie möglich wird.

Eine solche zweifache Repraesentatio ist *nötig*, sofern sowohl Gott selbst als auch der Christus, nach seiner Heimkehr zum Vater, dem unmittelbar anschauenden Blick der Menschen, auch der Gläubenden, entzogen ist. So wird im Johannesevangelium von Gott gesagt: »Gott hat keiner gesehen; der eingeborene Sohn, der an der Brust des Vaters lag, er hat Kunde gebracht«³⁷. Diese johanneische Aussage wird gewöhnlich metaphysisch gedeutet, d. h. auf die Unkörperlichkeit und insofern Unsichtbarkeit Gottes zurückgeführt. So verstanden aber geriete sie in Gegensatz zu anderen biblischen Aus-

³³ 2 Kor 4,4; Kol 1,15.

³⁴ Mt 12,28.

³⁵ Jdc 6,34; 1 Chr. 12,13; 2 Chr. 24,20.

³⁶ Mt. 12,28.

³⁷ Joh 1,18.

sagen: Es hat nach dem biblischen Bericht immer wieder Menschen gegeben, die Gott »von Angesicht zu Angesicht« gesehen haben, ohne dazu eines Gegenwarts-Mittlers zu bedürfen. Das gilt nicht nur von Adam und Eva im Paradies, sondern beispielsweise auch von dem Urvater Jakob³⁸ und vor allem von Mose³⁹. Deshalb hat auch der Anspruch Jesu, der einzige Gegenwartsmittler Gottes zu sein, immer wieder den Widerspruch von Juden gefunden, die den Eindruck hatten, hier werde die ganze Geschichte Israels mit den mannigfachen Gottesbegegnungen erwählter Männer schlicht geleugnet. Entsprechend haben Aussagen wie die des johanneischen Jesus »Niemand kommt zum Vater außer durch mich«⁴⁰ stets die erstaunte Antwort von Juden hervorgerufen: »Aber wir sind doch beim Vater!«. Damit sollte nicht geleugnet werden, daß es eine Aufgabe der Individuen und des ganzen Volkes ist, »Gottes Angesicht zu suchen« und so nach immer intensiveren Formen der Gottesnähe zu trachten. Aber alles derartige Suchen und Trachten geschieht, nach jüdischer Überzeugung, in einer zuvor schon geschenkten Nähe Gottes, der sein Volk »auf Adlersflügeln trug« (also stets zuvor schon bei ihm war), wenn er es »zu sich kommen ließ«⁴¹.

Der Anschein, das jüdische Bekenntnis zur immer schon geschenkten Nähe Gottes mache es nötig, der christlichen Überzeugung zu widersprechen, nur der Sohn habe »vom Vater Kunde gebracht«, verschwindet, wenn man jene Entzogenheit Gottes, die eine Gegenwarts-Vermittlung nötig macht, nicht auf die ewige und unüberwindliche Differenz zwischen der unendlichen »Seinsfülle« Gottes und der beschränkten Auffassungskraft des Menschen zurückführt, sondern als ein »Zeichen der Zeit« versteht, das gedeutet sein will: Es handelt sich um jene Stunde, in welcher die Gott-Entfremdung der Welt, die, wenn sie überwunden werden soll, die göttliche Erwählung eines bestimmten Volkes notwendig gemacht hat, nun auch von den Erwählten stellvertretend durchlitten werden muß. In der Stunde, in denen Gott nicht nur den »Völkern«, sondern auch dem erwählten Volk »sein Angesicht verbirgt«, bedarf es jener »Persona«, auf deren Angesicht der Widerschein der göttlichen Herrlichkeit entdeckt werden kann⁴².

³⁸ Gen 32,31.

³⁹ Num 12,8; Dt. 34,10.

⁴⁰ Joh 14,6.

⁴¹ Ex 19,4.

⁴² 2 Kor. 4,6.

Noch deutlicher gilt dies von der Notwendigkeit, das Wirken Jesu, vor allem sein Vergebungswort, durch den Apostel, der »in persona Christi« spricht, zu vermitteln. Eine solche Repraesentatio ist nicht deswegen nötig, weil Jesus nach dem Ende seines leiblichen Lebens in die Körperlosigkeit des Göttlichen zurückgekehrt wäre. Er konnte auch nach seiner Auferweckung von den »zuvor bereitgehaltenen« Zeugen körperlich gesehen werden, »die mit ihm gegessen und getrunken haben«⁴³. Seine Entzogenheit, auch gegenüber den Glaubenden, ist vielmehr darin begründet, daß jene »Gerechtigkeit« Gottes, die auf die »Sünde« der Welt antwortet, auch auf die Jünger-gemeinde gefallen ist. Die Sünde besteht darin, »daß sie [die Welt] nicht an mich geglaubt hat, die Gerechtigkeit aber, daß ihr [die Jün-ger] mich nicht mehr sieht; denn ich gehe zum Vater«⁴⁴. Auch hier ist die Notwendigkeit der Re-praesentatio, in diesem Falle der Ver-gegenwärtigung Jesu und seines Wirkens durch den Dienst der Apo-stel, die Folge davon, daß auch die von Gott Erwählten die allgemeine Gott-Entfremdung der »Welt« mit durchleiden, freilich auch die Fol-ge davon, daß diese Gott-Ferne ein für allemal von Jesus selbst stell-vertretend durchlitten worden ist.

Damit ist zugleich schon gesagt, warum eine Gegenwarts-Mitt-lerschaft nicht nur nötig, sondern auch *möglich* ist. Sie ist möglich, weil Gott in freier Vergebungsgnade seinen Sohn in die Welt gesandt hat, damit dieser »in Dei persona« spreche und handle, und weil der Sohn die Seinen, auch in der Gemeinsamkeit des Gerichts, das über die Welt ergeht, »nicht als Waisen zurückgelassen hat«, sondern sie im Geiste befähigt, nun ihrerseits »in persona Christi« zu sprechen und zu handeln.

Gebraucht man, um dieses Verhältnis der Christen zu Christus und Christi zum Vater zu beschreiben, den Ausdruck »Person« im kultischen Verständnis des Wortes, spricht man also davon, daß Apo-stel (und nicht nur sie) »in persona Christi« sprechen und handeln, Christus aber »in persona Dei«, dann liegt der spezifische Sinn dieses Sprachgebrauchs in der mehrfach erwähnten »eschatologischen Zeit-ansage«. Diese spricht davon, daß das Gericht über diese Welt und ihren »Fürsten« schon geschehen ist; daß niemand davon ausgenom-men ist, dieses Gericht – gemeinsam mit der »Welt« und stellvertre-tend für sie – zu durchleiden, daß aber inmitten dieser durchlittenen

⁴³ Apg 10,41.

⁴⁴ Joh. 16,8–11.

Gott-Ferne das heilswirksame Wirken und Handeln Gottes »auf dem Antlitz seines Gesalbten« erfahrbare Gegenwart gewinnt. Nur deshalb kann das von Christus »in persona Dei« vollzogene Heilswerk sich auch durch den »in persona Christi« vollzogenen Dienst der Kirche immer neu an den Glaubenden ereignen. Die zweifache Re-Praesentatio Gottes durch Christus und Christi durch den Dienst der Gemeinde und spezieller der Apostel ist das entscheidende »Zeichen der Zeit«: der Zeit des schon geschehenen und noch immer geschehenden Gerichts und des auf verborgene Weise schon errungenen Sieges über »diese Welt«. Nur so verstanden ist das kultische Personverständnis nicht, wie oft unterstellt wird, Ausdruck einer »Flucht aus der Geschichte«, sondern eine Anleitung, den eigenen Ort in dieser Geschichte recht zu bestimmen. Und es ist stets die Geschichte der Ekklesia Israel, innerhalb derer das Handeln Christi und der Kirche seinen Ort findet: die Geschichte des erwählten Volkes, das nun, in der Stunde seiner Krise, die Gottferne der Völker stellvertretend durchleidet und berufen ist, in der Symmorphía mit dem Christus dieses stellvertretende Leiden zum »Segen für alle Sippen des Erdbodens« werden zu lassen.

An früherer Stelle wurde die Frage gestellt, was der Begriff der »Person« dazu beitrage, Christi Tod und Auferstehung zu deuten und als dasjenige Ereignis zu erweisen, in welchem die Geschichte Israels zu ihrer Fülle gelangt ist (s. o. S. 261 ff.). Darauf kann nun eine erste Antwort gegeben werden: Dieser Begriff bezeichnet, in seiner kultischen Verwendung, den Christus als das Organ einer »Vergegenwärtigung«, durch welche Gott in einer ihm entfremdeten Welt wirk-same Gegenwart gewinnt. Dadurch ist die Gottesferne »dieser Welt« schon besiegt und die verheißene »Enthüllung des göttlichen Angesichts« schon geschehen.

Freilich ist deutlich, daß der aus dem Kultus stammende Begriff der »Persona« einer Weiterentwicklung bedarf, um in der soeben beschriebenen Weise verwendet zu werden. In seiner geläufigen Verwendung nämlich ist er weder auf den Repräsentierenden, noch auf den Repräsentierten anwendbar, sondern nur auf die Vermittlungs- und Gegenwartsgestalt, die der Repräsentierte durch den Dienst des Repräsentierenden gewinnt. Wenn Christus in dem Sinne »Persona« ist, daß in seinem Sprechen, Handeln und Leiden das Wirken Gottes seine sichtbare Gegenwartsgestalt findet, dann scheint in *diesem Sinne* der Vater keine Person zu sein. Er bleibt der »unsichtbare Gott«, *ist* nicht selber sichtbare Gestalt, sondern *bedient sich* solcher Gestalt-

ten, vor allem des »Sohnes«, um in der Welt wirksam gegenwärtig zu werden. Man mag diese Differenz metaphysisch deuten: als Unterschied zwischen Gottes wesenhafter Unsichtbarkeit und seiner »Sichtbarwerdung« in besonderen Gestalten seiner erfahrbaren Gegenwart; man mag ihn – und diese Deutung scheint der biblischen Botschaft angemessener zu sein – aus der Differenz von Gericht und Gnade verstehen: des Gerichts über die sündhafte Welt und sogar über das erwählte Volk, durch das Gott »sein Angesicht verbirgt« und der Gnade, in der er sich auch den Sündern gnädig zuwendet. In beiden Deutungsweisen darf diese Differenz zwischen der vorgängigen Verborgenheit Gottes und seiner sich ereignenden Vergegenwärtigung nicht übersprungen werden, wenn dieses Ereignis angemessen verstanden werden soll. Und von daher scheint es konsequent, daß manche Philosophen, aber auch Theologen, dazu neigen, von Gott als einem »überpersönlichen Wesen« zu sprechen, das nicht selber Person ist, sondern in der »Persona« erwählter Menschen, vor allem des Sohnes, seine erfahrbare Gegenwartsgestalt findet. Und Vergleichbares wird gelegentlich von dem auferweckten Christus gesagt: Wenn der Apostel in dem Sinne »in Christi persona« handelt, daß in seinem menschlichen Wort das wirksame Wort des erhöhten Herrn seine sichtbare Gegenwartsgestalt findet, dann entsteht der Eindruck, als sei der Auferstandene *in diesem Sinne* keine Person. Er ist, nach dem Ende seines irdischen Lebens, nicht mehr in sinnhafter Anschaulichkeit antreffbar, zeigt sich auch den Glaubenden nicht mehr »von Angesicht zu Angesicht«, sondern bedient sich besonderer, von ihm berufener Menschen und der durch sie gesetzten Vergegenwärtigungsgestalten, um in dieser Welt wirksam gegenwärtig zu werden. Daher kommt es, daß manche Interpreten dazu neigen, auch von dem erhöhten Herrn als einem überpersönlichen Wesen zu sprechen, das nicht mehr, wie Jesus während der Zeit seines irdischen Lebens, den Menschen sein »Angesicht« (prósopon) zuwendet und so als Person (prósopon) erfahrbar wird, sondern nur noch in jenem »Geiste« gegenwärtig ist, der die Gemeinde der Glaubenden mit ihren re-praesentativen, Christi Gegenwart vermittelnden Diensten und Ämtern aufbaut. Vor allem Hegel war geneigt, die Gegenwart Christi im geist-gewirkten, gemeinde-aufbauenden Wort und Sakrament in diesem Sinne zu deuten: als Folge des unwiderruflichen Abschiedes Jesu, der nun nicht mehr als Person neben anderen Personen, als konkreter Einzelner, antreffbar ist.

Es ist nicht Sache des Philosophen, apriori über die »Rechtgläu-

bigkeit« derartiger Auffassungen von der »Überpersönlichkeit« Gottes oder auch des erhöhten Christus zu urteilen. Im Gegensatz zu früher beschriebenen Fehlformen der religiösen Erfahrung, aus denen beispielsweise die Dämonenfurcht oder auch der Polytheismus hervorgehen, widerspricht ein solcher Begriff von einem »überpersönlichen Wesen« nicht den Möglichkeitsbedingungen religiöser Erfahrung überhaupt. Wohl aber hat eine philosophische Einübung in die Theologie die doppelte Aufgabe, einerseits verständlich zu machen, wie es zu dieser Auffassung kommen konnte, andererseits deutlich werden zu lassen, aus welchen Gründen die christliche Überlieferungsgemeinschaft als ganze sich mit dieser Interpretation nicht zufriedengeben konnte. Dabei wird sich zeigen: Es ist eine bestimmte Art der religiösen Erfahrung, die die christliche Überlieferungsgemeinschaft an einem solchen Verständnis Gottes bzw. des erhöhten Christus hindert: die Erfahrung von einem Wechselverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit.

Die Auffassung von der »Überpersönlichkeit« Gottes bzw. des Auferstandenen folgt aus dem geläufigen (und in der Religionsgeschichte an vielen Beispielen bewährten) kultischen Personbegriff. Danach ergibt sich die *Notwendigkeit* der Re-Praesentatio aus der Wesens-Differenz des Heiligen gegenüber allen unmittelbaren Inhalten unserer Erfahrung (Das Heilige bleibt das wesenhaft »unseren Augen Entzogene«), während die *Möglichkeit* der Re-Praesentatio aus zwei Gründen entspringt: Einerseits ist die Erfahrungswelt voll von »Spuren« des Heiligen, die, wenn sie als solche erkannt werden, als »Materie« repräsentativer Riten und Worte verwendet werden können; andererseits ist der Mensch (oder sind besondere Menschen kraft spezieller Berufung) dazu bestimmt, ihrem Wesen nach »Bild« (also Gegenwartsgestalt) des Heiligen zu *sein*, und in besonderen Handlungen »Bilder« (also Gegenwartsgestalten) des Heiligen zu *setzen*. Personalität ist, so verstanden, die Möglichkeit, Gegenwartsgestalt des Heiligen zu sein und in der Kraft dieses Seins Gegenwartsgestalten des Heiligen hervorzubringen. Das Heilige und Göttliche selbst aber liegt, so verstanden, wesenhaft »jenseits« all dieser Gegenwartsgestalten⁴⁵.

Die christliche Überlieferungsgemeinschaft aber konnte sich mit

⁴⁵ Vgl. R. Schaeffler, Der philosophische Transzendenzbegriff, Hilfe oder Hindernis des Glaubens? in: A. Raffelt und B. Nichtweiß [Hrsg.] Weg und Weite, Festschrift für Karl Kardinal Lehmann, Freiburg 2001, 421–430.

dieser Interpretation nicht zufriedengeben, weil sie ihre eigene Geschichte mit all ihren Phasen des »verhüllten« und des »sich offenbarenden Angesichts« als eine Abfolge von Entscheidungen der göttlichen Freiheit verstand, durch die dieser Gott sich in einem anderen als dem kultischen Sinne des Wortes als »Person« erwies: als Subjekt freier Handlungen, auf die der Mensch seinerseits durch Entscheidungen seiner Freiheit zu antworten hat. Darum mußte der Gedanke der »Re-Praesentatio« und damit das kultische Personverständnis in ein geschichtliches Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen eingetragen werden, nicht umgekehrt. Daß eigene Handlungen der Vergegenwärtigung nötig sind, ergibt sich, so verstanden, nicht aus der ewigen *Wesensdifferenz* zwischen Gott und dem Menschen und seiner Welt; daß Vergegenwärtigung möglich ist, ergibt sich nicht aus der *Wesensverwandtschaft* zwischen Gott und aller Kreatur; vielmehr ergibt sich beides aus dem Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit und konkreter aus dem Verhältnis von göttlichem Gebot und menschlicher Sünde, von menschlicher Sünde und göttlichem Gericht, von göttlichem Gericht und je neuen Gestalten der göttlichen Vergebungs- und Erhaltungsgnade. Weil der richtende Gott vor dem sündigen Menschen »sein Angesicht verbirgt«, ist Vergegenwärtigung nötig, weil er inmitten des Gerichts dem Menschen »sein Angesicht zuwendet«, ist Vergegenwärtigung möglich.

Nur wenn die Gegenwärtigmittlerschaft der »Persona« – sei es des Christus, der als »Ikone« des Vaters handelt, sei es des »in persona Christi« handelnden Apostels – aus diesem geschichtlichen Zusammenhang heraus begriffen wird, ist sie mit dem Gottesverständnis der Bibel vereinbar. Denn dieses geht nicht von einer »Wesensferne« Gottes aus, die durch gegenwarts-stiftende Bildhandlungen und Bildworte überbrückt werden müßte, sondern von einer »Zuwendung des Angesichts«, die den Vätern gewährt worden ist und den Söhnen und Töchtern zugesagt bleibt. Wenn es eine »Ferne« gibt, die der Gegenwarts-Vermittlung bedarf, dann beruht sie nicht auf einer ewigen Differenz zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wesen, sondern auf einem geschichtlichen Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit: der göttlichen Freiheit, die die menschliche Freiheit durch ihr Gebot in Anspruch nimmt, die sündig gewordene Freiheit des Menschen richtet und sie zugleich, durch ihr wirksames Vergebungswort, wiederherstellt. In diesem Sinne *muß* der Begriff der »Persona« weiterentwickelt wer-

den, wenn er christologisch oder auch trinitätstheologisch verwendbar sein soll. Und die philosophische Frage lautet: *Kann* dieser Begriff auf solche Weise weiterentwickelt werden, ohne innerlich widersprüchlich zu werden und dadurch jede Bedeutung zu verlieren?

Aus der Tatsache, daß dies zweifelhaft ist, wird verständlich, daß die Bibel – mit Ausnahme einer einzigen Paulus-Stelle – den Gebrauch des kultischen Personverständnisses vermeidet. Die Ekklesia Israel kennt auch, im Unterschied von manchen Völkern der Umwelt, keine Kultdramen, in denen Menschen die Maske (Prósopon) oder das Kleid des Gottes trügen und so zu Gegenwartsgestalten der Gottheit würden. Der dem Kultus entstammende Begriff der »Eikón« (für Christus in seinem Verhältnis zum Vater) und des »Prósopon« (für den Apostel im Verhältnis zu Christus) konnte erst an Bedeutung gewinnen, als es galt, die Allein-Ursächlichkeit des göttlichen Heilswirkens mit der Berufung von Dienern an diesem Heilswirken zusammenzudenken. Der Gedanke der Allein-Ursächlichkeit Gottes aber spiegelte die Erfahrung Israels während des Babylonischen Exils, als das Volk aufgehört hatte, Subjekt der Geschichte zu sein; der Gedanke dagegen, daß diese Alleinwirksamkeit Gottes durch Menschen vermittelt werde, die »in persona Dei« sprechen und handeln, entsprach der Erfahrung der Jünger, daß während der Zeit des »verborgenen Angesichts« (Gottes in dieser Krise der Endzeit bzw. des Christus nach seiner Erhöhung zum Vater) das mächtige aber verborgene Wirken Gottes solcher repräsentierender Zeichen bedarf. Der kultische Personbegriff konnte daher nur unter besonderen historischen Bedingungen für die Ekklesia Israel oder für einer ihrer Sondergruppen (die junge Christenheit) zum geeigneten Interpretament für das Verständnis des göttlichen und des menschlichen Wirkens werden.

γ) Der juristische Personbegriff und seine theologische Verwendung

Hält man sich nicht an den kultischen, sondern an den im engeren Sinne juristischen Personbegriff, der, im Guten wie im Bösen, im Hinblick auf vorfindliche Ereignisse die Frage beantwortet »Wer hat es getan?«, dann scheint eine theologische Verwendung dieses Begriffs unproblematisch. In jedem Akt des Gotteslobs wird zum Ausdruck gebracht, daß der Beter in den Inhalten seiner Erfahrung die Erscheinungsgestalten eines göttlichen Wirkens erkennt und dieses Wirken Gott als dem »Subjekt zurechenbarer Handlungen« zuschreibt. Ein Problem entsteht dabei erst daraus, daß diese Zuschrei-

bung gewöhnlich zweifach geschieht. Der Beter versteht die Ereignisse, von denen er rühmend spricht, als »Taten Gottes durch die Hand von Menschen« und schreibt sie deswegen sowohl dem göttlichen als auch einem menschlichen Täter zu. (Sowohl Gott als auch Mose können »der Herausführer aus Ägypten« genannt werden, wie dies auch der hebräischen Wortbedeutung des Namens »Mose« = »Herausführer« entspricht – Ob dieser hebräischen Wortbedeutung des Namens »Mose« noch eine andere, ägyptische, vorgelagert sei, kann an dieser Stelle außer Betracht bleiben.) Der göttliche wie der menschliche Täter sind dann »Personen«, wenn man darunter Subjekte zurechnungsfähiger Handlungen versteht.

Deshalb muß der Begriff des »zurechnungsfähigen Subjekts« auf charakteristische Weise weiterentwickelt werden, wenn er diese theologische Anwendung gestatten soll. Denn durch die im religiösen Zusammenhang geläufige Doppel-Zuschreibung wird die streng juristische Betrachtung bereits verlassen. Dort kann eine Handlung jemandem umso weniger zugeschrieben werden, je mehr eine andere Person Einfluß auf ihren Verlauf und ihr Ergebnis genommen hat. Wenn mehrere Personen zur Erreichung eines gemeinsamen Handlungszieles zusammenwirken, muß der »Anteil« der einzelnen Person von dem jeder anderen eindeutig unterschieden werden können, um eine juristische Zuschreibung möglich zu machen. Eine solche Unterscheidung von »Anteilen« am heilswirksamen Ergebnis der jeweils betrachteten Handlung ist aber schon ganz allgemein bei den »Taten Gottes durch die Hand von Menschen« nicht möglich; am allerwenigsten aber bei der einen, alles entscheidenden Heilstat, die Gott durch seinen Sohn vollbracht hat. Daraus aber scheint zu folgen: Ist Gott selbst der Täter aller heilswirksamen Taten, dann sind Menschen allenfalls seine willenslosen Werkzeuge; dann aber können diese Taten ihnen nicht in einem juristischen Sinne zugeschrieben werden. Folglich sind diese Menschen in diesem Zusammenhang entweder nur »Sachen« (wie dies auch die Metapher vom »Werkzeug« nahelegt), nicht aber Personen; oder sie sind nicht zurechnungsfähige Subjekte »neben« dem göttlichen Subjekt, sondern ausschließlich dessen Erscheinungsgestalten. Die »Monarchianer« des 2. und 3. Jahrhunderts haben diese Folgerung gezogen. Sie führten alles heilswirksame Handeln auf eine einzige »Arché« zurück und wollten deshalb den Sohn nicht als eine eigene Person im Gegenüber zum Vater anerkennen, sondern verstanden ihn als dessen bloße Erscheinungsgestalt.

Wiederum, wie schon bei der Ansicht von der »Überpersönlichkeit« Gottes, ist hinzuzufügen: Auch bezüglich der Ansicht der »Monarchianer« ist es nicht Sache des Philosophen, apriori über die »Rechtgläubigkeit« einer derartigen Ansicht zu urteilen. Auch der »Monarchianismus« widerspricht nicht den Bedingungen religiöser Erfahrung überhaupt. Wohl aber hat eine philosophische Einübung in die Theologie die doppelte Aufgabe, einerseits verständlich zu machen, wie es zu dieser Auffassung kommen konnte, andererseits deutlich werden zu lassen, aus welchen Gründen die christliche Überlieferungsgemeinschaft als ganze sich mit dieser Interpretation nicht zufriedengeben konnte. Und wiederum wird sich zeigen: Es ist eine spezifische Art religiöser Erfahrung, die der christlichen Überlieferungsgemeinschaft ein solches Gottesverständnis nicht auf die Dauer akzeptabel erscheinen ließ. Und auch in diesem Falle war es der spezifisch geschichtliche Charakter dieser Erfahrung, der die Christenheit nötigte, das Verhältnis zwischen Gott und dem Christus auf andere Weise zu bestimmen.

Die Ansicht der »Monarchianer« entspricht einem juristischen Personbegriff, der zu einer jeweils gegebenen Tat Eindeutigkeit der Zuschreibung verlangt und deshalb jede Doppel-Zuschreibung verbietet. Die christliche Überlieferungsgemeinschaft als ganze aber konnte sich mit dieser Interpretation nicht zufriedengeben. Denn das Auftreten des Christus hatte seinen Ort in der Geschichte der Ekklesia Israel. In dieser Geschichte sind mannigfache Gegenwärtigmittler des göttlichen Sprechens und Handelns tätig geworden. Jeder von ihnen wollte nichts anderes als Gottes eigenes Wort und Werk zu erfahrbarer Gegenwart bringen. Aber jeder von ihnen war, bei unverminderter Selbstlosigkeit dieses Dienstes, kein willenloses Werkzeug sondern eine eigenverantwortliche Person, die auf Gottes freie Erwählung mit der Freiheit des menschlichen Gehorsams zu antworten hatte. Nur so wurde der Dienst dieser Gegenwärtigmittler zu einer Phase in der Geschichte Gottes mit den Menschen.

Das gilt auch von dem »geliebten Sohn«, zu dem der Vater sich bekennt⁴⁶. Denn wenn die Geschichte Gottes mit seinem Volke in jene kritische Phase eingetreten ist, in welcher das erwählte Volk die Gott-Ferne der Völker stellvertretend zu durchleiden hat, und wenn in dieser Lage die Hoffnung sich auf den »erwählten Knecht« richtet,

⁴⁶ Vgl. die Taufszene nach Mt. 3,17 und Parallelen und die Erzählung von der Verklärung Jesu nach Mt. 17,5 und Parallelen.

der in einem Akt der »Selbst-Entleerung« diese Gott-Ferne auf sich nimmt und überwindet, dann ist auch dieser Akt ein Ausdruck freien Gehorsams und zeigt so an, daß der Sohn dem Vater in personaler Eigenverantwortung gegenübertritt. Dieser freie Gehorsam aber ist die Antwort des Sohnes auf die ebenso freie Erwählung, mit der der Vater ihn zu seinem »geliebten Knecht« gemacht hat.

Dem entspricht es, daß die christliche Überlieferungsgemeinschaft sich nicht nur an den Vater, sondern auch an den Sohn mit hymnischen Prädikationen wendet (»qui tollis peccata mundi«). So schreibt sie ihm das, was er in seiner irdischen Lebens- und Leidenszeit getan hat, als gegenwärtig und immer neu geschehend zu und verknüpft diese Anamnese mit der Bitte, neu und erneuernd zu wirken, was er ein für allemal schon gewirkt hat (»miserere nobis«). In solchen hymnischen Prädikationen und Deprekationen wendet die Gemeinde sich an Christus nicht als ein willenloses Werkzeug des göttlichen Heilswirkens, aber auch nicht nur als eine Erscheinungsgestalt des Vaters, sondern zugleich als selber in Freiheit tätige Person.

Auf die oben (S 264) gestellte Frage, ob der Begriff der »Person« etwas dazu beitragen könne, Jesu Tod und Auferweckung auszulegen, kann daher eine zweite Antwort gegeben werden (vgl. S. 295). Dieser Begriff bezeichnet, bezogen auf die ganze Geschichte Gottes und der Menschen, beide als die Partner eines Verhältnisses von Freiheit zu Freiheit: Dem freien Akt der Erwählung antwortet der freie Akt des Gehorsams; so werden Gott und die von ihm erwählten Menschen, je auf ihre Art, zu Subjekten heilswirksamen Handelns in der Geschichte. Freilich gewinnt dieses personale Verhältnis von Erwählung und Gehorsam im Falle des »erwählten Knechtes« Jesus eine besondere Gestalt, durch die es sich von der Erwählung und von dem Gehorsam früherer Gegenwartsmittler unterscheidet. Das liegt vor allem daran, daß der besondere Auftrag *dieses* Erwählten von unvergleichlicher Art ist: Er kann die Gottferne der Welt, die er gemeinsam mit der Ekklesia Israel durchleidet, nur deshalb überwinden, weil auch in seinem Tode, dieser äußersten Gestalt der Selbst-Entleerung, die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt. Nur so kann sein Tod zum Sieg werden, der die Welt überwindet. Noch im Tode ist er heilschaffend wirksam auf eine Weise, wie nur Gott selbst wirken kann: Noch am Kreuze handelt er aus jenem »principium actuum« heraus, das »Natura divina« heißt. Aber auch diese paradoxe Einheit von Leere und Fülle ist Folge einer personalen Erwählung, die er durch seinen per-

sonalen Gehorsam beantwortet hat. Die theologische Rede von der »Verschiedenheit in den Personen« in der »Einheit der Natur« ist dazu bestimmt, die unverwechselbare Stelle Jesu in der Geschichte Gottes mit seinem Volk zu bezeichnen: Jesus tritt, wie alle Diener am göttlichen Heilswerk, dem Vater in einem Akt freien Gehorsams gegenüber und wird doch zugleich in einer Weise tätig, die nur aus der Einheit mit dem Vater hervorgehen kann. Der Sieg über den »Fürsten dieser Welt« und die Heraufführung »eines neuen Himmels und einer neuen Erde« müssen als ganze und in allen ihren Momenten dem einen Gott zugeschrieben werden. Die theologische Aussage, daß Vater und Sohn, in der Verschiedenheit ihrer Personen, gleichwohl in der Einheit ihrer Natur (ihres gemeinsamen »Aktprinzips«) verbunden sind, versucht dieser Aufgabe Rechnung zu tragen. Die Begriffe, deren die Theologie sich bei ihren Aussagen bedient, sind dazu bestimmt, die Bedingung zu benennen, die die Erfüllung desjenigen Auftrags möglich gemacht hat, durch den der Sohn die Geschichte der Ekklesia Israel zu ihrer Fülle bringen konnte.

Dabei ist deutlich, daß der Begriff der Person über seine rein juristische Bedeutung hinaus weiterentwickelt werden mußte, wenn eine solche Aussage über die Einheit der Natur in der Zweierheit der Personen möglich sein sollte, und daß geprüft werden muß, ob bei dem Versuch einer solchen Weiterentwicklung der Personbegriff widersprüchlich wird und damit seine Bedeutung verliert.

δ) Der moralische Personbegriff und das Problem eines personalen Verhältnisses zu Gott

Das Problem wird nicht leichter lösbar, sondern eher noch komplexer, wenn man darauf hinweist, daß ein rein juristischer Personbegriff und die damit verbundene rein juristische Weise der »Zurechnung« nicht ausreichen, um zu bestimmen, was theologisch gemeint ist, wenn von der »Personalität« des Vaters und des Sohnes gesprochen wird. Denn das Verhältnis zwischen Vater und Sohn ist offensichtlich nicht rein juristischer, sondern weit mehr moralischer Natur. Alles, was der Sohn ist, ist Ausdruck seiner vorbehaltlosen Hingabe an den Vater und damit Antwort auf die ebenso vorbehaltlose Selbsthingabe des Vaters, der alles, was sein ist, dem Sohn gegeben hat⁴⁷.

Aber gerade dann, wenn man zur Beschreibung dieses Verhält-

⁴⁷ Vgl. die Gebets-Anrede Jesu an den Vater »Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein« – Joh 17,10.

nisses den oben entwickelten moralischen Begriff der Person heranzuziehen versucht, wird es fraglich, ob dieser Begriff sich auf Gott anwenden läßt. Denn an früherer Stelle wurde gesagt: Eine Handlung einem Handelnden im moralischen Sinne »zurechnen« bedeutet: nachweisen, daß er diese Handlung nur »mit der Ganzheit seiner Person« vollziehen konnte, weil sich an ihr entschied, ob er in ungeteilter Selbsthingabe sich selber gewinnen oder verlieren werde; eine »Person« im moralischen Sinne des Wortes ist deshalb ein Wesen, das auch im Verhalten zum äußerlich Unscheinbaren die Entscheidung über Selbstfindung oder Selbstverlust fällen kann. Dieses moralische Verständnis der Person ist vor allem für das interpersonale Verhalten von entscheidender Bedeutung. In ein personales Verhältnis zum Anderen einzutreten, scheint unmöglich, wenn für diesen Anderen nichts davon abhängt, wie dieses Verhältnis sich im interpersonalen Dialog weiter entwickelt. Wer sich nicht selber finden muß und sich bei diesem Versuch auch verlieren könnte, für den kann auch die Begegnung mit anderen Personen nicht jene Bedeutung gewinnen, kraft derer sich in dieser Begegnung auch für ihn »alles entscheidet«. Und einem solchen Wesen kann man nicht »personal« begegnen, d. h. sich an den Anderen in der Gemeinsamkeit des Wagnisses binden. Daraus aber scheint zu folgen: Ein Gott, der, »selig in sich selber«, nichts zu verlieren hat, ist für den Menschen kein möglicher Partner einer interpersonalen Begegnung und kann darum von ihm nicht als »Person« erfahren werden.

Dabei kann es als Ausdruck frommer und darum selbstloser Freude an Gottes Größe gelten, wenn der Mensch darauf verzichtet, in Gott eine »Person« im eben beschriebenen Sinne zu suchen. »Wer Gott liebt, kann nicht wollen, daß Gott ihn wieder liebt«, meinte Spinoza⁴⁸. Seine Auffassung läßt sich, über den Wortlaut der zitierten Stelle hinausgehend, so erläutern: Es gibt, wie Spinoza an anderer Stelle bemerkt, eine Liebe Gottes zu allen endlichen Dingen, die daraus folgt, daß Gott sich selber liebt und deswegen alles bejaht, was aus seiner unendlichen inneren Lebenskraft hervorgeht. Und es gibt eine Liebe des Menschen zu Gott, die darin besteht, daß der Mensch das göttliche »Ja« zu allen endlichen Ausdrucksgestalten dieser unendlichen göttlichen Lebensfülle mitvollzieht. Aber diese göttliche und menschliche Liebe stehen nicht in einem Verhältnis personaler Gegenseitigkeit. Eine solche personal gegenseitige Liebe nämlich

⁴⁸ Baruch Spinoza, Ethik, 5. Teil, Lehrsatz 19.

schlüsse ein, daß der Liebende sich an den Geliebten wagend hingibt und so das Risiko eingeht, sich selber in dieser Hingabe zu verlieren, wenn der Geliebte ihm die angemessene Antwort verweigert. Wer sich daher in selbstloser Weise an Gottes Größe freut, wird sich, so ist Spinozas Überzeugung, auch darüber freuen, daß Gott in seinem Verhältnis zum Menschen niemals etwas zu verlieren hat, sondern über jedes Risiko erhaben ist. Der Fromme wünscht seinem Gott die Gefährdungen nicht, die in jeder interpersonalen Beziehung enthalten sind; er freut sich vielmehr darüber, daß Gott über alle derartigen Gefährdungen erhaben ist, und verzichtet deswegen darauf, Gott als »Person« zu denken.

Wiederum ist hinzuzufügen: Es ist nicht Sache des Philosophen, eine solche Auffassung apriori als »rechtgläubig« oder »irrgläubig« in einem theologischen Sinne zu beurteilen. Auch jene »fromme Selbstlosigkeit«, die »um der Ehre Gottes willen« auf den Wunsch, von Gott geliebt zu werden, verzichtet, kann Ausdruck einer religiösen Erfahrung sein. Wohl aber hat eine philosophische Einübung in die Theologie die Aufgabe, einerseits verständlich zu machen, wie es zu einer solchen Auffassung kommen konnte, andererseits deutlich werden zu lassen, warum die christliche Überlieferungsgemeinschaft sich dieser Überzeugung nicht anschließen konnte. Und wiederum zeigt sich: Es sind nicht die Bedingungen religiöser Erfahrung überhaupt, die einem solchen Gottesverständnis entgegenstehen, sondern die spezifischen Inhalte derjenigen Erfahrungen, die die »Forma Mentis« der Christenheit geprägt haben.

Auf die soeben gestellte zweifache Frage kann deswegen geantwortet werden: Der frohe Verzicht darauf, die Liebe zu Gott als Teil eines personalen Wechselverhältnisses zu verstehen, resultiert aus einem Personverständnis, das soeben das »moralische« genannt worden ist; denn nach diesem Personverständnis würde der Gedanke einer »Personalität« Gottes einschließen, daß er es nötig hat, durch Selbsthingabe sich selber zu finden, und daß diese Notwendigkeit es ihm möglich macht, in der freien Bindung an einen geliebten Menschen (oder ein geliebtes Volk) das Risiko des Selbstverlustes einzugehen. Unter dieser Voraussetzung ist die Freude darüber, daß Gott nicht »Person« ist und nicht in ein interpersonales Verhältnis zum Menschen eintreten kann, ein Ausdruck der »wahren Frömmigkeit«.

Die jüdisch-christliche Überlieferungsgemeinschaft aber konnte sich diese Auffassung nicht zueigen machen. Sie hat das Verhältnis des »Bundes« zwischen Gott und dem Volk stets als ein interpersona-

les Verhältnis verstanden; dieses ergibt sich nicht aus der Notwendigkeit des göttlichen Wesens, kraft derer Gott sich selbst nicht lieben kann, ohne seine Geschöpfe zu lieben, sondern aus einem Akt (oder einer Abfolge von Akten) der göttlichen Freiheit. Und sie hat Gottes freie Entscheidung für diesen Bund stets als Ausdruck seiner Bereitschaft verstanden, »die Last des Volkes zu tragen«, also beispielsweise mit dem sündig gewordenen Volk in die Verbannung zu gehen oder sich, mit der Zerstörung des Tempels, des eigenen Ortes in dieser Welt zu berauben. Davon, daß für Gott, weil er »selig ist in sich selbst«, in der Begegnung mit dem Menschen nichts auf dem Spiele stehe, kann bei einem solchen Verständnis des Bundes nicht die Rede sein. Gleichwohl bleibt bestehen: Gott hat »Selbstfindung« nicht nötig und wird vom »Selbstverlust« nicht bedroht; nur deswegen bleibt er der Herr der Geschichte, auch jener besonderen Geschichte, die er zu der seinen gemacht hat, indem er sich ein besonderes Volk als sein Bundesvolk erwählt hat.

Auf die an früherer Stelle aufgeworfene Frage, was der Begriff der »Person« zur Deutung von Jesu Tod und Auferweckung beitragen könne, kann also eine dritte Antwort gegeben werden: Dieser Begriff, in seiner moralischen Bedeutung verwendet, bezeichnet den Vater und den Sohn in jenem gegenseitigen Verhältnis vorbehaltloser Hingabe, in welchem ihre Freiheit auf unvergleichliche Weise hervortritt. Ist der Tod am Kreuz die Vollgestalt der Selbsthingabe des Sohnes an den Vater, so ist die Auferweckung von den Toten die Vollgestalt der Treue des Vaters gegenüber dem Sohn, durch welche der Vater alles, was sein ist, an den Sohn verschenkt hat. Dieses Verhältnis wechselseitiger freier Selbsthingabe zwischen dem Vater und dem Sohn ist der Grund, der dem Tod und der Auferweckung Jesu als einem besonderen Ereignis in der Geschichte universale Heilsbedeutung verleiht und in diesem Ereignis nicht nur die Geschichte Israels, sondern die ganze Geschichte Gottes mit den Menschen zu ihrer Fülle gelangen läßt.

Das aber bedeutet: Zum Verständnis dessen, was »Bund« und »Erwählung« bedeutet, ist dasjenige Verständnis von »Person« und »Interpersonalität«, das soeben das »moralische« genannt wurde, ebenso unentbehrlich wie unzulänglich. Es ist unentbehrlich, weil für das Verhältnis zwischen Gott und seinem erwählten Volk, vor allem aber für das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn das Moment der gegenseitigen freien Selbsthingabe konstitutiv ist. Es ist unzulänglich, weil die geläufige Weise, wie die Begriffe »Per-

son« und »Interpersonalität« im moralischen Sinne verstanden werden, nicht geeignet erscheint, die Souveränität Gottes gegenüber allen Wechselfällen der Geschichte auszudrücken: Gott kann gerade deshalb in jeder Situation des Menschen und der Welt Heil schaffen, weil er selbst, trotz aller Vorbehaltlosigkeit seiner liebenden Selbst-Hingabe, allen Gefahren enthoben ist, in die die Menschen sich durch eigene Schuld haben verstricken können. Auch dieses Personverständnis bedarf also einer Weiterentwicklung, wenn es geeignet sein soll, als Gottesprädikat verwendet zu werden und in diesem Zusammenhang zunächst das Verhältnis zwischen Gott und seinem erwählten Volk, sodann aber spezieller das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn zu bezeichnen. Und wiederum ist zu fragen, ob eine solche »Weiterentwicklung« möglich ist, ohne daß der Begriff der Person widersprüchlich wird und dadurch seine Bedeutung verliert.

Die christliche Überlieferung konnte also weder auf den kultischen noch auf den juristischen noch auf den moralischen Begriff der »Person« verzichten, wenn sie die Eigenart des Christus und seines besonderen Verhältnisses zum Vater beschreiben wollte. Das kultische Personverständnis war unentbehrlich, um verständlich zu machen, daß der Christus als die »Ikone« Gottes dessen heilswirksame Gegenwart in der Welt vermittele; das juristische Personverständnis war unentbehrlich, um davon zu sprechen, daß die »Selbstlosigkeit« des Sohnes, der nichts aus sich selbst heraus sagen und tun, sondern allein das Wort und Werk des Vaters gegenwärtig setzen wollte, als Folge einer zweifachen Freiheit verstanden werden mußte: der Freiheit des Vaters, der seinen geliebten Sohn »erwählt« hat, und der Freiheit des Sohnes, der dem Willen des Vaters gehorsam war. Und in dieser zweifachen Freiheit erwies sowohl der Vater als auch der Sohn sich als Person, der das Wirken zum Heile der Menschen rühmend zugeschrieben werden kann und muß. Das moralische Personverständnis war unentbehrlich, um die Beziehung Gottes zu seinem Volk, die in der Beziehung zu seinem »geliebten Knecht« zur Fülle gelangt war, als eine personale Beziehung zu beschreiben, in welcher Gott die Geschichte seines erwählten Volkes bzw. seines erwählten Knechts sich als seine eigene Geschichte zueigen macht, um so auch die Gefährdungen dieser Geschichte, denen sein Volk und vor allem sein Knecht ausgesetzt waren, mitzutragen und gerade dadurch zu überwinden.

So unentbehrlich jedoch alle drei Personbegriffe für die Auslegung der christlichen Botschaft sind, so sehr wurden doch zugleich

die Schwierigkeiten deutlich, die sich einer christologischen oder trinitätstheologischen Anwendung dieser Begriffe in den Weg stellten. Die christliche Überlieferungsgemeinschaft mußte daher versuchen, diese Begriffe weiterzuentwickeln. Doch ergibt sich dadurch, mit Bezug auf den Personbegriff, erneut die Frage, die an früherer Stelle bezüglich der Verwendung des Begriffs »Natur« gestellt werden mußte: Behalten diese Begriffe noch ihre klar angebbare Bedeutung, wenn sie auf eine Weise »weiterentwickelt« werden, die sie dazu geeignet machen soll, christologisch bzw. trinitätstheologisch verwendet zu werden? Oder ist das, was soeben (in wohlwollender Interpretation) »notwendige Weiterentwicklung von Begriffen« genannt worden ist, in Wahrheit ein Verfahren, durch welches vorgefundene philosophische Begriffe, um theologisch »verwendbar« zu werden, ihre Bedeutung fortschreitend verlieren und zu »leeren Worthülsen« werden?

4. Drohender Bedeutungsverlust oder legitime Weiterentwicklung philosophischer Begriffe?

- a) *Zum erreichten Problemstand:
Der drohende Bedeutungsverlust philosophischer Begriffe
bei ihrer Übernahme in die Theologie*

Die Begriffe »Person« und »Natur« sind nicht biblischen Ursprungs. Es handelt sich um philosophische Begriffe, die von Theologen vorgefunden und zur Beantwortung solcher Fragen verwendet wurden, die sich aus der Aufgabe ergeben, die Inhalte der Glaubensverkündigung zu verstehen. Solche Fragen sind schon aus den Erfahrungen erwachsen, die die Jünger in ihren Begegnungen mit Jesus vor und vor allem nach seiner Auferstehung gemacht haben.

Ihre Begegnungen mit dem Auferstandenen waren von solcher Art, daß es sich nicht von selbst verstand, in ihm denjenigen wiederzuerkennen, der den Jüngern aus seinem vor-österlichen Leben vertraut war. Er selbst mußte ihnen dazu die Augen öffnen und ihnen zurufen »Fürchtet euch nicht, ich bin es«. Der philosophische Begriff der Person aber erschien geeignet, diese Identität auszudrücken; denn er war schon im philosophischen Zusammenhang dazu geprägt worden, der Frage »Wer ist dieser?« als Leitfaden zu dienen, um so die Identität eines Menschen in der Unterschiedenheit seiner Erschei-

nungsgestalten zu benennen. Und weil die Theologen darin die Frage der Glaubenden nach der Identität Jesu wiedererkannten, konnten sie diesen Begriff zur Beantwortung dieser Glaubens-Frage verwenden.

Aber schon während der Lebenszeit Jesu war die Frage »Wer ist dieser?« gestellt worden, hier freilich nicht als Frage nach seiner Identität, sondern als Frage nach der Quelle der Kraft, aus der heraus sein Tun zu verstehen war. (»Wer ist dieser, daß ihm sogar Sturm und Wellen gehorchen?«) Und diese Frage gewann an Dringlichkeit, als die Taten Jesu im Lichte seines Todes und seiner Auferweckung neu gedeutet werden mußten: als vorausweisende Zeichen, deren Bedeutung erst in der heilschaffenden Kraft dieses Todes und dieser Auferweckung sichtbar wurde. Die Frage »Wer ist dieser?« gewann so den neuen Inhalt: Wer ist der, dessen Tod »die Welt und ihren Fürsten besiegt« und dessen Auferweckung denen, die an ihn glauben, Anteil am Leben der neuen Welt gegeben hat? Der Begriff der »Natur«, im philosophischen Kontext geprägt, um jenes »Principium actuum« zu benennen, das in allem Tun und Leiden eines Seienden seinen Ausdruck findet, schien geeignet, um auch die so verstandene Frage der Glaubenden »Wer ist dieser?« auf angemessene Weise zu stellen und zu beantworten. Denn schon im philosophischen Zusammenhang war diese Frage angesichts solcher Erfahrungen aufgebrochen, in welchen die spezifische Art des Tuns und Leidens, die an einem Seienden beobachtet wurde, auf ein spezifisches »Aktprinzip« zurückverwies. Freilich wurde die so verstandene Frage nach der »Natur« eines Seienden im philosophischen Zusammenhang auch dann, wenn sie durch das Tun und Leiden eines *Individuums* veranlaßt wurde, gewöhnlich als Frage nach der »spezifischen Differenz« einer *Art von Seienden* verstanden: So etwa wenn der Chor in der sophokleischen Tragödie »König Ödipus« angesichts seines Schreckens über dieses individuelle Schicksal in den Ruf ausbrach »Vieles ist schrecken-erregend, aber nichts ist schrecken-erregender als der Mensch«.

Unerachtet dieses Unterschieds gibt es also eine Form-Verwandtschaft zwischen der Frage der Glaubenden »Wer ist dieser?«, die sie im Blick auf Jesus stellen, und jenen Fragen, die die Philosophie am Leitfaden der Begriffe »Person« und »Natur« zu stellen und zu beantworten versucht. Beide Male wird nach der Identität des Begegnenden in der Differenz seiner Begegnungsweisen und nach der Quelle der Kraft zu besonderen Weisen des Tuns und Leidens gefragt. Das rechtfertigte den Versuch, die Begriffe »Person«

und »Natur« aus dem philosophischen in den theologischen Kontext zu übernehmen. Dort konnten sie dazu verwendet werden, die beiden Aufgaben zu erfüllen, die in der Frage »Wer ist der Christus?« impliziert waren: die identifikatorische Aufgabe, den Christus und seine unverwechselbare Identität in der Vielheit, ja in der Divergenz seiner Erscheinungsgestalten zu wiederzuerkennen, und die hermeneutische Aufgabe, die vielfältigen Weisen seines Wirkens und Leidens aus einer einheitlichen Quelle seiner Potentialität begreiflich zu machen.

Dieser Gebrauch philosophischer Begriffe zur Auslegung der Verkündigung von Christi Tod und Auferweckung kann vereinfachend in folgender Weise beschrieben werden: Christus *mußte Mensch sein*; denn nur ein Mensch kann sterben und diesen Tod in einem Akt freier Selbsthingabe auf sich nehmen. (Der Gedanke an einen Gott, der als solcher und nicht durch einen Akt der »Menschwerdung« fähig ist, zu sterben, ist zwar in den Mythen der Völker verbreitet und hat auch in die Philosophie Aufnahme gefunden, z. B. bei Heraklit, hatte aber in der Überlieferung Israels keinen Platz.) Er *mußte göttlichen Wesens sein*; denn nur was ein Gott tut und leidet, kann über Heil und Unheil der ganzen Welt entscheiden. Aber dieses göttliche Wesen durfte nicht als ein Allgemeinbegriff gedacht werden, unter den mehrere »Götter« subsumiert werden könnten. Keine Christologie kann ihrer eigenen Absicht treu bleiben, wenn sie gegen die Überzeugung von Gottes Einheit und Einzigkeit verstößt. Wenn der Christus göttlichen Wesens ist, dann ist er dem Vater nicht nur »wesens-gleich«, so wie z. B. jeder Mensch jedem anderen Menschen wesensgleich ist, sondern er ist mit dem Vater »wesens-eins«. Gott und der Christus bilden gemeinsam ein einziges »Prinzip« aller heilschaffenden Wirksamkeit; und dies war, gemäß der aristotelischen Philosophie, die Definition der »Natur« (»natura est essentia in quantum est principium actuum«). Diese Wesens-Einheit (consubstantialitas) mit Gott hob jedoch seine Verschiedenheit vom Vater nicht auf; er konnte ihm gegenübertreten und zu ihm »Du« sagen. Denn nur so konnte er seinen Tod in einem Akt des freien Gehorsams gegen den Vater auf sich nehmen und seine Auferweckung als einen ebenso freien Ausdruck der Treue des Vaters empfangen. Dies machte es nötig, ihn (und in einem weiteren Schritt der Explikation auch den Geist) als eine vom Vater verschiedene »Person« zu denken. Die theologische Rede von den zwei »Naturen« in der einen »Person« des Christus und von den drei »Personen« in der einen göttlichen

»Natur« gewinnt ihren Bedeutungsgehalt daher, daß sie dazu bestimmt ist, die universale Heilsbedeutung des individuellen Lebens, Wirkens und Leidens Jesu aus seinem einmaligen Verhältnis zum Vater begreiflich zu machen, durch das dieser eine Mensch sich von allen anderen Dienern am göttlichen Heilswirken unterschied.

Freilich sind bei diesem Versuch auch die Schwierigkeiten deutlich geworden, die sich bei einer solchen Übertragung von Begriffen aus dem philosophischen in den theologischen Kontext ergeben. Denn auch für die Begriffe »Natur« und »Person« gilt, wenn sie im theologischen Kontext verwendet werden, das Kriterium, das an früherer Stelle für jeden theologischen Begriffsgebrauch angegeben worden ist (s. o. S. 264 ff.): An sie ist die kritische Frage zu richten, was sie dazu beitragen können, Christi Tod und Auferstehung als jenes Ereignis zu deuten, in dem die Geschichte Israels, im Durchgang durch ihre Krisis, zur Fülle gelangt.

Die soeben versuchte Darstellung der Weise, wie die Theologie diesem Kriterium zu genügen versucht, hat gezeigt: Derartige Begriffe können nicht unkritisch in den theologischen Kontext übernommen werden, sondern bedürfen dazu einer besonderen Weise ihrer Weiterentwicklung. Das gilt für den Begriff der »Natur«, der so weiterentwickelt werden mußte, daß die »Annahme der Menschennatur« durch den göttlichen Logos und die »Teilgewinnung an der göttlichen Natur«, die der auferstandene Christus den Glaubenden gewährt, widerspruchsfrei gedacht werden können. Auf eine solche Weiterentwicklung beider Begriffe waren die Bemühungen der Theologen gerichtet, die schließlich in den Konzilien von Nizäa und Chalkedon ihren für die folgende Kirchengeschichte normativen Abschluß gefunden haben. Doch bleibt auch in diesem Zusammenhang die »eschatologische Zeitansage« das Kriterium, an dem diese Bemühungen gemessen werden müssen. Nur so läßt sich entscheiden, ob sie und alle an sie anschließenden denkerischen Anstrengungen der Christologie und der Trinitätstheologie ihr Thema erreichen oder verfehlen. Spricht eine derartige Christologie und Trinitätslehre noch von einem konkreten, unverwechselbaren Ereignis inmitten der Geschichte, vom Tode und von der Auferweckung Jesu von Nazareth? Oder wird dabei – oft ohne daß die Vertreter dieser Christologie und Theologie dies bemerken – das Historische zum bloßen Beispiel, an dem »ewige Vernunftwahrheiten« veranschaulicht werden? Dabei kann es sich um solche »ewigen Wahrheiten« handeln, die das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen – und zwar zu

jedem Menschen als einem solchen – betreffen, z. B. die Wesensverwandtschaft zwischen göttlicher und menschlicher Natur. Dann würde an Jesus nur deutlich, was von jedem Menschen gilt und deshalb im Prinzip auch von denen erkannt werden kann, die Jesus nicht kennen: »... wie auch etliche Poeten bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts«⁴⁹. Es kann sich auch um solche ewigen Wahrheiten handeln, die das Wesen Gottes betreffen, z. B. jene innere »Lebendigkeit« dieses Wesens, das sich im ewigen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater und des Geistes aus beiden manifestiert. Die kritische Frage lautet dann jedesmal: Leisten solche Aussagen über das Wesen Gottes und des Menschen noch das, um dessentwillen sie entwickelt worden sind? Bleiben sie Interpretamente des konkreten historischen Christus-Ereignisses? Oder geht dabei der Bezug zur Geschichte verloren?

Daraus ergeben sich zunächst *philosophische* Fragen: In welcher Bedeutung werden die Begriffe »Natur« und »Person« verwendet, um die soeben beschriebene theologische Funktion erfüllen zu können? Wie verhält sich diese Bedeutung zu derjenigen, in der die gleichen Begriffe in ihrem ursprünglichen philosophischen Kontext verwendet zu werden pflegen? Und wenn beide Bedeutungen sich voneinander unterscheiden: Führt diese Re-Interpretation ursprünglich philosophischer Begriffe zu inneren Widersprüchen, die sie zuletzt ihres Inhalts berauben? Besteht nicht die Gefahr, daß die Theologie, indem sie aus einem ursprünglich philosophischen Begriff (»Natur«, »Person«) gewisse Bedeutungsmomente entfernt, die nicht in ihre Aussageabsicht passen, zuletzt nur »leere Worthülsen« zurückbehält, die sich auch für eine theologische Argumentation nicht eignen?

Diese Gefahr des Bedeutungsverlustes läßt sich genauer beschreiben, wenn man die Funktion in Erinnerung ruft, die die Begriffe »Natur« und »Person« im philosophischen Zusammenhang erfüllen. Der Begriff der »Natur« hat primär hermeneutische Funktion. Er leitet dazu an, in allem, was ein Seiendes wirkt oder leidet, jene einheitliche Prägung aller dieser Akte wiederzuerkennen, die ihrerseits auf seinen »Actus primus«, auf die für dieses Seiende charakteristische Weise seines »Am-Werke-Seins«, zurückgeführt werden kann (s. o. S. 274 ff.). Diese hermeneutische Funktion des Naturbegriffs aber scheint verlorenzugehen, wenn behauptet wird, eine identische

⁴⁹ Apg 17,28.

Person könne »zwei Naturen« haben, aus der je eigene Akte entspringen (z. B. je besondere göttliche oder menschliche Akte des Erkennens und Wollens), oder wenn vorausgesetzt wird, eine Person könne eine ihr ursprünglich fremde Natur »annehmen« oder einer anderen Person an der ihren »Anteil gewähren«. Denn durch derartige Behauptungen wird die hermeneutische Aufgabe preisgegeben, in der Vielheit der erfahrbaren Weisen, wie ein Mensch sich tätig und leidend verhält, die ungeteilte Einheit eines »actus primus« wiederzuerkennen. Was aber bleibt dann noch von dem Begriff »Natur« übrig?

Entsprechend muß festgestellt werden: Der Begriff der »Person« hat primär identifikatorische Funktion. Er leitet dazu an, an der gemeinsamen Eigenart einer Vielfalt von Akten, die als spezifisch »personale« Akte gelten, die Identität dessen zu erkennen, der diese Akte vollzieht. Diese Funktion freilich erfüllt der Begriff der Person, gemäß seiner dreifachen Bedeutung, auf drei verschiedene Weisen. Und die Anleitung zur Identifikation mißlingt, wenn man beständig zwischen den drei Bedeutungen des Personbegriffs hin- und herspringt. Eben dieser Wechsel zwischen den Personbegriffen aber scheint bei den Versuchen unvermeidlich zu sein, das Heilige oder die Gottheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Akte wiederzuerkennen. Dieses ist einerseits das von allen seinen Erscheinungsgestalten verschiedene Wesen (Choristón), das in diesen Gestalten jeweils neue Gegenwart gewinnt (párestin), aber mit keiner von ihnen zur Identität verschmilzt. (Daraus entsteht der Anschein, das Heilige könne, da es von jeder seiner erfahrbaren Erscheinungsgestalten verschieden ist, niemals personhaft »von Angesicht zu Angesicht« begegnen.) Andererseits ist es das freie Subjekt, das sich die Diener seiner Parousía erwählt, über die Art ihres Dienstes entscheidet und so mit ihnen in ein personales Verhältnis von Freiheit zu Freiheit eintritt. Und es wird drittens eben dadurch zum Partner einer Geschichte, in der es an den Chancen und Gefahren seines Erwählten teilnimmt, den es dazu ermächtigt und verpflichtet, durch Selbsthingabe an seinen Auftrag erst sich selber zu finden. Entsprechendes gilt von menschlichen Personen, sofern sie in ihrem Bezug zum Heiligen gedacht werden. Jede von ihnen ist »durch-tönende« Gegenwartsgestalt des Heiligen (und also Person im kultischen Sinne, der die Handlungen, die sie vollzieht, und die Worte, die sie spricht, nicht als die ihren zugerechnet werden dürfen – »Meine Rede ist nicht die meine, sondern dessen, der mich gesandt hat«); andererseits ist sie Adressat einer Berufung, die in freiem Gehorsam beantwortet werden will (und also Person im ju-

ridischen Sinne, die sich ihr Tun und Lassen zuschreiben lassen muß und für deren Folgen Verantwortung trägt); schließlich ist sie Partner des Heiligen in einer Geschichte, in der über ihre Identitätsfindung bzw. ihren Identitätsverlust erst entschieden wird (und also Person im moralischen Sinne des Wortes). Durch die gleichzeitige Verwendung in diesen drei verschiedenen Bedeutungen aber verliert der Begriff der »Person« sowohl in seiner Anwendung auf das Heilige als auch in seiner Anwendung auf den Menschen seine eindeutige identifikatorische Funktion. Was aber bleibt dann noch von dem Begriff der »Person« übrig?

Beweisen, so lassen diese Fragen sich zusammenfassen, all diese Versuche etwas anderes, als daß die philosophischen wie die theologischen Kritiker eines solchen theologischen Gebrauchs metaphysischer Begriffe gleichermaßen im Recht sind: die philosophischen Kritiker, die die theologische Verwendung dieser Begriffe als Grund ihrer »Sinn-Entleerung« beurteilen, und die theologischen Kritiker, die diese Begriffe, weil sie metaphysischen Ursprungs sind, für theologisch inapplikabel halten? Zur Debatte steht also nicht nur die *begriffsgeschichtliche* Frage, ob der theologische Sprachgebrauch einer älteren, in der Philosophie entwickelten Verwendung der Begriffe »Natur« und »Person« gerecht zu werden vermag, sondern die *logische* Frage, ob diese Begriffe, wenn sie christologisch bzw. trinitätstheologisch verwendet werden, nicht gerade diejenigen Funktionen verlieren, um derentwillen die Theologen sie aus dem ursprünglich philosophischen Kontext entlehnt haben.

Schon jetzt aber sei angemerkt: Diesen philosophischen Fragen korrespondieren *theologische*: Können derartige Begriffe ihre theologische Funktion noch erfüllen (eine »eschatologische Zeitansage« auszulegen), wenn sie, um nicht innerlich widersprüchlich zu werden, ihren ursprünglich philosophischen Bedeutungsgehalt beibehalten? Viele von denen, die von der »Überpersönlichkeit« Gottes sprechen, halten konsequent am kultischen Personbegriff fest, aber um den Preis, daß Gott nicht Person »ist«, sondern durch den Dienst seiner Gegenwarts-Mittler erst ein »Antlitz« gewinnt, durch das er »hindurch-tönt«. Die Monarchianer haben konsequent am juristischen Personbegriff festgehalten, aber um den Preis, daß das Heilswirken nur einer einzigen Person zugerechnet werden kann, dem Vater, während der Sohn nur dessen Erscheinungsgestalt ist. Spinoza hat konsequent am moralischen Personbegriff festgehalten, wonach eine Person sich nur in Akten der Selbsthingabe gewinnt, aber um

den Preis, daß es als Ausdruck der wahren Frömmigkeit erschien, nicht zu wollen, daß Gott sich als ein Liebender erweise und so die Ohnmacht des Liebenden auf sich nehme, der sich vom Geliebten abhängig macht. Führt aber, so lautet die Gegenfrage, ein solcher Versuch, philosophische Begriffe in ihrer unverkürzten Bedeutung festzuhalten, nicht dazu, daß die Theologie »einem fremden Gesetz unterworfen wird« und damit auch die Botschaft, die sie auslegen will, einem solchen »fremden Gesetz« unterwirft? Auf solchen kritischen Anfragen beruht der Widerstand, den manche Theologen, vor allem in jüngerer Zeit, der Auslegung der biblischen Christus-Botschaft mit Mitteln der griechischen Philosophie entgegensetzen; das freilich nötigt diese Theologen auch zu einer gewissen Skepsis gegenüber der Christologie und Trinitätslehre der frühen christlichen Konzilien (Nizäa, Chalzedon). Und in diesem Zusammenhang pflegen diese Theologen die »Heraufkunft eines nachmetaphysischen Zeitalters« dankbar zu begrüßen und die geeigneten Interpretamente der christlichen Botschaft nicht in einem »metaphysischen«, sondern in einem »nachmetaphysischen« Denken zu suchen.

Nun könnte man gegen philosophische und theologische Kritiker dieser Art den Einwand erheben: In ihrer Argumentation wird die Bedeutung von Begriffen und ihrer Geschichte überschätzt. Die begriffshistorische Frage nach dem »ursprünglichen Kontext«, in dem ein Begriff geprägt worden ist, präjudiziert nicht die logische Frage, was er in seinem jeweiligen, vielleicht nicht »ursprünglichen«, Kontext bedeute. Es steht jedem Sprecher, z. B. auch dem Theologen, frei, die Begriffe, die er gebraucht, selber so zu definieren, wie es seiner Aussage-Absicht entspricht. Und wenn andere Sprecher, z. B. Philosophen, die gleichen Begriffe in einer anderen Bedeutung verwenden, entsteht daraus kein Schade für die Argumentation, solange nur jeder von beiden deutlich genug angibt, in welchem Sinne er die von ihm verwendeten Begriffe, z. B. »Natur« oder »Person«, gebrauchen will.

Diesem Einwand könnte zugestimmt werden, wenn nicht gewisse Begriffs-Entlehnungen gerade von der Absicht geleitet wären, einige Bedeutungsmomente beizubehalten, die dem Begriff (z. B. dem der »Natur« und der »Person«) in seinem ursprünglichen Kontext eigen gewesen sind, auf andere Bedeutungsmomente aber zu verzichten. Dann entsteht das logische Problem, ob die »übernommenen« mit den »nicht-übernommenen« Bedeutungsmomenten in einem so engen Zusammenhang stehen, daß eine solche Auswahl un-

ter ihnen nicht möglich ist. Ist es logisch möglich, an dem Begriff der »Natur« als dem »Principium actuum« festzuhalten und zugleich zu bestreiten, daß jedes Seiende in seinem Tun und Leiden nur einem einzigen derartigen Prinzip folgen kann? Ist also die Rede von zwei Naturen in der einen Person Christi logisch widerspruchsfrei? Und weiterhin: Ist es logisch möglich, an dem Begriff der »Person« als dem Subjekt zurechenbarer Akte festzuhalten und zugleich die gleichen Akte verschiedenen Personen zuzurechnen, sofern diese in ihrer Natur »konsubstantial« sind? Ist also die Rede von drei göttlichen Personen in einer einzigen göttlichen Natur ohne inneren logischen Widerspruch möglich? Geht aufgrund solcher Widersprüche diesen Begriffen nicht diejenige Funktion verloren, um derentwillen sie gebildet worden sind? Hat die logische Inkohärenz der so verwendeten Begriffe nicht ihre Funktionslosigkeit zur Folge? Und wird auf diese Weise nicht ihre philosophische wie ihre theologische Verwendung gleichermaßen verdorben?

Freilich lautet die Gegenfrage: Welche Alternative steht der Theologie zur Verfügung, um ihre eigene Aufgabe zu erfüllen? Diese Aufgabe besteht darin, die Frage »Wer ist dieser?«, die angesichts der Zeugnisse von Jesus von Nazareth aufbricht, so zu stellen, daß dabei deutlich wird, wonach in dieser Frage eigentlich gefragt wird: nach der unverwechselbaren Identität Jesu (und dies meint der Begriff der »Person«) und nach der Quelle der Kraft, aus der sein Wirken hervorgeht (und das meint Begriff des »Principium actuum« oder der »Natur«). Stehen der Theologie, wenn sie auf die Verwendung dieser philosophischen Begriffe verzichten will, andere Begriffe zur Verfügung, um den Zusammenhang zu beschreiben zwischen dem, der Jesus ist, und dem, was er in seinem Tun und Leiden wirkt? Oder muß sie dazu ganz neue Begriffe entwickeln? Und wie könnten diese aussehen? Oder bleibt sie auf die kritische Aneignung philosophischer Begriffe angewiesen?

Stellt man die Frage so, dann ist wiederum an die Ergebnisse der einleitenden Überlegungen zur Methode zu erinnern: Begriffe sind keine feststehenden Größen, sondern haben ihre Geschichte. Diese ergibt sich nicht aus willkürlichen Veränderungen ihres Gebrauchs, sondern daraus, daß sie aus Erfahrungen entspringen und dazu dienen, die Fragen zu stellen und zu beantworten, die in solchen Erfahrungen aufbrechen. Aber Erfahrung ist ein Dialog mit der Wirklichkeit, und schon unsere Fragen und mit ihnen unsere Begriffe sind erste Antworten, die wir auf den Anspruch des Wirklichen geben.

Dieser Anspruch aber erweist sich gegenüber unserer Antwort als »je größer« und nötigt uns immer wieder, unsere Fragestellungen und Begriffe weiterzuentwickeln. An dieser Entwicklung von Begriffen aber hat der Dialog unter solchen Menschen einen ausgezeichneten Anteil, die sich gegenseitig diesen je größeren Anspruch des Wirklichen aufgrund unterschiedlicher Erfahrungen und deshalb auf unterschiedliche Weise bezeugen.

Wendet man diese Ergebnisse der Methoden-Reflexion auf die soeben gestellte Frage an, dann gewinnt sie folgende Gestalt: Bleibt die Theologie darauf angewiesen, auch aus fremden Erfahrungen zu lernen, um jenen Kontext aufzubauen, innerhalb dessen das, was den Glaubenden in der Begegnung mit Jesus widerfährt, seine Stelle finden muß, um aus der Subjektivität des bloßen Erlebens zum Inhalt objektiv gültiger Erfahrung zu werden? Gilt auch für sie, was an früherer Stelle, bei den Überlegungen zur Methode, allgemein und abstrakt gesagt worden ist: Die Begegnung zwischen unterschiedlichen Traditionen der Fragestellung und des Begreifens ist der ausgezeichnete Ort, an dem der vorantreibende Anspruch des Wirklichen, der die Geschichte jeder dieser Traditionen in Gang hält, im Zeugnis des jeweils Anderen vernehmbar wird und so auch zum vorantreibenden Moment der jeweils eigenen Geschichte werden kann?

b) *Philosophische Gründe einer Weiterentwicklung:
Die Frage nach dem Verhältnis von »Natur« und »Person«
des Menschen zu seiner Freiheit*

In Fragen wie denen, die soeben gestellt worden sind, kommt der Verdacht zum Ausdruck, die Theologie müsse, wenn sie derartige Begriffe benutzen will, wählen zwischen einem Gebrauch, der diese Begriffe ihres ursprünglichen philosophischen Inhalts beraubt, ohne ihnen einen anderen eindeutigen Bedeutungsgehalt zu geben, und einem anderen Gebrauch, der zwar begrifflich klar bleibt, aber die spezifische Aussage-Absicht der Theologie verfehlt. Es ist dieser Verdacht, der immer wieder Philosophen, aber auch Theologen dazu veranlaßt hat, der theologischen Verwendung philosophischer (vor allem metaphysischer) Begriffe ablehnend gegenüberzustehen. Dieser Verdacht aber bleibt unwiderleglich, solange nicht gezeigt werden kann, daß nicht nur ein Bedürfnis der Theologie, sondern eine innere Sach-Notwendigkeit der Philosophie selbst eine Weiterentwicklung der Begriffe »Natur« und »Person« notwendig gemacht hat. Nur dann

kann geprüft werden, ob diese aus innerphilosophischen Gründen notwendige Weiterentwicklung der Begriffe zugleich dahin geführt hat, daß auch die Frage ihrer theologischen »Anwendbarkeit« sich auf neue Weise stellt.

Dies ist nun in der Tat der Fall; und die erwähnte innerphilosophische Sachnotwendigkeit betrifft das Verhältnis der Begriffe »Natur« und »Person« zum Begriff der »Freiheit«. Der Begriff der »Natur«, so hat sich gezeigt, bezeichnet die »Wesenheit des Dinges als das Prinzip seiner Akte«, näherhin die Eigenart jenes »Ersten Am-Werke-Seins« (prôte énergie, actus primus), die allen nachfolgenden Akten des Wirkens und Leidens ihre unverwechselbare Eigenart verleiht. Die so verstandene Natur ist deswegen das *Prinzip der ontischen Selbstbestimmung* jedes Seienden, die auch noch allen Weisen, wie es »von außen« beeinflußt und also fremdbestimmt wird, ihr besonderes Gepräge verleiht. Aber das so verstandene Prinzip der ontischen Selbstbestimmung ist zugleich die *Grenze der willentlichen Selbstbestimmung*: Kein Wesen kann sich durch eine Entscheidung seines Willens ein anderes Wesen (essentia) und damit eine andere Natur (natura) geben. So notwendig freilich diese Feststellung von den Grenzen der Willensfreiheit sind, die dem Handelnden durch seine Natur gezogen werden, so bleibt doch die Frage offen, ob damit die besondere Natur derjenigen Wesen schon getroffen wird, die zum Vollzug personaler Akte fähig sind.

Falls man, in Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition, ein Unterscheidungsmerkmal personaler Akte darin sieht, daß sie in Freiheit vollzogen werden, stellt sich die Frage so: Bleibt, traditionell gesprochen, der »Actus primus«, der Vollzug des eigenen Seinsaktes, wirklich unbetroffen von der freien Entscheidung über den Vollzug der »actus secundi«?

In der aristotelischen Tradition wurde dieser Zusammenhang so beschrieben, daß der »Actus primus« die Potentialität definiert, die durch die »Actus secundi« realisiert wird. (So ist der Mensch kraft seiner Natur als sinnenhaftes und zugleich geistbegabtes Wesen fähig, Sprache zu entwickeln, durch die er geistige Inhalte im sinnhaften Zeichen zum Ausdruck bringt. Aber diese Fähigkeit realisiert sich in sekundären Akten, in welchen der Mensch in konkreten Sprachgemeinschaften eine konkrete Sprache erlernt.) Die Freiheit besteht dann darin, die geeigneten Mittel zu wählen, die zur Erreichung derjenigen Ziele dienen, die durch die Potentialität der eigenen Natur vorgezeichnet sind. (So steht es dem Menschen frei, mit wem

und worüber er ein Gespräch führen will. Aber wenn er von der potentiellen Sprachfähigkeit, die ihm von Natur aus zukommt, zur wirklichen Sprachfähigkeit übergehen will, steht es ihm nicht frei, mit überhaupt niemandem über irgendeinen Gegenstand zu sprechen: Eine konkrete Sprache erlernt man, indem man hört und spricht.)

Doch bleibt zu fragen, ob dieses Verständnis der Freiheit (als Fähigkeit, die Mittel zu wählen, die zur Erreichung eines vorgegebenen Zieles geeignet sind) dem besonderen Charakter der *sittlichen* Freiheit genügt. Ist der »Seinsvollzug« einer Person wirklich unveränderlich und immer der gleiche, ganz unabhängig von jenen nach außen hervortretenden Tätigkeiten, durch die ein frei handelndes Wesen sich auf spezifisch sittliche Weise an andere hingibt und sich in dieser Selbsthingabe selber auf neue Weise gewinnt? Ist es dem Bedeutungsgewicht freier Akte, insbesondere der sittlichen, angemessen, zu sagen, die »Selbstgewinnung durch Selbsthingabe« betreffe nur den »akzidentellen Zustand« des Handelnden und lasse sein Wesen und seine Natur unberührt? Und falls man, aus welchen Gründen auch immer, an dieser ontologischen Aussage festhalten und alle Rückwirkungen der Handlungen auf das Subjekt darauf einschränken will, daß sie dessen »akzidentellen Zustand« verändern: wie muß man diese ontologischen Aussagen verstehen, wenn sie die moralische Aussage nicht bedeutungslos machen soll, wonach Selbstfindung nicht anders als durch Selbsthingabe möglich ist?

Fragen dieser Art zeigen: Nicht nur mit Rücksicht auf die Erfordernisse der Theologie, sondern aus innerphilosophischen Gründen ist eine Weiterentwicklung des Naturbegriffs nötig, wenn er der Eigenart solcher Subjekte gerecht werden soll, die zum Vollzug sittlich freier Akte fähig sind.

Entsprechendes gilt vom Begriff der Person. Dieser Begriff bezeichnet, so hat sich gezeigt, den Handelnden bzw. Leidenden, sofern er in der Vielfalt und im Wechsel seiner Verhaltensweisen als der identische wiedererkannt werden kann; der Personbegriff aber erfüllt diese seine identifikatorische Funktion auf drei Weisen, die voneinander deutlich unterschieden sind: die kultische, die juristische und die moralische Identifikation. So notwendig indessen diese Unterscheidung ist, so bleibt doch die Frage offen, ob sie für sich allein schon ausreicht, um der Bedeutung freier Handlungen für den Handelnden als Person gerecht zu werden. Gerade für die Person im moralischen Sinne des Wortes ist es charakteristisch, daß die drei ge-

nannten Bedeutungen dieses Begriffs sich wechselseitig implizieren: Gewiß verlangt der kultische Begriff der »Persona« mit Recht, daß diese als das bloße Medium für ein Sprechen und Handeln begriffen wird, das nicht ihr, sondern dem Repraesentierten zugeschrieben werden muß. Aber folgt daraus, daß sie diese »Rolle« (im ursprünglichen, der Bühnensprache entstammenden Sinne dieses Wortes) nicht in einem Akt freier Verantwortung übernimmt, der ihr auch im juristischen Sinne des Wortes »Person« zugerechnet werden muß? Und gewiß verlangt der juristische Begriff der »Person« mit Recht, daß dem Täter all seine Taten (und Leiden) in gleicher Weise zugeschrieben werden, sodaß dessen personale Eigenart erst in der Gesamtheit ihrer Verhaltensweisen sich vollständig manifestiert. Aber folgt daraus, daß die Biographie des Täters nur fortschreitend offenbar macht, wer er immer schon *gewesen ist*, oder gibt es in dieser Biographie auch Ereignisse, in denen die Person in Freiheit darüber entscheidet, wer sie *werden wird*, weil sie Möglichkeiten findet, sich hinzugeben und in solcher Hingabe »ein anderer Mensch zu werden«? Dies geschieht in jenem sittlichen Akt, in dem der Mensch sich aus der »Zerstreung« in die Vielfalt der Handlungsziele befreit und jenes »eine Notwendige« findet, das seine ungeteilte Hingabe fordert und ihm erst so eine inhaltsgefüllte Identitätsfindung in Aussicht stellt.

Fragen dieser Art zeigen: Das Problem des Begriffs »Person« (und des darin implizierten Begriffs der »sittlichen Identität«) betrifft vor allem sein Verhältnis zum Begriff der moralisch verstandenen Freiheit. Wie muß die Person als das unverwechselbare Subjekt moralischer Zuschreibung verstanden werden, wenn dieses Subjekt einerseits als vorgegebene Voraussetzung des sittlichen Aktes, andererseits als dessen Ergebnis begriffen werden soll, sodaß die Person erst im Akt der sittlichen Selbsthingabe »geboren« wird? Stellt man die Frage so, dann zeigt sich erneut: Nicht nur mit Rücksicht auf die Erfordernisse der Theologie, sondern aus innerphilosophischen Gründen ist eine Weiterentwicklung des Personbegriffs nötig, wenn er der Eigenart solcher Subjekte gerecht werden will, die zum Vollzug sittlich freier Akte fähig sind.

c) *Theologische Gründe einer Weiterentwicklung:*

Die Frage nach dem rechten Verständnis der göttlichen Freiheit

In beiderlei Hinsicht also, sowohl für den Begriff der »Natur« als auch für den Begriff der »Person«, ist es die Beziehung zum Begriff

der Freiheit, die im philosophischen Kontext eine Weiterentwicklung dieser Begriffe nötig macht und an der jeder Versuch einer solchen Weiterentwicklung gemessen werden muß. Ob die Begriffe »Natur« und »Person« geeignet sind, die *spezifisch menschliche* Natur und die *spezifisch menschliche* Weise, Person zu sein, zu bezeichnen, hängt davon ab, ob sie ein angemessenes Verständnis der menschlichen Freiheit vermitteln.

Das Gesagte gilt aber auch von der Weise, wie in der Theologie von der »göttlichen Natur« und den »göttlichen Personen« gesprochen wird. Auch diese Begriffe erhalten ihre besondere Bedeutung durch ihre Beziehung zum Begriff der »göttlichen Freiheit«. Und auch in diesem Zusammenhang verlangen die Begriffe »Natur« und »Person« eine Weiterentwicklung über ihre traditionelle Verwendung hinaus, um dieser besonderen Beziehung zum Begriff »Freiheit« Rechnung zu tragen.

Theologisch nämlich wird die »göttliche Natur« so gedacht, daß zu ihren Wesensmerkmalen die Fähigkeit gehört, sich in Freiheit an ein anderes Subjekt zu binden und sich der Antwort dieses Anderen auszusetzen. Das kann dadurch geschehen, daß der Vater sich durch seine Liebe zu dem Menschen, den er geschaffen hat, verletzlich macht und deshalb beleidigt und gekränkt werden kann. (Nur von der Verletzlichkeit des Liebenden aus wird verständlich, was die Bibel den »Zorn Gottes« nennt.) Es kann auch dadurch geschehen, daß der Sohn sich, die Natur des Menschen annehmend, der Gewalt seiner Feinde aussetzt. Die göttliche Natur (das »Prinzip«, aus dem alle göttlichen Akte hervorgehen) erweist sich so als die Quelle von Akten der Liebe, die stets ein Moment von selbstgewählter Ohnmacht einschließt. Diese ihrerseits aber steht im Dienste eines göttlichen Heilswirkens, das den Menschen fähig macht, »wiedergeboren zu werden« und so an der göttlichen Lebensfülle Anteil zu gewinnen. Insofern gehört jene »Selbst-Entleerung«, die in der Menschwerdung des Sohnes ihre Vollgestalt erreicht hat, zu jedem Akt der göttlichen Zuwendung zur Kreatur und läßt jenes »Aktprinzip« erkennen, das in dem Satz zusammengefaßt ist »Gott ist die Liebe«.

Auch in diesem Falle gilt, was allgemein von dem Begriff der »Natur« gesagt worden ist: Die Natur ist Grund der ontischen und zugleich Grenze der willentlichen Selbstbestimmung. Sie ist Grund der ontischen Selbstbestimmung: Alles, was Gott im Zustand seiner »Selbstentleerung« von anderen erleidet, bleibt Ausdruck seiner göttlichen Eigenart; und sogar der Akt der Selbst-Entleerung bleibt

selber ein unverwechselbar göttlicher Akt, den in dieser Weise kein nicht-göttliches Wesen setzen könnte. Gerade deswegen aber ist die göttliche Natur zugleich Grenze der willentlichen Selbstbestimmung: Auch Gott kann durch keinen Willensakt aufhören, Gott zu sein; und sogar die Ohnmacht des Liebenden, die er aus freiem Willen auf sich nimmt, bleibt eine spezifisch göttliche Weise der Ohnmacht und ist an ihren Wirkungen als göttlich zu erkennen – im Gericht des göttlichen Zorns, der die selbstgewählte Verletzlichkeit des Liebenden voraussetzt, und in der Heilswirkung der göttlichen Gnade, die noch die frei übernommene Ohnmacht zur weltverändernden Kraft werden läßt. Und dennoch muß von der göttlichen Natur so gesprochen werden, daß die spezifischen Akte der göttlichen Freiheit nicht ihr Bedeutungsgewicht verlieren: Die göttliche Natur, die noch der göttlichen Selbst-Entleerung den Charakter der unveräußerlichen Göttlichkeit wahrt, muß so gedacht werden, daß sie die Akte der heilswirksamen göttlichen Freiheit nicht ausschließt, sondern begründet: die »Annahme der Knechtsgestalt« und die dem »Knecht« geschenkte »Teilgewährung an der göttlichen Natur«. Erst in diesen Akten wird deutlich, was es bedeutet, auf spezifisch göttliche Weise »frei« zu sein. Erst in solchen Akten der göttlichen Freiheit tritt jenes besondere »Principium actuum« zutage, das »göttliche Natur« heißt.

Entsprechendes gilt von dem theologischen Begriff der göttlichen »Personen«. Von göttlichen »Personen« zu sprechen, ist nur dann sinnvoll, wenn die »Einheit im Wesen« die Freiheit des Verhältnisses von Erwählung und Gehorsam weder ausschließt noch überflüssig macht. Die Sendung des Sohnes in die Welt und der Gehorsam, mit dem er diese Sendung annimmt, ist nicht einfach die Erscheinungsgestalt des ewigen innergöttlichen Lebens; wäre es so, dann geschähe sie mit der gleichen Notwendigkeit, mit der die »Zeugung aus dem Vater vor aller Zeit« geschehen ist. Sie muß aber, wenn sie ein Teil der Geschichte Gottes mit den Menschen sein soll, als das Ergebnis freier Sendung von seiten des Vaters und freien Gehorsams von seiten des Sohnes verstanden werden. Die »Annahme der Knechtsgestalt« durch den Sohn kann nur dann als ein solcher Akt des freien Gehorsams verstanden werden, wenn der Sohn schon vor seiner Menschwerdung dem Vater als ein freies Subjekt gegenüber treten und sein »Siehe, ich komme« sprechen konnte.

Der Begriff der göttlichen »Personen« muß daher so gedacht werden, daß zu ihren Wesensmerkmalen die Fähigkeit gehört, fremde Selbstbestimmung möglich zu machen, ohne damit die jeweils ei-

gene Selbstbestimmung einzuschränken. Die Freiheit der göttlichen Personen in ihrem Verhältnis untereinander ist in höchstem Maße freimachende Freiheit, die nichts von dem verliert, was sie der anderen Person mitteilt. Der Vater tritt, nach biblischem Verständnis, nicht einen Teil seiner freien Wirksamkeit an den »erwählten Sohn« ab, so wie ein König seinem Beauftragten einen Teil seiner Zuständigkeit abtritt und sich dann, bis zum Widerruf der Beauftragung, des Eingriffs in die übertragene Zuständigkeit enthält. Er macht vielmehr durch seine Erwählung den Sohn fähig, zur wirksamen Gegenwartsgestalt eines Wirkens zu werden, das ihm allein vorbehalten bleibt: Der Vater selbst bleibt der Sieger über die Welt und ihren »Fürsten«. Der Sohn aber tritt, gleichfalls nach biblischem Verständnis, in der Kraft seines Gehorsams nicht die Entscheidung über die Heilswirksamkeit seines Tun und Leidens an den Vater ab, sodaß das, was er »in persona patris« tut, nicht mehr ihm zugerechnet werden könnte. Was er »in persona patris« wirkt, bleibt gleichwohl zugleich seine eigene, ihm zuzurechnende Tat. Beide bleiben in uneingeschränkter Weise die Subjekte ihres Handelns, das jedoch in ungeteilter Ganzheit jedem von ihnen zugerechnet werden kann. Was daher soeben als das Problem der »doppelten Zurechnung« erschien, muß in der besonderen Art von Freiheit begründet sein, die sowohl der Erwählung durch den Vater als auch dem Gehorsam gegen ihm zugrundeliegt.

Das aber bedeutet: Von der Personalität des Vaters und des Sohnes und von ihrer gemeinsamen göttlichen Natur zu sprechen, setzt ein spezifisches Verständnis ihrer Freiheit voraus. Jene besondere Weiterentwicklung der Begriffe »Person« und »Natur«, die notwendig ist, um von diesen Begriffen einen christologischen bzw. trinitätstheologischen Gebrauch zu machen, hängt von dieser spezifisch theologischen Verwendung des Freiheitsbegriffs ab. Von diesem spezifischen Freiheitsverständnis muß daher die Rede sein, wenn der Begriff der »zwei Personen«, des Vaters und des Sohnes, aber auch ihrer »einen göttlichen Natur« (ihres einen »principium actuum«) sinnvoll verwendet werden soll. Gleiches aber gilt, wie sich gezeigt hat, auch von der rein philosophischen Verwendung der Begriffe »Natur« und »Person«, wenn sie auf den Menschen angewandt werden. Darum bildet das Freiheitsverständnis den gemeinsamen Maßstab, an dem sowohl der philosophische als auch der theologische Gebrauch der Begriffe »Natur« und »Person« gemessen werden muß. Daraus kann schon jetzt die Vermutung gewonnen werden: Wenn

es die Beziehung zum Begriff der Freiheit ist, die sowohl in philosophischer als auch in theologischer Hinsicht eine Weiterentwicklung der Begriffe »Natur« und »Person« nötig macht, dann brauchen diese beiden Formen der Weiterentwicklung nicht in einen Gegensatz zueinander zu treten. Beide Begriffe brauchen dann nicht, durch Rücksicht auf theologische »Anwendungsbedürfnisse«, ihre inhaltliche Bestimmung zu verlieren oder, durch Rücksicht auf ihre philosophische Bedeutung, die theologische Aussage verkümmern zu lassen. Es ist vielmehr damit zu rechnen, daß Philosophie und Theologie voneinander lernen können, wenn sie, je auf ihre Art, bemüht sind, diesen Begriffen eine Bedeutung zu geben, die sowohl die Natur als auch die Person in ihrer besonderen Beziehung zur Freiheit hervortreten lassen.

Sechstes Teilergebnis

Eine Christologie, die sich metaphysischer Begriffe bedient, vor allem der Begriffe »Person« und »Natur«, dient einer zweifachen Aufgabe. Der Begriff der Person, der die Frage beantwortet. »Wer ist dieser?«, dient dazu, den Christus in der Verschiedenheit seiner Erscheinungsgestalten zu identifizieren, vor allem den Auferstandenen mit dem, den die Jünger aus der Zeit vor seinem Tode kannten (»Fürchtet euch nicht, ich bin es«). Der Begriff der »Natur« soll die vielfachen Weisen seines Wirkens und Leidens aus einem für ihn charakteristischen »Principium actuum« verständlich machen. Doch tritt der dazu notwendige, spezifisch theologische Gebrauch der Begriffe »Person« und »Natur« in Spannung zu derjenigen Bedeutung, in der diese Begriffe in ihrem ursprünglichen, philosophischen Kontext verwendet werden. Das zeigt sich besonders deutlich in der Notwendigkeit, theologisch von einer »Consubstantialitas« der voneinander verschiedenen göttlichen Personen und von der »Zweiheit der Naturen« in der einen Person des Christus zu sprechen. Dieser theologische Gebrauch ursprünglich philosophischer Begriffe läßt die Frage entstehen, ob er in innere Widersprüche führt, die diese Begriffe zuletzt ihrer Bedeutung berauben und zu »leeren Worthülsen« werden lassen. Auf diesem Verdacht beruht sowohl die philosophische als auch die theologische Kritik an allen Versuchen einer »metaphysischen Christologie«.

Dabei muß der spezifisch theologische Begriffsgebrauch daran

gemessen werden, was er zu jener »eschatologischen Zeitansage« beiträgt, die der Botschaft von Jesu Tod und Auferweckung ihren unverwechselbaren Ort in der Geschichte der Ekklesia Israel zuweist. Ein Schlüsselbegriff für diese »Verortung« des Christus-Ereignisses in der Geschichte Israels lautet »Fülle« (Pléroma): Der Zeitpunkt des Auftretens Jesu ist die »Fülle der Zeit«; in seinem Tun und Leiden »mußten die Schriften zur Fülle gelangen«. Dies war nur möglich, weil »in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnte«, aus der die Gläubenden »Gnade um Gnade empfangen«. Freilich war diese Fülle an jene »Entleerung« (Kénosis) gebunden, die der Sohn freiwillig auf sich nahm und die auch alle, die ihm nachfolgten wollen, auf sich nehmen müssen, um in der »Gestaltgemeinschaft« (Symmorphía) mit seiner Niedrigkeit zur Gemeinschaft mit seiner Herrlichkeit zu gelangen. Es ist dieser Kontext von »Pléroma«, »Kénosis« und »Symmorphía«, in dem auch die Begriffe der Natur und der Person ihre spezifisch theologische Bedeutung gewinnen.

Der Begriff der »Natur« (wenn er nicht auf die Allheit alles belebten Seienden, sondern auf das Einzelne bezogen wird) bezeichnet jene Eigenart des lebendigen Selbstvollzuges (»Actus primus«), aus der sich die Möglichkeit aller empirisch beobachtbaren Weisen des Tuns und Leidens (aller »actus secundi«) ergibt. Gerade daraus aber resultiert die Schwierigkeit einer christologischen bzw. trinitätstheologischen Verwendung des Naturbegriffs: Verliert er nicht jede Bedeutung, wenn ausgesagt werden soll, daß eine Person eine fremde Natur »annehmen« könne, so wie das göttliche Wort die Menschenatur angenommen hat? Und wie verhält es sich, wenn gesagt werden soll, daß eine Person einer anderen eine »Teilhabe an seiner Natur« anbieten könne, so wie der Auferstandene die Gläubenden zu einem »consortium divinae naturae« beruft? Und wird der Begriff der »Natur« nicht widersprüchlich, wenn er benutzt wird, um zu sagen, daß mehrere Personen nicht nur eine gleiche Natur besitzen (dann wären sie Individuen innerhalb einer gemeinsamen Art), sondern die identische Natur, so wie die drei göttlichen Personen sich nicht nur hinsichtlich ihrer göttlichen Natur gleich sind (so wie auch alle Menschen hinsichtlich ihrer Menschennatur), sondern die eine und identische göttliche Natur besitzen (und deshalb nicht drei Götter sind, sondern ein einziger Gott)?

Entsprechendes gilt von dem Begriff der »Person«. Dieser kommt einerseits in der Religionsphilosophie vor und bezeichnet dort die Gestalt, in der ein göttliches Wesen im Kultus erfahrbar

gegenwärtig wird (so wie im Kultdrama die vom Schauspieler getragene Maske – »persona« – die Gestalt ist, in welcher die Zuschauer den Gott oder Heros, dessen Ankunft – »parousía« – gefeiert wird, sinnhaft als gegenwärtig erfahren). Andererseits wird der Begriff der Person in der Rechts- und Moralphilosophie verwendet und bezeichnet dort das Subjekt, dem eine Handlung rechtlich bzw. moralisch zugerechnet werden kann. Dabei dient diese Zurechnung zugleich der Identifikation des Handelnden in der Vielfalt seiner Tätigkeiten. Diese Identifikation gewinnt bei der moralischen Zurechnung eine spezifische Gestalt, sofern der moralisch Handelnde nur in der ungeteilten Hingabe an das, was er als das »eine Notwendige« entdeckt hat, zur »Ganzheit seiner Person« gefunden hat. »Person« ist, so verstanden, ein Wesen, das fähig ist, Handlungen oder Unterlassungen zu setzen, in denen es sich als ganzes gewinnt oder verliert, und das auf diese Weise auch am äußerlich Unscheinbaren sich selbst gewinnen oder verfehlen kann.

Verwendet man den Personbegriff in seinem kultischen Sinne, dann eignet er sich zwar, um auszusagen, daß im Sprechen und Handeln des Apostels Christus selbst der Sprechende und Handelnde ist, oder um deutlich zu machen, daß die Worte und Taten Jesu Gottes eigene Worte und Taten sind. Aber auf Gott selbst läßt sich dieser Personbegriff nicht anwenden: Er *ist* nicht die Gestalt, in der er sinnhaft erfahrbar begegnet (er bleibt der, den »kein Auge gesehen hat«), sondern er *nimmt sie an*, indem er sich des Dienstes jener bedient, die für ihn in Worten und Handlungen zur »hindurch-tönen- den« Gegenwartsgestalt werden. Ist er also ein »überpersönliches Wesen«?

Der Personbegriff in seinem juristischen Sinne als Bezeichnung eines Subjekts zurechenbarer Handlungen ist auf Gott und sein Heilshandeln anwendbar. Aber muß dann allen Mittlern seiner Heilswirksamkeit nicht die Personalität abgesprochen werden, sodaß Propheten und Apostel als seine a-personalen Werkzeuge erscheinen, der Sohn aber als seine bloße Erscheinungsgestalt, die ihm nicht in einem Verhältnis von Ich und Du gegenüberzutreten könnte?

Der moralische Personbegriff schließlich, der ein Wesen bezeichnet, das zur Selbstfindung durch Selbsthingabe fähig ist, scheint auf Gott schlechterdings unanwendbar zu sein, da Gott weder der Selbstfindung bedarf noch in der Selbsthingabe, falls er sich zu einer solchen entschließt, irgendein Wagnis eingeht. Muß nicht der »wahrhaft Fromme« im Gegenteil wünschen, daß Gott in diesem

Sinne keine Person ist, die sich durch Akte der Liebe verletzlich machen könnte?

Sowohl hinsichtlich des Begriffs »Natur« als auch hinsichtlich des Begriffs »Person« ist also die Frage zu stellen, ob sie zu leeren Worthülsen werden, wenn sie christologisch bzw. trinitätstheologisch verwendet werden, oder ob sie, um ihre ursprüngliche Bedeutung zu behalten, bei ihrer theologischen Verwendung zu einem Verständnis Gottes und des Menschen führen, das der christlichen Botschaft widerspricht.

Dieses Dilemma ist nur dann zu vermeiden, wenn sich zeigt: Beide Begriffe können in einer Weise weiterentwickelt werden, die eine derartige theologische Verwendung gestatten. Eine solche Weiterentwicklung philosophischer Begriffe ist freilich nur möglich, wenn sie nicht nur im Interesse der Theologen als wünschenswert erscheint, sondern sich aus innerphilosophischen Gründen als notwendig erweist. Eine solche Notwendigkeit zeigt sich in der Tat, weil sich in der Philosophie der Neuzeit deutlicher als in der antik-mittelalterlichen Tradition herausgestellt hat, daß beide Begriffe enger, als man früher gesehen hat, mit einem dritten Begriff zusammenhängen: mit dem Begriff der Freiheit. Und eine philosophiehistorische Betrachtung kann zeigen, daß die christliche Theologie, indem sie sich *um ihrer spezifisch theologischen Aufgabenstellung willen* um eine Weiterentwicklung der Begriffe »Natur« und »Person« bemüht hat, auch der Philosophie Impulse vermitteln konnte, wenn diese sich, *um ihrer spezifisch philosophischen Aufgaben willen* darum bemüht hat, die Begriffe »Natur« und »Person« in ein angemessenes Verhältnis zum Begriff der Freiheit zu bringen.

Wenn es aber sowohl theologische als auch philosophische Gründe gibt, die es notwendig machen, die Begriffe »Natur« und »Person« weiterzuentwickeln und sie in eine engere Beziehung zum Begriff der »Freiheit« zu setzen, dann kann der Dialog zwischen Theologie und Philosophie über die Begriffe »Natur« und »Person« zum ausgezeichneten Beispiel dafür dienen, auf welche Weise Begriffe eine Geschichte haben. An diesem Beispiel nämlich kann auf besonders deutliche Weise abgelesen werden, wie der »Dialog mit dem Wirklichen«, der »Erfahrung« heißt, in jenen Dialog verwoben ist, den Menschen mit unterschiedlicher Tradition ihrer Fragestellungen und Begriffe untereinander führen. In einem solchen Dialog kann jeder der Beteiligten dem Anderen den vorantreibenden Anspruch des Wirklichen bezeugen, der auch ihn zu einer veränderten Weise

der Fragestellung und des Begreifens herausfordert – und zwar nicht nur, um sich dem jeweils Anderen verständlich zu machen, sondern um neue Möglichkeiten zur Erfüllung seiner jeweils eigenen Aufgabe zu entdecken.

Daraus ergibt sich die Frage, welchen Stellenwert dem Begriff der Freiheit innerhalb einer transzendentalen Reflexion zukommt und welchen Beitrag eine Theorie der speziell religiösen Erfahrung leisten kann, um das Verständnis der Freiheit zu klären. Problemen dieser Art ist Jong Jin Lee in seiner Dissertation »Transzendenzbewußtsein und praktische Vernunft – Richard Schaefflers Hermeneutik der religiösen Erfahrung«, Stuttgart 2004, nachgegangen. Dabei konzentrierte sich sein Interesse darauf, zu erproben, ob ein transzendentes Verständnis des sittlichen und der religiösen Praxis zugleich ein fruchtbares Thema des interkulturellen Dialogs darstellen könne. Die folgenden Ausführungen mögen zugleich als ein Beitrag zu der von ihm angeregten Diskussion verstanden werden.