

Wolfhart Pannenberg

Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität

Das neuzeitliche Denken hat seit dem 18. Jahrhundert das Subjekt als Schlüssel zur Erfahrung betrachtet, es also für den Zugang zur Wirklichkeit gehalten, wenn nicht für den Grund der Wirklichkeit überhaupt, jedenfalls der menschlichen Wirklichkeit. In unserem Jahrhundert ist dieser Glaube an die Fundamentalität des Subjekts von vielen Seiten her in Frage gestellt worden, vor allem von der Sozialpsychologie und der Psychoanalyse her, die beide die Priorität der Gesellschaft gegenüber dem Ich betont haben. Die Entwicklungspsychologie hat das Ich als eine erst mit dem Spracherwerb und nicht lange vor dem Erlernen des Gebrauchs für das Wort „ich“ sich bildende Struktur beschrieben, und diese Beschreibung trifft sich mit der sprachanalytischen Charakteristik des Wortes „ich“ als „Indexwort“, mit dem der jeweilige Sprecher sich selbst bezeichnet, ohne daß damit schon der Sachverhalt eines „stehenden und bleibenden Ich“ als Grundbedingung aller anderen Erfahrungsgehalte vorausgesetzt sein müßte.

In der Philosophie sind vor allem Heidegger und Sartre hinter die Subjektphilosophie des transzendentalen Idealismus zurückgegangen, Heidegger mit seiner Seins- und Sprachphilosophie, die dem Sein und der Sprache Priorität vor dem Menschen als dem Hüter des Seins zuerkannte, Sartre, indem er das Ich und das Selbst als sekundäre Objektivationen des Bewußtseinslebens darstellte und das idealistische Konzept des an-und-für-sich-seienden Subjekts in seine Bestandteile aufspaltete, die Unvereinbarkeit des Fürsichseins mit dem Ansichsein behauptete. Aber auch der dialogische Personalismus Ferdinand Ebners und Martin Bubers hat durch den Nachweis der Abhängigkeit des Ich vom Gegenüber des Du die Fundamentfunktion des Subjektbegriffs in Frage gestellt. Die personalistische Philosophie Ebners und Bubers befindet sich damit in überraschender Nähe zur Sozialpsychologie, wie sie von G. H. Mead begründet wurde.

Die Kritik des Subjektbegriffs im Denken der Gegenwart braucht nicht seine Auflösung zu bedeuten. Sie braucht nicht dahin zu führen, daß der einzelne Mensch, wie im Marxismus, als eine bloße Funktion der Gesellschaft betrachtet und behandelt wird. Die Gefahr derartiger Konsequenzen liegt zweifellos nahe, und manche Erscheinungen in der Kunst der Gegenwart, sowohl in der bildenden Kunst als auch in Dichtung und Literatur, deuten auf die Diagnose eines Verlusts der Individualität hin, dargestellt an der Gesichtslosigkeit der Menschen und in der Klage über die Einsamkeit des Ich. Die Kritik am Subjektbegriff betrifft aber zunächst nur die ihm im Idealismus zugewiesene Fundamentfunktion. Die Subjek-

tivität erscheint nicht mehr selber als Fundament der menschlichen Wirklichkeit, sondern als etwas Abgeleitetes. Dieser Nachweis kann auch Ansatzpunkt zur Rettung und Neubegründung der Subjektivität werden. Allerdings wird eine solche Neubegründung die Subjektivität nur in veränderter Gestalt bewahren und wiederherstellen können. Sie kann uns nicht mehr als absolut gelten. Die absolute Subjektivität gehört der Vergangenheit an.

Heute kann die Diskussion nur darum gehen, wodurch die Subjektivität konstituiert wird, wem das Subjekt sich verdankt und worauf infolgedessen der Bereich seiner Freiheit sich erstreckt. An dieser Stelle haben Religion und Theologie ihren Beitrag zur Rekonstruktion der Subjektivität zu leisten. Die Theologie muß sich gegen die absolute Subjektivität ebenso wenden, wie die Sozialpsychologie das tut. Aber es ist ein Unterschied, ob das Ich in letzter Instanz durch die Gesellschaft konstituiert ist oder ob es sich in letzter Instanz Gott verdankt: Die Bindung an Gott nämlich ermöglicht dem Ich seine Freiheit auch gegenüber der Gesellschaft. Durch die Bindung an Gott vermag sich das Ich zu erheben über seine gesellschaftlichen Abhängigkeiten.

Theologische Fundierung der Subjektivität

Die theologische Fundierung der Subjektivität kommt in den Blick, wenn man sich der Herkunft ihres modernen Begriffs zuwendet. Das „*Hypokeimenon*“ der Antike hat es bekanntlich nicht mit der Subjektivität des Menschen zu tun, sondern mit der Substantialität der Wahrnehmungsdinge (Arist. Met. 1028 b 36ff.). Auch der Sache nach ist der einzelne Mensch im antiken Denken nicht wie in der abendländischen Neuzeit als Subjekt seines Wollens und vor allem seines Erkennens aufgefaßt worden. Die Bedingungen dafür sind, wie es scheint, erst durch das Christentum bereitgestellt worden. Fünf Gesichtspunkte dazu mögen hier in Erinnerung gerufen werden:

1. Das Christentum hat von Anfang an dem menschlichen Individuum einen unendlichen Wert zuerkannt. In seinen Gleichnissen vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn (Lk 15) hat Jesus gelehrt, daß Gott mit ewiger Liebe jedem einzelnen nachgeht, der verloren ging. Dadurch wurde jedes einzelne menschliche Leben als eine Sache nicht nur vorübergehender, sondern ewiger Bedeutsamkeit erkannt. Damit hängt eng zusammen, daß

2. die frühe christliche Patristik seit dem zweiten Jahrhundert die Unsterblichkeit der individuellen Seele und die Bestimmung des ganzen individuellen Menschen für die Ewigkeit gelehrt hat. Die platonische Unsterblichkeitslehre bezog sich auf eine von ihrer leiblichen Verkörperung unabhängige, durch eine Vielzahl von Wiederverkörperungen hindurch mit sich identische Seele. Die platonische Seele ist mehr als das Lebensprinzip des einmaligen, leiblichen Lebenswegs eines

menschlichen Individuums zwischen Geburt und Tod. Insofern ist die platonische Seele überindividuell. Erst das Christentum hat die Seele als einen Bestandteil der geistleiblichen Lebenseinheit des einzelnen Menschen aufgefaßt, und zwar als einen unselbständigen Bestandteil, so daß die Bestimmung des Menschen für das ewige Leben erst mit der Auferstehung auch des Leibes vollendet ist, mit der Wiedervereinigung der im Tod vom Leib getrennten Seele mit diesem ihrem Leib. Erst das Christentum hat damit, freilich vorbereitet durch die jüdische Eschatologie, die Bestimmung des Individuums für die Unsterblichkeit gelehrt.

3. Die christliche Patristik hat die freie Entscheidung des menschlichen Willens zum Ort der Auseinandersetzung zwischen Gott und den Dämonen gemacht gegenüber dem metaphysischen Dualismus der Gnosis. Der menschliche Wille ist nicht nur der Ursprung der Sünde, sondern auch das Medium für die Annahme der Erlösungsgnade, die ihn selber verwandelt durch die Kraft der Liebe, so wie die Erleuchtung durch das göttliche Wahrheitslicht den menschlichen Intellekt über sich selbst hinaushebt. Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Gnade hat seitdem das theologische Denken beschäftigt, und die Frage nach der theonomen Konstitution der menschlichen Person bildet selber einen ihrer Aspekte.

4. Der christliche Aristotelismus des abendländischen Mittelalters hat die menschliche Geistseele zum Prinzip ihres Wollens und Erkennens gemacht, indem Albertus Magnus und Thomas von Aquin den aristotelischen *Nous Poietikos* als Bestandteil der individuellen menschlichen Seele auffaßten, im Unterschied zu Aristoteles selbst. Auch hierbei spielte die Frage der individuellen Unsterblichkeit eine entscheidende Rolle. Da einerseits Aristoteles nur dem aktiven *Nous Unsterblichkeit* zuerkannt hatte, andererseits aber das Christentum die Unsterblichkeit der individuellen Seele lehrte, mußte der aktive *Nous* der individuellen Seele angehören, statt als übermenschliches Prinzip „von außen“ in sie hineinzuwirken.

5. Die Subjektivität des Menschen in seinen geistigen Akten wurde von Nikolaus von Kues aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen begründet, insofern der Mensch gerade in seiner geistigen Produktivität Ebenbild des göttlichen Schöpfers ist, Ebenbild Gottes „in creando“, obwohl er nur gedankliche Gebilde hervorbringt und nicht wie Gott die realen Dinge selbst. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen erklärt jedoch, daß die von ihm produzierten Gedanken den realen Dingen entsprechen können.

Der Begriff der Subjektivität in der neuzeitlichen Theologie

Der Gedanke der schöpferischen Tätigkeit des menschlichen Geistes wurde für den modernen Begriff der Subjektivität fundamental. Die neuzeitliche Philosophie hat jedoch die Subjektivität vom Grund des Gottesgedankens gelöst und auf sich selber gestellt. Damit wurde die Subjektivität absolut. Während noch Leibniz

ebenso wie der Kusaner die schöpferische Tätigkeit des menschlichen Geistes als Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit begriff, wurden bei Kant die transzendentale Apperzeption des Ich und seine produktive Einbildungskraft zur Grundlage und zum Organisationsprinzip des Erfahrungsbewußtseins. Daher mußte Kant den Versuch machen, auch die objektive Gültigkeit der subjektiven Synthesen unseres Verstands aus der Subjektivität selber herzuleiten. Leibniz dagegen hatte ebenso wie der Kusaner gerade die objektive Gültigkeit der subjektiven Produktion unseres Geistes auf dessen Gottebenbildlichkeit begründet, die es verständlich macht, daß bei aller schöpferischen Eigenart unseres Geistes seine gedanklichen Produkte doch den Geschöpfen des göttlichen Geistes in der realen Welt entsprechen. Die Begründung Kants für die objektive Gültigkeit des Erfahrungsbewußtseins aus der Beziehung der Verstandesform auf die Anschauungsformen innerhalb der aller Erfahrung vorausgehenden Subjektivität unseres Geistes selber hat seine größten Nachfolger nicht überzeugt. Schelling und Hegel erneuerten in diesem Punkt die Auffassung von Leibniz, die Entsprechung der endlichen Subjektivität des Menschen zur absoluten Subjektivität Gottes. Dennoch hat sich die Absolutheit der endlichen Subjektivität im Bewußtsein der Folgezeit durchgesetzt. Sie entsprach, wie schon Hegel gesehen hat, dem Prinzip der subjektiven Freiheit als dem Grundprinzip der neuzeitlichen säkularen Gesellschaft, die sich nach den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts von ihren religiösen Wurzeln emanzipiert hatte.

Die Veränderungen im Verhältnis der modernen Gesellschaft und ihrer öffentlichen Kultur zur Religion seit den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts bilden auch die Voraussetzung für die fundamentaltheologische Funktion, die in der modernen protestantischen Theologie der Subjektivität zugefallen ist und die in diesem Jahrhundert auch von der katholischen Theologie übernommen wurde. Die Folge der Emanzipation der öffentlichen Ordnung von den konfessionellen Streitigkeiten, insbesondere in den europäischen Staaten, die besonders stark und nachhaltig von den kriegerischen Auseinandersetzungen im Gefolge der Kirchenspaltung betroffen waren, nämlich in den Niederlanden, in England und sodann in Deutschland, war die Segmentierung und Privatisierung des religiösen Lebens. Die Religion sollte nicht mehr das Ganze des öffentlichen Lebens beeinflussen, sondern nur noch eine dienende Funktion für die Bewahrung der moralischen Ordnung im inneren Leben des Staates erfüllen. Im Extremfall wurde das religiöse Bekenntnis zur Privatsache.

Es macht die Modernität des protestantischen Pietismus aus, daß er durch seine Betonung der subjektiven Frömmigkeit genau diesen von der säkularen Gesellschaft der Religion noch zugestandenen Platz besetzte und ausfüllte. Der protestantische Subjektivismus hat also seinen Ursprung nicht in der Reformation, sondern im Pietismus. Die Reformation bestand noch auf der Allgemeingültigkeit des Evangeliums und der Schriftautorität vor aller subjektiven Aneignung. Für sie

war die Einheit des religiösen Bekenntnisses auch noch Grundlage der gesellschaftlichen Ordnung. Erst der Pietismus begründete die Autorität der Glaubenswahrheit selbst auf die Subjektivität der religiösen Erfahrung. Dabei muß allerdings hinzugefügt werden, daß diese Auffassung auch im Pietismus selber das Resultat einer Entwicklung gewesen ist, das sich erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts klar herausbildete. Dem frühen Pietismus war es nur darum gegangen, daß erst der gelebte Glaube wahrhaft Glaube ist. Man stimmte mit den Anfängen der Aufklärung durchaus darin überein, daß es bei der Religion auf die sittliche Lebenspraxis ankomme. Erst die fortschreitende Bibelkritik der Aufklärung führte dazu, daß die subjektive Glaubenserfahrung auch zum Bürgen für die Wahrheit der Bibel und der christlichen Lehre wurde.

Diese Auffassung wurde im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts vor allem von der Erweckungstheologie A. G. Tholucks und Julius Müllers in Halle begründet. Sie strahlte dann aber auf fast die gesamte deutsche Theologie aus, auf das konfessionelle Luthertum, auf die Bibeltheologie Martin Kählers und Hermann Cremers und auf einen Teil der Schule Albrecht Ritschls, besonders auf Wilhelm Herrmann, durch dessen beide großen Schüler – Karl Barth und Rudolf Bultmann – sie bis in die Gegenwart weitergewirkt hat. Die dialektische Theologie Karl Barths hat sich zwar gegen die anthropozentrische Argumentation der Theologie des 19. Jahrhunderts seit Schleiermacher gewendet, die auf dem pietistischen Subjektivismus beruht. Aber Barth hat die Hinwendung zur Priorität Gottes selber auf einen Glaubensentschluß begründet und damit trotz des vordergründigen Objektivismus seiner „Kirchlichen Dogmatik“ den Subjektivismus seiner Vorgänger auf die Spitze getrieben.

Trinitätstheologische Probleme

Noch in einem anderen Sinne ist Barth als Denker der Subjektivität interpretiert worden, nämlich im Hinblick darauf, daß er ähnlich wie Hegel und wohl auch in Abhängigkeit von Hegel den idealistischen Subjektbegriff auf die Gotteslehre anwandte: Gott allein ist nach Barth als Subjekt unumschränkt frei und unabhängig, absolut. Zur Durchführung dieses Gedankens bediente sich Barth der Trinitätslehre, die ihm als Bedingung der unaufhebbaren Subjektivität Gottes in seiner Offenbarung galt. Ermöglicht es die Trinitätslehre doch, das Gegenüber Gottes zur Welt als abgeleitet von dem ursprünglicheren innertrinitarischen Gegenüber des Vaters zum Sohn zu denken, so daß der Gedanke Gottes als Vater unabhängig ist von seinem Gegenüber zur Welt. Die Trinitätslehre ermöglichte es also Barth, die Unabhängigkeit Gottes von der Welt gerade auch in seiner Offenbarung durch den Sohn zu denken. Doch andererseits geriet Barths Gedanke der Subjektivität Gottes in Schwierigkeiten mit der Trinitätslehre im Hinblick auf

deren Aussage von einer Dreheit der Personen in Gott. Barth fürchtete, die Unterscheidung dreier Personen in Gott könne die Einheit Gottes gefährden, und da er es für richtig hielt, den einen Gott als Subjekt und in diesem Sinn als „persönlich“ zu denken, erschien ihm die Formel von drei Personen in dem einen Gott als verwirrend. Daher wollte er statt dessen von drei *Seinsweisen* des einen Gottes sprechen, der als solcher persönlich sei.

Die klassische Trinitätslehre der Kirche aber spricht von drei *Personen* in dem einen Gott, und sie faßt die Einheit Gottes nicht nochmals als persönlich auf, unterschieden von der Dreheit der göttlichen Personen. Vielmehr ist der eine Gott nur in jeweils einer oder mehreren der drei Personen persönlich. Die Personalität in Gott gehört zur Unterschiedenheit der Personen, nicht zur Einheit Gottes als solcher. Die göttliche Einheit als solche ist überpersönlich. Sie kommt in den drei Personen zur Erscheinung, und erst darin ist der Gott des christlichen Glaubens ein persönlicher Gott – nämlich in der Dreheit der Personen von Vater, Sohn und Geist. Wenn man das Personsein schon der Einheit Gottes als solcher zuschreibt, dann muß die innergöttliche Dreheit ihren Charakter als Dreheit von Personen verlieren. Die ostkirchliche Theologie hat die Entwicklung solcher Gedanken im Westen seit Augustins Erläuterungen der trinitarischen Dreheit durch psychologische Analogien, nämlich durch unterschiedliche Funktionen innerhalb der einen Geistseele des Menschen, mit berechtigter Besorgnis betrachtet und nicht ganz ohne Grund gelegentlich den Vorwurf des Modalismus, also der Auflösung der trinitarischen Unterschiede in die Einheit Gottes, dagegen erhoben.

Im neueren philosophischen und auch theologischen Denken hat jedenfalls der Gedanke des einen persönlichen Gottes die Trinitätslehre in den Hintergrund gedrängt und die Unterscheidung dreier trinitarischer Personen unverständlich werden lassen. Auch die Verteidiger der Trinitätslehre sind dann nur zu funktionalen Unterscheidungen innerhalb des einen persönlichen Gottes, des einen göttlichen Subjekts, gelangt und haben konsequent die Bezeichnung *Seinsweise* dafür dem Personbegriff vorgezogen. Ähnlich wie bei Barth ist das auch bei Karl Rahner geschehen. Die jüngste trinitätstheologische Diskussion in der deutschen evangelischen Theologie hat dagegen die ostkirchlichen Bedenken als berechtigt anerkannt. Das gilt sowohl für meine eigenen Beiträge zur Trinitätslehre als auch für Jürgen Moltmanns Ausführungen in seinem Buch „Trinität und Reich Gottes“ (1980). Damit stellt sich der Theologie die Aufgabe einer Neubestimmung des Verhältnisses von Dreheit und Einheit in Gott. Dazu dürfte es kaum genügen, die göttliche Einheit lediglich als Einigkeit der drei Personen zu denken, wie Moltmann es vorgeschlagen hat. Vielmehr muß der Begriff der Person selbst schon in einer Beziehung zur Einheit des göttlichen Wesens gedacht werden, das in jeder der drei Personen in Erscheinung tritt.

Diese trinitätstheologischen Probleme sind nicht ohne Bedeutung für das anthropologische Thema der Personalität und Subjektivität des Menschen. Ist doch

zumindest ein Aspekt der modernen Diskussion des Personbegriffs aus der Trinitätslehre auf die Anthropologie übertragen worden. Es handelt sich dabei um die Auffassung der Person als konstituiert durch die Beziehung des Ich zum Du. Diese Auffassung Ebners und Bubers ist als dialogischer Personalismus bekanntgeworden. Es läßt sich nun zeigen, daß die These von der konstitutiven Bedeutung der Beziehung zum Du für den Begriff des Ich über Feuerbach und Hegel auf die augustinisch-mittelalterliche Trinitätslehre zurückgeht. Hier zuerst ist der Personbegriff als fundiert durch eine Relation verstanden worden, insofern nämlich der Sohn nur Sohn ist aufgrund seiner Beziehung zum Vater, wie der Vater nur Vater ist in seiner Beziehung zum Sohn, und die Eigenart des Geistes ist begründet durch seine Beziehung zu beiden, zu Vater und Sohn, sofern er der Geist der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und des Vaters mit dem Sohn ist. In dieser augustinischen Relationenlehre liegt der Ursprung des dialogischen Personverständnisses, wie es von Ebner und Buber vertreten worden ist.

Diese Konzeption der Person wirft aber hinsichtlich des Personbegriffs Probleme auf, die Manfred Theunissen 1965 herausgearbeitet hat. Sie werden schon an einer Differenz Bubers von Ebner greifbar. Nur Ebner hat nämlich im strengen Sinn das Personsein des Ich als durch das Du konstituiert gedacht, und darin ist ihm in der evangelischen Theologie Friedrich Gogarten gefolgt. Folgt man diesem Gedanken aber, so fragt es sich, worin die Personalität des Du seinerseits gründet. Weist sie auf ein drittes Du zurück, so kommt es zu einem unendlichen Regress. Gründet die Personalität des Du in ihm selber, so wird dem Du jene absolute Subjektivität zugeschrieben, die dem Ich abgesprochen wurde, und das Ergebnis ist dann ein heteronomes Verständnis vom Personsein des Ich. Wird aber schließlich – wie bei Buber – die Konstitution von Ich und Du als eine wechselseitige verstanden, dann muß der Ursprung beider in der „zwischen“ ihnen bestehenden Beziehung gesucht werden. Sie enthält nach Buber das Geheimnis, das Ich und Du verbindet und aus dem beide ihre Personalität gewinnen. Diese Auffassung entspricht am ehesten auch dem trinitarischen Personverständnis, da nicht nur Sohn und Geist sich in ihrer Besonderheit dem Vater verdanken, sondern auch umgekehrt der Vater nicht Vater wäre ohne den Sohn und ohne den Geist.

Die ostkirchliche Trinitätslehre hat seit dem späten vierten Jahrhundert diese Gegenseitigkeit der personalen Beziehungen allzusehr zurücktreten lassen wegen ihrer Auffassung vom Vater als der Quelle der Gottheit von Sohn und Geist. Von westlicher Seite ist daher immer wieder der Verdacht geäußert worden, die östliche Trinitätstheologie lehre eine einseitige Subordination von Sohn und Geist unter den Vater und verletze damit die Gleichrangigkeit der göttlichen Personen. Athanasius hatte die Gegenseitigkeit der personalen Beziehungen in der Trinität noch durchaus betont, wenn er im Anschluß an Joh 14, 6 sagte, daß der Sohn die Wahrheit des Vaters ist, so daß die Wahrheit nicht immer in Gott wäre, wenn der Sohn nicht wäre (C. Arian. I, 20). Das bedeutet, daß die Wahrheit des Vaters

bedingt ist durch das Sein des Sohnes, wenn man auch nicht von einer Hervorbringung des Vaters durch den Sohn sprechen kann, weil es die Eigentümlichkeit des Vaters gegenüber dem Sohn ist, daß er ihn hervorbringt, erzeugt. Immerhin aber sagt Athanasius ausdrücklich: „... von einem Vater könnte man nicht reden, wenn es keinen Sohn gäbe“ (III, 6).

Wenn die Personen aber gegenseitig durch einander konstituiert sind, dann muß das Personsein einer jeden Person noch von etwas anderem her verstanden werden als aus diesen personalen Beziehungen, und es liegt nahe, dabei trinitätstheologisch an die Einheit des göttlichen Wesens zu denken. Zwar steht keine der göttlichen Personen außer ihren Beziehungen zu den beiden anderen noch zusätzlich in einer Relation zum göttlichen Wesen, sondern eine jede ist auf das eine göttliche Wesen nur durch ihre Relationen zu den beiden anderen Personen bezogen. Aber es läßt sich nun sagen, daß das, was die Person konstituiert in ihren Beziehungen zu den anderen Personen, das mit ihnen gemeinsame Wesen ist, das sie durch ihre Beziehungen zu den anderen Personen hat und nicht anders. So gilt ja trinitätstheologisch nach Athanasius auch für den Vater, daß er seine Wahrheit nur im Sohn hat. Die Wahrheit des Vaters aber, das ist nicht nur sein Vatersein, sondern seine Gottheit.

Menschliches Personsein

Was für Konsequenzen haben nun diese trinitätstheologischen Erwägungen zum Personbegriff für die Anthropologie? Vielleicht läßt sich analog zur Bedeutung des einen göttlichen Wesens für die Konstitution der trinitarischen Personen sagen, daß das menschliche Ich insofern durch das Du konstituiert wird, als es in der Beziehung auf das Du auf das Menschsein überhaupt bezogen ist, ebenso wie das Du seinerseits in seiner Beziehung zum Ich. Alle menschlichen Personen sind auf ihr eigenes Menschsein bezogen, indem sie in Beziehungen zu anderen Personen stehen. Aber während jede der trinitarischen Personen in der Beziehung auf die andern zugleich voll an der einen Gottheit Anteil hat, so daß der eine Gott von Ewigkeit in den drei Personen sein konkretes Dasein hat, ist die Einheit der Menschheit in den menschlichen Personen noch nicht voll realisiert. Daher steht der Begriff der Menschheit noch als abstrakter Gattungsbegriff den Individuen gegenüber, die allein konkretes Dasein haben, aber noch unterwegs sind zu dem, was sie sein werden. Die menschlichen Personen sind von den trinitarischen Personen also unterschieden durch ihre Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit der menschlichen Personen äußert sich darin, daß sie noch unterwegs sind zu ihrem wahrhaften Selbstsein. Dieses Unterwegssein transzendierte die konkreten Beziehungen zu anderen menschlichen Personen.

In seinem Unterwegssein zu sich selbst ist jeder Mensch über die Personen seiner

Umgebung hinaus bezogen auf Gott, in welchem das Menschsein selber gründet und damit auch das Bezugensein des einzelnen auf alle anderen Menschen, zu denen er nicht unmittelbar in Beziehung tritt. Nur von seiner Beziehung zu dem ewigen Gott her ist der Mensch, obwohl er immer noch unterwegs ist zu sich selbst, doch auch schon gegenwärtig er selbst, dieser besondere Mensch. Gerade so aber ist er Person. Die Personalität hat es zu tun mit der Gegenwart des Selbstseins, das zu sein der Mensch bestimmt und zu dem er unterwegs ist, in seinem Ich, als das Geheimnis dieses Ich. Menschliche Personalität ist das Geheimnis der mit jedem menschlichen Individuum verbundenen Bestimmung zu einem Selbstsein wahrhafter Menschlichkeit. Im Geheimnis seiner Personalität ist jeder einzelne Mensch der Verfügung durch andere Menschen entzogen, weil es begründet ist in der Beziehung zu Gott. Das kommt schon in der Genesis darin zum Ausdruck, daß die Verfügung über das Leben des Menschen verboten wird mit der Begründung, daß der Mensch zum Ebenbild Gottes, also zur Gemeinschaft mit Gott geschaffen sei (Gen 9, 6).

Die Unterschiedenheit menschlichen Personseins von den trinitarischen Personen durch die Zeitlichkeit menschlicher Personalität äußert sich, wie soeben schon angedeutet, im Auseinandertreten von Ich und Selbst. Jedenfalls vom erwachsenen Menschen gilt: Ein Ich sind wir immer schon, in jedem Augenblick unseres Daseins. Wir selbst aber werden wir noch, solange wir leben; nur in der Weise der Antizipation ist unser Selbstsein uns schon gegenwärtig. Bei den trinitarischen Personen gibt es kein solches Auseinandertreten von Ich und Selbst. Sie sind von Ewigkeit her, was sie sind, wenn auch vermittelt durch ihre Beziehungen zueinander. Beim Menschen verbindet sich das Bezugensein auf andere Personen mit der offenen Frage nach dem eigenen Selbst, nach der eigenen Bestimmung als Mensch. In dieser Frage nach dem eigenen Selbst ist der Mensch, über seine Beziehungen zu anderen Menschen hinaus, auf Gott bezogen, von dem er sein Selbstsein zu gewinnen sucht und unbeschadet seines Unterwegsseins auch schon gegenwärtig empfängt, in der Weise der Antizipation.

In anderer Weise hat auch das Ich des Menschen mit der Zeitlichkeit des menschlichen Daseins zu tun. Das Ich als Inbegriff des gegenwärtigen Daseins des Menschen ist nicht von Anfang an ausgebildet. Am Anfang des individuellen Lebens steht vielmehr die symbiotische Verbundenheit des Kindes mit der es umgebenden Lebensphäre, die für unsere Beobachtung vor allem durch die Mutter bestimmt ist, für das Bewußtsein des Kindes jedoch erst dann, wenn es die Mutter von anderen Bestandteilen seiner Umgebung unterscheiden gelernt hat. Erst mit fortschreitender Unterscheidungsfähigkeit innerhalb der zugleich zunehmend als konstant erfahrenen Umgebung unterscheidet das Kind auch den eigenen Leib, und mit dem Erwerb der Sprache lernt es den Namen für diesen Leib von den Namen anderer Dinge zu unterscheiden. Daran erst schließt sich die Fähigkeit zum Gebrauch des Wortes „ich“ an, der mit dem Wissen um den eigenen Namen und

Leib eng verbunden ist, zugleich aber die Gegenwart des Sprechenden ausdrückt. Für sich allein ist das Wort „ich“ nur dem jeweiligen Moment zugeordnet.

Das Ich hat gerade nicht von sich aus schon Kontinuität und Stabilität als „stehendes und bleibendes Ich“, wie es nach Kant Bedingung der Einheit unserer Welterfahrung ist. Auch zu solcher Einheit der Welterfahrung kommt es erst später. Inhalt und Kontinuität gewinnt das Ich zunächst durch den Bezug auf den eigenen Namen und auf den dadurch benannten Leib. Name und Leib bilden die erste Gestalt des Selbstseins, durch das das Bewußtsein des Ich allererst Kontinuität und Dauer gewinnt. Mit dem Namen aber sind die Erwartungen der Gesellschaft verbunden, die das werdende Individuum sich teils aneignen wird, teils nicht. So beginnt der Prozeß der Identitätsbildung, in welchem zunehmend ein Konzept des eigenen Selbstseins ausgebildet wird, das auf das Ganze des eigenen Lebens ausgreift, darum auch in den Wechselfällen des Lebens festgehalten werden soll und von dem her die für sich punktuellen Ichaugenblicke erst Zusammenhang und Stabilität gewinnen.

Personalität und Subjektivität

Im Selbstbewußtsein des erwachsenen Menschen weiß das Ich sich immer schon als es selbst. In der Frühzeit des deutschen Idealismus suchte Fichte diesen Sachverhalt zu beschreiben, indem er das Selbst als Setzung des Ich deutete. Das lag nahe, weil Fichte mit Kant das Ich schon als stehendes und bleibendes und zugleich als Subjekt seiner eigenen Tätigkeit dachte. Aber Fichte mußte einsehen, daß der Gedanke einer Selbstsetzung des Ich durch seine Tathandlung an logischen Schwierigkeiten scheitert. Diese Einsicht hat die Entwicklung der Grundlagen von Fichtes Denken vorangetrieben, wie Dieter Henrich 1967 gezeigt hat. Zuletzt erkannte Fichte, daß die Einheit von Ich und Selbst nur als empfangene gedacht werden kann, und zwar als empfangen von einem Grund her, der von der Welt verschieden ist. An dieser Stelle liegt der Übergang zu Fichtes später Religionsphilosophie.

Wir haben Fichtes Gedanken von der religiösen Konstitution der Einheit des Selbstbewußtseins hier rekonstruiert und präzisiert als Begründung des Selbstseins (oder der Ichidentität) aus der Gottesbeziehung, so aber, daß das Selbstsein in Erscheinung tritt als Integration der für sich punktuellen Ichmomente. Erst aus der Integration der Ichmomente in die Einheit des Selbstseins entsteht die Ichidentität und damit auch die Subjektivität des Menschen. Personalität und Subjektivität des Menschen sollten unterschieden werden, und zwar so, daß die Subjektivität ihren Grund hat in der Personalität, aber (jedenfalls beim Menschen) nicht mit ihr identisch ist. Das Personsein des Menschen stellte sich uns dar als das Inerscheinungtreten des Selbstseins im Augenblick des Ich. Dadurch erst wird im Verhältnis der Ichaugenblicke jene Kontinuität und Identität ermöglicht, die Kant durch die

Formel vom „stehenden und bleibenden Ich“ als Bedingung der Einheit des Bewußtseins bezeichnet hat. Diese Ichidentität ist identisch mit dem Subjektsein; denn die Anwendung des Subjektbegriffs auf den Menschen zielt auf die Einheit und Stabilität des Ich im Wechsel der Zeit.

Solche Einheit des Ich als Subjekt ist insbesondere erforderlich für das Handeln. Nur wo ein mit sich identisches Subjekt besteht, kann der Begriff des Handelns Anwendung finden. Handeln nämlich ist immer auf Zwecke bezogen, also auf Zukünftiges. Die vorweg bejahte Zukunft des Zwecks wird realisiert durch den Einsatz von Mitteln vermöge der Tätigkeit des Subjekts. Das Subjekt muß also über eine Zeitstrecke hin mit sich identisch bleiben im Festhalten seines Zwecks, wenn der Begriff der Handlung erfüllt werden soll. Im Handeln ist das Subjekt mit sich identisch in zeitüberbrückender Gegenwart und produziert eine von ihm gesetzte und beherrschte Welt von Mittel-Zweck-Bezügen. Mit der Ausweitung der Handlungszusammenhänge ist eine erweiterte Verfügung über die Bedingungen des eigenen Daseins und Soseins verbunden. Daher liegt in der Ausweitung des eigenen Handelns die Tendenz, sich ganz auf das eigene Ich zu stellen.

Im Zug dieser Tendenz aber vergißt der Handelnde und durch sein Handeln über seine Welt (zumindest partiell) Verfügende die Konstitutionsbedingungen seiner Subjektivität selber. Er vergißt die eigene Personalität, in der das Ich sich primär empfangend verhält, indem ihm das seine Gegenwart übersteigende Selbstsein und damit die Ganzheit des eigenen Seins gegenwärtig wird. Das sich auf sich selber stellende Subjekt vergißt aber auch, daß das eigene Handeln nur einen Teil des gelebten Lebens umfassen und verfügbar machen kann. Nicht nur die Widerfahrnisse, die wir erleben, auch die größte Zahl unserer Tätigkeiten haben nicht die Struktur des Handelns mit seiner charakteristischen Zweck-Mittel-Beziehung. Wer vollbringt auch nur einen einzigen Tag so, daß er ununterbrochen Mittel auf Zwecke hin realisiert, statt sich wenigstens zeitweise einfach dem Leben zu überlassen und dem, was der Augenblick bringt?

Erneuerung der Subjektivität

Die Verselbständigung des handelnden Subjekts gegenüber den Bedingungen seines Daseins und seine Illusion, über sein Leben und seine Welt im ganzen verfügen zu können, werden in der christlichen Theologie durch den Begriff der Sünde gekennzeichnet. Der Mensch verfehlt unvermeidlich sich selbst und den Sinn seines eigenen Daseins, wenn er sich auf die durch ihn selber zu verbürgende Identität seines Subjektseins und der handelnden Verfügung über seine Welt stellen will. Die Emanzipation der Subjektivität von ihren Bedingungen und ihre Auffassung als Basis der menschlichen Lebensführung ist allerdings in der abendländischen Neuzeit zur Signatur eines ganzen Zeitalters geworden, mit dem Ergebnis,

daß die Subjektivität in der Gefahr steht, in ihrem Gegenteil, in den anonymen Strukturen der Gesellschaft, unterzugehen.

Bemüht man sich demgegenüber um eine *Erneuerung* der Subjektivität, so muß sich der Blick auf die Bedingungen des Subjektseins und seiner Autonomie richten. Sie liegen in der Personalität des Menschen, die es mit der Frage nach seinem Selbstsein, seiner Identität zu tun hat und mit dem letzten Grund, aus dem der Mensch sein Leben empfängt und vertrauensvoll lebt. Weil das Selbstsein und die Personalität des Menschen letztlich in der Gottesbeziehung gründen, geht es beim Primat der Person um die theonome Konstitution der Subjektivität, die ihrerseits die Autonomie des Ich als Subjekt seines Handelns nicht ausschließt, sondern begründet, aber freilich auch zugleich begrenzt. Es ist seit Schleiermacher immer wieder das Ziel der Bestrebungen neuzeitlicher Theologie gewesen, das Bewußtsein von solcher theonomen Konstitution des Menschseins zu erneuern, und nur damit zugleich läßt sich im neuzeitlichen Denken die Priorität Gottes gegenüber dem Menschen wahren. Dieser Sachverhalt ist in unserem Jahrhundert besonders deutlich bei Paul Tillich und Karl Barth auf evangelischer Seite, bei Karl Rahner auf katholischer Seite erfaßt worden. Es dient jedoch der begrifflichen Klarheit solcher Bemühungen, das Personsein des Menschen deutlicher von seiner Subjektivität zu unterscheiden, als das gemeinhin geschieht. Diese Unterscheidung dient nicht zuletzt dazu, die Frage nach der Begründung der Subjektivität offenzuhalten.

Subjekt wird der Mensch erst im Lauf einer Entwicklung, in der er zum Bewußtsein seiner eigenen Identität und zur darin begründeten Fähigkeit zu verantwortlichem Handeln heranwächst. Person dagegen ist der Mensch von Anfang an. Daß der Mensch Person ist, ist eine Aussage, die das empirisch Vorfindliche an ihm bei weitem überschreitet, weil es ja beim Personsein um die Bestimmung des Menschen zur Ganzheit seines Selbstseins geht, das doch schon in ihm gegenwärtig ist, sofern er Person ist. Insofern der Begriff der Person den Menschen im Lichte seiner Bestimmung vor Gott kennzeichnet und das empirisch Vorfindliche der menschlichen Wirklichkeit überschreitet, ist es sinnlos zu fragen, wann der Mensch anfängt, Person zu sein, oder wann er aufhört, es zu sein. Im Licht seiner Bestimmung zu einem eigenen Dasein ist schon der Fötus im Mutterleib Person, und zwar vom Augenblick der Empfängnis an. Aus demselben Grund ist auch der Schwerbehinderte und der nicht mehr seiner selbst mächtige Altersschwachsinnige noch Person. In diesen Fällen mag der Kontrast zwischen der tatsächlichen Daseinsform der Menschen und ihrer göttlichen Bestimmung besonders auffallend sein. Vorhanden ist er immer, ebenso wie das Geheimnis der Person und der aus ihrer göttlichen Bestimmung fließenden Würde inmitten der Hinfälligkeit und Dürftigkeit des menschlichen Lebens gegenwärtig wird. Diese Würde ist dem Menschen nur als Person eigen. Sie ist mit seiner Funktion als Handlungssubjekt nur insofern verbunden, als das Subjektsein in der Personalität wurzelt.