

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Ulrich H. J. Körtner (ed.): *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bernhardt, Reinhold

Ist Gott eine Person? Bedeutung und Problematik der personalen Gottesvorstellung

in: Ulrich H. J. Körtner (ed.): *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*, pp. 85–102

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Ulrich H. J. Körtner (Hrsg.): *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bernhardt, Reinhold

Ist Gott eine Person? Bedeutung und Problematik der personalen Gottesvorstellung

in: Ulrich H. J. Körtner (Hrsg.): *Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft*, S. 85–102

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Reinhold Bernhardt

Ist Gott eine Person?

Bedeutung und Problematik der personalen Gottesvorstellung

In: Ulrich H. J. Körtner (Hg): Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neukirchen 2005, 85-102.

Ein weiter Teil dessen, was die Religionssoziologie als religiöse Phänomene beschreibt, kommt ohne den Glauben an einen Gott aus, zumal ohne den Glauben an einen personal vorzustellenden Gott. Die Gleichsetzung von Religion und Gottesglaube scheint sich zumindest in dieser Perspektive zunehmend aufzulösen – und das sowohl in der Entwicklung der Religionskulturen selbst als auch in deren Wahrnehmung, die sich in der erweiterten Definition des Religionsbegriffs spiegelt. Die in weiten Teilen der christlichen Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte selbstverständliche Bestimmung Gottes als Person hat besonders für die „gebildeten Verächter der Religion“¹ diesen Auflösungsprozess befördert. Wie Umfrageergebnisse immer wieder belegen, neigen vor allem Intellektuelle zu nicht-personalen Vorstellungen von Gott als einer „höheren Macht“.² Zu sehr haftet der personalen Symbolisierung Gottes der Beigeschmack eines naiven Anthropomorphismus an, der sich unmittelbar dem Projektionsverdacht aussetzt.

Die folgenden Darstellungen und Überlegungen kreisen um diesen Zusammenhang von Religion, Gottesglaube und theistisch-personaler Gottesvorstellung. In einem ersten religionsphänomenologisch-deskriptiven Teil sollen Beispiele für Religionskulturen und philosophische Transzendenzdeutungen zusammengestellt werden, die ohne die Unterstellung der Existenz eines personal zu denkenden Gottes auskommen und in diesem Sinne a-theistisch sind. Im Rückblick auf den Atheismusstreit am Ende des 18. Jhs wird im zweiten philosophie- und theologiegeschichtlichen Teil Fichtes scharfe Kritik an der Vorstellung eines personalen Gottes rekonstruiert. Sie führt vor die im dritten Teil zu behandelnde Frage der Übertragbarkeit des anthropologischen Personbegriffs und seiner Implikationen auf Gott. Der im wesentlichen negativ ausfallenden Antwort werden dann im vierten Teil drei Aussageintentionen gegenübergestellt, die sich in der personalen Gottesprädikation artikulieren und wesentliche Bestimmungen der Gottesbeziehung zum Ausdruck bringen. So bahnt sich eine ‚nachkritische‘ Wiedergewinnung der Rede von Gott als Person an, die im fünften und letzten Teil umrissen werden soll.

1. Religion ohne Gott

(a) Politische Religionen:

Politische Ideologien und Bewegungen mit Totalitätsanspruch tendieren dazu, sich zu ihrer Legitimation religiös aufzuladen, ausschließliche Heilsansprüche zu erheben, ihre Symbole verehren zu lassen, kultische Handlungen durchzuführen, den Lebensvollzug und das Selbst-

¹ In Anspielung auf den Untertitel der „Reden“ Schleiermachers: Schleiermacher, F.: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin 1799, in: KGA I.2, 185-326.

² Vgl. Etwa: Jörns, K. P. / Großholz, C. (Hgg): Was Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage, Gütersloh 1998, 62ff, 97ff, 138ff, 173ff, 234ff, 277ff.

verständnis ihrer Anhänger vollkommen durchdringen zu wollen. Paul Tillich sprach von Nationalsozialismus und Kommunismus als von Quasi-Religionen³.

Die in den ideologischen Fundamenten nicht-totalitärer, liberal-demokratisch verfasster Zivilgesellschaften anzutreffenden Erscheinungen der politischen Religion bezeichnet man seit Ende der 60er Jahre des 20. Jhs. als „civil religion“. Dieser von Robert Bellah⁴ geprägte Begriff verweist auf den gesellschaftstragenden Minimalkonsens von Werten, Traditionen, politischen Selbstverständnissen, der sich in den USA und in Mitteleuropa auf einen allgemeinen aufklärerischen Gottes- bzw. Transzendenzglauben ebenso beruft wie auf liberal-demokratische Grundsätze und nationale Mythen. Die „civil religion“ gibt die Antwort auf die für die nationale Identität zentrale Frage, welche gemeinsamen Grundüberzeugungen, Symbole und rituellen Inszenierungen der Nation ‚heilig‘ sind.

Zeitgenössische Kulturkritiker stellen diesen Ausprägungen „politischer Religion“ den Konsumismus der westlichen Überflussgesellschaften als a-politisches Religionssurrogat zur Seite.

(b) „Implizite Religion“:

Die auf der Ebene des individuellen Lebensvollzugs und in der Selbstinszenierung sozialer Gruppen beobachtbaren religionsanalogen bzw. parareligiösen Transzendenzvollzüge und -phänomene wurden von Thomas Luckmann unter den Sammelbegriff der „unsichtbaren Religion“⁵ gefasst. Andere, wie Edward Bailey, sprechen von Formen „impliziter Religion“.⁶ Das dabei angewendete religionssoziologisch-funktionale Verständnis von Religion erlaubt es, den Religionsbegriff so weit zu fassen, dass darunter auch die nicht an tradierte Religionen und ihre Institutionen gebundenen funktionalen Äquivalente fallen, wie sie sich etwa im Fussball, in Rockkonzerten, in der Esoterik, in Kunst und Kultur ausmachen lassen – Dimensionen einer säkularen Religion ohne Gott, deren zentrale Leistung Sinnstiftung und Orientierung ist. Man kann im Blick auf das damit in den Blick genommene weite Spektrum nicht nur von einer Entkirchlichung und Entchristlichung, sondern auch von einer Enttheologisierung, d.h. Entgöttlichung des Religionsbegriffs sprechen.

(c) Nicht-theistische Religionsformen in traditionellen Weltreligionen:

Nicht nur in den zeitgenössischen individualisierten und pluralisierten Religionskulturen der westlichen Welt finden sich nicht-theistische Religionsformen (die als solche allerdings erst durch ein weitgefasstes Verständnis von Religion in den Blick kommen), sondern auch in Teilen der traditionellen Weltreligionen, die aus indischen und chinesischen Wurzeln hervorgegangen sind. Nach der Lehre des Hīnayāna- bzw. Theravāda-Buddhismus muss der nach Erleuchtung Strebende von aller Anhaftung frei werden – auch von der Anhaftung an die Vorstellung eines personalen Gottes oder einer impersonalen göttlichen Absolutheit. Damit ist

³ Tillich, P.: Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen (1963), in: GW 5, 51-98.

⁴ Bellah, R. N.: Civil Religion in America (1967), dt. Zivilreligion in Amerika, in: Kleger, H. / Müller, A. (Hgg): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986 (Religion, Wissen, Kultur 3), 19-41; ders.: The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial, New York 1975; ders.: American Civil Religion in the 1970s (1973), in: Jones, D. G. / Richey, R. E. (Hgg): American Civil Religion. San Francisco, CA 1974, 1990, 255-278; ders. / Hammond, Ph. E. (Hgg): Varieties of Civil Religion, San Francisco, CA 1980.

⁵ Luckmann, Th: Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung, Freiburg 1963; ders.: Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M.1991.

⁶ Bailey, E.: The Implicit Religion of Contemporary Society: Some Studies and Reflections, in: Social Compass 37, 4/1990, 483-497; ders.: Implicit Religion in Contemporary Society, Kampen / Weinheim 1997.

nicht gesagt, dass es keine transzendente Wirklichkeit gäbe (wie man „nirvāna“ oft fälschlich gedeutet hat). „Es gibt, ihr Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungeschaffenes, nicht aus Bildekräften Entstandenes“, sagt Buddha nach Udana 8,3. Doch herrscht gegenüber dem Transzendenten ein ausgesprochener Agnostizismus. Es ist nicht in Konzepten erfassbar und kann nur negativ, mit den Vorsilben „Un“ oder dialektisch mit Begriffen wie nirvāna (dem Aufhören in der Vollendung, der absoluten Fülle in der vollkommenen Leerheit) beschrieben werden.

Wo der Erlösungs- bzw. Erleuchtungsweg so stark betont wird wie im Buddhismus oder auch in Formen postmoderner Spiritualität kann die Metaphysik der Gottesvorstellung weit zurücktreten. Die Prävalenz der Soteriologie vor der Metaphysik, die Betonung der Wahrnehmung, Erfahrung und Praxis vor der Lehre führt zu einer Relativierung der Konzepte, in denen die Letztwirklichkeit bestimmt wird.

Idealtypisch lassen sich in den traditionellen Religionen drei nicht trennscharfe Denkweisen und –wege zur reflexiven Deutung der Letztwirklichkeit unterscheiden⁷:

- Theistische, personal-gestaltliche Konzeptualisierungen wie Jahwe, der Vater Jesu Christi, Allah, Krishna, Shiva.
- Die Bestimmung als impersonale Absolutheit wie Dharma, Brahman oder Tao.
- Der programmatische Verzicht auf alle Konzepte. In Transzendierung aller personalen und impersonalen Vorstellungen kann die Letztwirklichkeit dieser Auffassung zufolge nur durch einen Verweis auf ihre alle Symbolisierungen und Denkformen sprengende Entzogenheit und somit durch die Bezeichnung einer Leerstelle zur Sprache gebracht werden – im Bewusstsein, sie bestenfalls umkreisen zu können und alle ihre Ausdrucksgestalten immer wieder relativieren zu müssen: das Unendliche, die Wirklichkeit der Wirklichkeit (satyasya satyam) in den Upanisaden, nirvāna oder sūnyatā (Leerheit, das Formlose) im Mahāyāna Buddhismus, Gott als nichtwesendes Wesen, Nichtgott, Nichtgeist, Nichtperson bei Meister Eckhart.⁸

Diese drei Denkweisen schließen sich gegenseitig nicht aus, sondern können miteinander verbunden oder ineinander verschränkt werden. Gelāladdīn Rumi, der islamische Mystiker aus dem 13. Jh., stellte personale und impersonale Gottesbegriffe nebeneinander. Die apophatischen Strömungen der christlichen Theologie integrierten das Moment der Transzendierung in das theistische Gotteskonzept (so etwa bei Meister Eckhart). In den Ausläufern dieser Strömungen im 20. Jh. betonte der frühe Karl Barth die radikale Ganz-Andersheit Gottes und Tillich sprach vom Gott über dem Gott des Theismus. Bei Barth zeigt sich dann allerdings, wie die Gleichung zwischen Religion und Gott auch von der Seite einer theologischen Religionskritik her aufgelöst werden kann: Das Programm seiner frühen Werke läuft nicht auf eine „Religion ohne Gott“, sondern auf: „Gott ohne Religion“ hinaus.

(d) Philosophischen Gotteslehren:

⁷ Mit der folgenden Dreiteilung gehe ich über John Hicks Unterscheidung von personalen und impersonalen Bestimmungen der Letztwirklichkeit hinaus. Siehe: Hick, J.: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989, dt.: 252-296; dt.: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, 274-320.

⁸ Siehe dazu auch: Schmidt-Leukel, P.: *Sag- und Unsagbarkeit von Transzendenz. Zur Hermeneutik menschlicher Gottesrede*, in: Uhl, F. / Boelderl, A. R. (Hgg): *Die Sprachen der Religion (Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 4)*, Berlin 2003, 31-47.

Je tiefer das mystische Eindringen in das unsagbare Geheimnis Gottes, der „in unzugänglichem Lichte wohnt“ (1.Tim 6,16), oder je höher der philosophische Abstraktionsgrad der Gottesrede – wobei beides oft miteinander verbunden ist –, um so größer die Tendenz, personale Anschauungsformen des Göttlichen als bloße bildhafte Veranschaulichungen des Unanschaulichen zu verstehen, die damit zusammenhängenden Bestimmungen zu überwinden und möglichst impersonal oder bestimmungslos von Gott zu sprechen: sei es ontologisch-statisch als Seinsgrund, Ur- und Einheitsprinzip der Wirklichkeit oder geschichts- und geisttheologisch-dynamisch als teleologische, den Weltprozess auf seine Bestimmung ausrichtende Kraft. So spricht Plato vom „wahrhaft Seienden“ (τό ὄντως ὄν), Plotin vom Ureinen (τό ἐν), die Stoa von der Urkraft, dem Urgeist, der Weltseele und der Weltvernunft (λόγος), dem Weltgesetz (νομός), das in Vorsehung (πρόνοια, providentia) und Schicksal (εἰμαρμένη, fatum) wirksam wird, Spinoza von Substanz oder Natur, Hegel vom Weltgeist.

Und immer lösten diese philosophischen Gotteslehren mit ihren impersonalen Bestimmungen theologische Rezeptionen aus. So entwickelte die Scholastik eine philosophische Terminologie, die personale Vorstellungen von Gott transzendierte: Gott als Prinzip absoluter Seinsfülle und Vollkommenheit, als „aliquid quo nihil maius cogitari possit“ (Anselm) oder als „ens realissimum“ (Thomas).

Die philosophischen Gotteslehren konnten sich auf die in den biblischen Überlieferungen enthaltenen transpersonalen Gottesvorstellungen – Gott als Geist, als Weisheit, als Logos, als Liebe – sowie auf abstrakte Prädikationen (wie Ex 3,14 oder Apk 1,4) beziehen und die in Schrift und Tradition enthaltenen anthropomorphen Darstellungen Gottes als religiöse Vorstellungen interpretieren, die – wie vor allem Hegel es gefordert hat – auf die Ebene des philosophischen begrifflichen Wissens aufgehoben werden müssen.

2. Der Atheismusstreit als Auseinandersetzung um die Personalität Gottes

Im Pantheismusstreit⁹ und dann im Atheismusstreit¹⁰ des ausgehenden 18. Jhs. wurde eine heftige Debatte auch um die personale Gottesvorstellung geführt. Mit Kant¹¹ hatte Fichte die traditionellen Bestimmungen der Eigenschaften Gottes – Aseitität, Substantialität, Personalität – zurückgewiesen. Dieser Komplex von Prädikationen und damit das Verständnis Gottes als einer mit Selbstbewusstsein begabten extramundanen Persönlichkeit ist ihm zufolge durch

⁹ Siehe dazu: Scholz, H.: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, Berlin 1916.

¹⁰ Ausgelöst wurde dieser Streit durch J. G. Fichtes Schrift „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (1798). Sie ist enthalten in: WW Gesamtausgabe, hg. v. I. H. Fichte, Bd. V, 177-189. Ausgewählte Werke hg. von F. Medicus, Bd. III, 121-133; Röhr, W. (Hg): Appellation an das Publikum. Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer. Jena 1798/99, Leipzig 1991², 11-22. In diesem letztgenannten Band finden sich auch die weiteren Beiträge Fichtes, in denen er sich und seine Position gegen den Atheismusvorwurf verteidigt: die sog. Appellation (84-126) und die Verantwortungsschrift (183-235). – Schon in Fichtes „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ von 1791 finden sich wesentliche Züge seiner Bestreitung der Personalität Gottes. Siehe dazu: Wagner, F.: Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, Gütersloh 1971; Winter, H.: Die theologische und philosophische Auseinandersetzung im Protestantismus mit J. G. Fichtes Schrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* von 1792. Kritische Rezeption und zeitgenössische Kontroverse als Vorphase zum sogenannten Atheismusstreit von 1798/99 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXII, Bd. 557) Frankfurt/M. u.a. 1996; Jacobs, W. G.: Fichtes Gottesanschauung, in: Franz, A. / Jacobs, W. G. (Hgg): Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn u.a. 2000, 99-108.

¹¹ Siehe dazu: Barth, U.: Religion oder Gott? Die religionstheoretische Bedeutung von Kants Destruktion der spekulativen Theologie, in: Barth, U. / Gräb, W.: Gott im Selbstbewusstsein der Moderne, Gütersloh 1993, 11-34.

den menschlichen Verstand aus der Reflexion auf menschliche Existenz- und Wirklichkeitserfahrungen gewonnen und auf Gott übertragen worden.¹² Seit Spinoza war diese Kritik im Umlauf. Die Spinoza-Rezeption am Ende des 18. Jhs konnte daran anknüpfen, womit sie den Pantheismusvorwurf oder im Falle Fichtes den Atheismusvorwurf auf sich zog. Fichte ging lediglich in der Schärfe seines Angriffs über die Kritik Spinozas und derjenigen, die sich ihm in der Frage der Personalität Gottes anschlossen, hinaus, in dem er den so vorgestellten Gott als einen „Götzen“¹³ bezeichnete.

Im Hintergrund dieser scharfen Abwehr steht ein Personbegriff, der stark vom Moment der Sozialität her bestimmt ist (s.u.). Person ist nach Fichte konstituiert und begrenzt durch andere menschliche Persönlichkeiten, zu denen sie in einem Wechselverhältnis steht: „... aufgrund der reinen Vollzugsaktualität freier Subjektivität vermag sich diese *als* sie selbst nur vermittels einer Differenz – in Fichtes Terminologie: eines Nicht-Ich – *bestimmt* zu setzen.“¹⁴ Die Eigenschaft der Unendlichkeit eines absoluten – von interpersonalen Beziehungen gelösten Wesens ist inkompatibel mit personalen Eigenschaften, vor allem mit der Endlichkeit alles menschlich Personalen. Die Rede von einer transzendenten, übermächtigen, absoluten, unendlichen Person führt damit in einen Selbstwiderspruch und entleert den Personbegriff seiner relationalen Inhaltsbestimmung.

Von Gott kann nicht im Sinne eines selbständig existierenden, der sinnlichen und intelligiblen Welt gegenüberstehenden Wesens gesprochen werden – als Schöpfer, Erhalter, Regent, Gesetzgeber und Richter der Welt, Belohner der Guten und Bestrafer der Bösen –, denn durch eine solche Erfassung in den Schemata des (sich auf das Sinnliche und das Glückseligkeitsstreben beziehenden) Verstandes würde er zu einem menschengemachten Bildnis vergegenständlicht und damit verendlicht: zum Bild eines in den Himmel projizierten allgewaltigen absolutistischen Herrschers.¹⁵ Dadurch aber, „daß etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu sein: und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist notwendig der eines Abgotts“¹⁶. Fichte sieht somit in der Vorstellung Gottes als Person einen Verstoß gegen das Gebot, sich ein Bildnis von Gott zu machen und führt dagegen die prinzipielle Unbegreifbarkeit Gottes ins Feld.

Nur im Sinne eines ungegenständlichen, rein geistigen, absoluten, impersonalen Grundes der ontischen und moralischen Weltordnung, der das geistig-moralische Leben konstituiert und ordnet, kann von ‚ihm‘ die Rede sein. Dabei darf das Göttliche nicht jenseits dieser Ordnung lokalisiert werden, sondern ist – nach den für den Atheismusstreit relevanten Frühschriften Fichtes - identisch mit ihr. Es erscheint der praktischen Vernunft als ewiger, die moralische

¹² Fichtes erkenntnistheoretischer Vorwurf an die Vertreter der traditionellen Eigenschaftslehren Gottes lautet: „... aus der Existenz und Beschaffenheit einer Sinnenwelt schließen sie auf das Dasein und die Eigenschaften Gottes“ (aus Fichtes „Appellation an das Publikum“, abgedruckt in: Röhr, W. (Hg): Appellation an das Publikum (siehe Anm. 10), 104.

¹³ „Was *sie* Gott nennen, ist *mir* ein Götze“ (Röhr, W. [Hg]: Appellation an das Publikum [siehe Anm. 10], 109).

¹⁴ Dierken, J.: Der Atheismusstreit vor dem Hintergrund von Fichtes später Religionsphilosophie, in: Kodalle, K.-M. / Ohst, M. (Hgg): Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren (Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Bd. 4), Würzburg 1999, 126.

¹⁵ Die Verflechtung der philosophischen Gotteslehre Fichtes mit der politischen Zeitsituation im Übergang vom Feudalabsolutismus zur bürgerlich-liberalen Gesellschaft arbeitet Röhr, W. (Hg): Appellation an das Publikum (siehe Anm. 10), 487ff, heraus.

¹⁶ So J. G. Fichte in seiner „Verantwortungsschrift“, in: Röhr, W. (Hg): Appellation an das Publikum (siehe Anm. 10), 205.

Weltordnung tragender Wille, und dem Wissen als absolutes Sein.¹⁷ In jedem Fall ist es die unmittelbare religiöse Gewissheit und nicht eine supranaturale Offenbarung oder der verstandsmäßige Rückschluss aus der Struktur des endlichen Seins, der das Gottesbewusstsein begründet. Das unmittelbare Innewerden der Dimension des Göttlichen geht allem schematisierenden Begreifen voraus.

Was der von Fichte ausgelösten Auseinandersetzung ihre emotionsgeladene Schärfe gab – bis hin zu den gegenseitig erhobenen Vorwürfen des Atheismus – war nicht zuletzt die Konsequenz seines Gotteskonzepts für den praktischen Glaubensvollzug, lief es doch offensichtlich auf eine Bestreitung des aktuellen Welthandelns Gottes hinaus. Die (schon bei Aristoteles anzutreffende) Vorstellung eines nicht in den Weltlauf intervenierenden Gottes aber war schon in der Alten Kirche¹⁸ und später in der Protestantischen Orthodoxie¹⁹ als Atheismus gebrandmarkt worden. Besonders aber in der Auseinandersetzung mit den neuzeitlichen Verfechtern einer transpersonalen Gottesvorstellung entwickelte es sich zu einem stereotypen Muster der Polemik, die Bestreitung des Vorsehungshandelns Gottes als Leugnung der Existenz Gottes zu denunzieren: „Ein Gott, der sich um mich und die Welt nicht bekümmert, ist gar kein Gott“.²⁰

Sieht man von den polemischen Zuspitzungen einmal ab, dann zeigt sich in der Sachlogik dieser Kontroversen, dass bei einer Kritik an einem personalen Gotteskonzept die gesamte Frage nach dem Weltbezug Gottes und damit die Ausrichtung der Frömmigkeits-, besonders auch der Gebetspraxis auf dem Spiel steht. Von der im Glaubensvollzug realisierten Gottesbeziehung hängt zudem die Art der Begründung und damit die Verbindlichkeit ethischer Normen und die Hoffnung auf einen letzten Ausgleich zwischen Tun und Ergehen ab. Fichtes autonomes, sich moralisch zur Konformität mit der übersinnlichen moralischen Weltordnung bestimmendes transzendentes Subjekt muss die Berufung auf einen transzendenten Gesetzgeber-Gott als heteronome Zumutung empfinden und sich davon befreien. Das Göttliche ist die Vernunft der Menschheitsgattung. Wo die Erwartung auf göttliche Belohnung oder Bestrafung das Handeln motiviert, ist nach Fichte ein Eudämonismus am Werk, der mit größerem Recht atheistisch genannt zu werden verdient als seine Lokalisierung des Göttlichen im Sittlichen statt im Sinnlichen.

Schleiermacher nahm die durch Spinoza ausgelöste Debatte und Fichtes Kritik an der personalen Gottesvorstellung zusammen und votierte erstmals in der christlichen Tradition für eine deutliche Unterscheidung von Religion und Gottesglaube. Dabei hatte er jedoch nicht nur die Personalität der Gottesvorstellung im Blick, sondern diese selbst. Er wollte die Gleichung „kein Gott, keine Religion“²¹ auflösen und in der Gottesvorstellung nicht das Konstituens der Religion, sondern ein nicht-notwendiges und variierbares Ingredienz sehen. Alle Vorstellungen und Begriffe von Gott – sowohl die theistischen-personalen wie auch die impersonalen,

¹⁷ In „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ (siehe Anm. 10) *identifiziert* Fichte das Göttliche mit der moralischen Weltordnung (Röhr, W. [Hg]: Appellation an das Publikum [siehe Anm. 10], 18f). In seinen späteren religionsphilosophischen Arbeiten (etwa der „Anweisung zum seligen Leben“, 1806) wird Gott stärker als absolutes Sein verstanden.

¹⁸ Etwa bei Klemens von Alexandrien (Stromata I, 11, Migne, PG 8, 749; siehe auch Stromata, VI, 122, und I, 50. 52).

¹⁹ So etwa: Turretini, F: *Institutio Theologiae*, Genf 1679, VI, qu.I, 3f. - Siehe dazu: Barth, H.-M.: *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1971, bes. 89ff.

²⁰ So der hannoversche Kanzleisekretär Rehberg in seiner anonymen „Appellation an den gesunden Menschenverstand“, zit. bei: Röhr, W. (Hg): *Appellation an das Publikum* (siehe Anm. 10), 527.

²¹ Schleiermacher, F.: *Über die Religion* (siehe Anm. 1), KGA I/2, 185-326, hier: 243,19f.

die Gott als Geist des Universums deuten²² – sind nach Schleiermacher sekundäre reflexive Symbolisierungen, die das in der unmittelbaren Erfahrung („Anschauung und Gefühl“) liegende Wesenszentrum der Religion nicht betreffen. Damit folgt er Kant, der die Gottesidee von einer konstitutiven zu einer regulativen herabgestuft hatte. Sie variiert nach Schleiermacher entsprechend der Richtung der menschlichen Phantasie und hängt ab vom jeweiligen „Sinn fürs Universum“²³: Wird das Handeln des Universums auf den Menschen als Handeln eines freien Wesens gedacht, so legt sich der Gedanke des personalen Gottes mit anthropomorphen Zügen nahe.

Religion ist die Anschauung des Universums und Gott nur eine mögliche einzelne Form dieser Anschauung. Eine Religion ohne Gott kann besser sein als eine Religion mit Gott.²⁴ „In der Religion also steht die Idee von Gott nicht so hoch“.²⁵

Gerade in der kritischen Auseinandersetzung mit Fichtes Kritik und Schleiermachers theologischem Neuanfang begann im 19. Jh. die eigentliche Karriere des auf die Gottheit Gottes (und nicht mehr auf die trinitarischen Hypostasen) bezogenen Personbegriffs, wobei Schelling in seiner Spätphilosophie den ersten markanten Akzent in dieser Richtung setzte. Den von Jacobi erhobenen Pantheismus- und Atheismusvorwurf beantwortete er mit der programmatischen Forderung, der Vernunftbeweis der Existenz eines personalen Gottes sei die wichtigste Aufgabe der Philosophie.

3. Gott als Person. – Die Problematik, den anthropologischen Personbegriff auf Gott zu übertragen

In den Auseinandersetzungen, die im Kontext des Atheismusstreits geführt wurden, bündeln sich die Argumentationsmuster zu der Frage, ob Gott Personalität prädiert werden kann. Die Problematik einer solchen Zuschreibung soll im folgenden erörtert werden. Einer Reflexion auf die Implikationen des anthropologischen Personbegriffs zeigt sich, dass dieser nur sehr gebrochen oder gar nicht auf Gott angewendet werden kann. Die folgenden vier Merkmale, die sich zu zwei Polaritäten (1 und 2, sowie 3 und 4) zusammenordnen lassen, sind konstitutiv für den Personbegriff:

(1) Die Individualität eines Menschen als eines animal rationale (d.h. eines Vernunftwesens):

Es ist dies das Moment, das von Boethius in seiner klassischen Definition der Person in den Vordergrund gestellt wurde: „persona est naturae rationalis individua substantia“: „Person ist das individuelle In-sich-Bestehen einer vernünftigen Natur“. Damit tritt die Selbständigkeit (Substantialität), Unabhängigkeit und Individualität der Person als Bestimmungsmerkmal in den Vordergrund. Begründet sind diese Kennzeichen in der Vernunftbegabung des Menschen. Auch ein Tier stellt ein Einzelwesen dar, aber noch keine Person, denn erst durch die Vernunftnatur wird das Einzelwesen zur Person. Bis zum Deutschen Idealismus war diese Fassung des philosophischen und theologischen Personbegriffs vorherrschend.

(2) Die Sozialität eines Menschen (animal sociale):

²² A.a.O., 244,8-11

²³ A.a.O., 245,13-17.

²⁴ A.a.O., 244,16f

²⁵ A.a.O., 245,33f; Siehe dazu: Dierken, J.: „Dass eine Religion ohne Gott besser sein kann als eine andere mit Gott“. Der Beitrag von Schleiermachers ‚Reden‘ zu einer nichttheistischen Konzeption des Absoluten, in: Barth, U./ Osthöfener, C.-D.: 200 Jahre „Reden über die Religion“, 668-684.

Die Person ist konstituiert durch interpersonale, soziale Beziehungen, in denen sie je unterschiedliche Rollen spielt.

Ursprünglich hatte der lat. Begriff „persona“ und sein griechisches Äquivalent „πρόσωπον“ die Bedeutung „Gesicht“, „Maske“, „Rolle“. Sein ‚Sitz im Leben‘ war die Welt des Theaters. Er bezeichnete dort nicht den Schauspieler, sondern auf die Maske, die er trug, um seine Rolle anzuzeigen (so noch Cicero) und verwies damit auf die durch die Maske hindurchtönende (per-sonare) und sich in ihr artikulierende Wirklichkeit der dargestellten ‚Person‘. Der Schauspieler war lediglich Träger der Maske und als solcher auswechselbares Medium der Darstellung.

In den religiös-kultischen Ursprüngen, aus denen das griechische Theater hervorgegangen ist, diente die Maske nicht dem Verbergen des dargestellten Gottes, sondern seiner Offenbarung. Der Maskenträger vergegenwärtigte die dargestellte Gottheit; er machte sie anwesend – als eine von der Repräsentationsgestalt der Maske verschiedene Wirklichkeit („Natur“). Realität („Wesen“) und Manifestation auf der Bühne dürfen nicht identifiziert werden. Die Gottheit *ist* keine Person, sondern wird in personifizierter Gestalt repräsentiert.²⁶

In übertragener Bedeutung wurde der Personbegriff dann angewendet, um die soziale Rolle und Funktion eines Menschen in der Gesellschaft anzuzeigen. So konnte man die an einem Gerichtsverfahren beteiligten Funktionsträger (der Richter, Ankläger, Verteidiger) als „personae“ bezeichnen. Nicht die Individualität des Menschen war dabei der Bezugspunkt der personalen Prädikation, sondern der in einem Berufsrollenbild („Amt“) standardisierte Beitrag zum Sozialwesen und der damit verbundene Status.

Diese soziale, relationale Dimension, die schon in der trinitätstheologischen Applikation des Personbegriffes in der Alten Kirche bestimmend war, spielte – wenn auch ganz anders akzentuiert – in der Anthropologie des 19. und 20. Jhs. eine zentrale Rolle. Von Jacobi, Hölderlin, Fichte und Hegel ausgehend gewann die Einsicht neue Bedeutung, dass sich Personalität erst relational, in der Begegnung mit anderen Personen, bildet. Besonders im philosophischen Personalismus des 20. Jhs (vor allem bei Buber und Ebner) und dann bei Emmanuel Levinas trat dieses Bestimmungsmoment ganz in den Vordergrund: Personsein ist In-Beziehung-Sein. Subjektivität ist geprägt durch Intersubjektivität, Relationalität und Gemeinschaftlichkeit.

(3) Geschichtlichkeit als Kennzeichen menschlicher Personalität:

Personalität ist prozesshaft verfasst und als solche nicht primär Essenz, sondern Existenz im Vollzug. Es gibt sie nicht in statischer Identität, sondern immer nur in der Entwicklung neuer Formationen des Selbstseins, in Strukturierung und Restrukturierung, als offenes System im Austausch mit seiner jeweiligen Umwelt. Insofern kann die Rede von der Identität des Menschen immer nur eine Momentaufnahme sein. Die Narration ist die für die Kennzeichnung der Person angemessene Redeweise.

(4) Transzendenzoffenheit / Transzendenzbezug:

Nach theologischer Anthropologie ist der Mensch nicht nur das, was er in sich selbst ist, und nicht nur das, was er in Beziehung zu anderen ist, und nicht nur das, was er in seiner Lebensgeschichte geworden ist. Seine personale Würde liegt diesen Bestimmungsfaktoren voraus und ist unveräusserlich, weil von aussen her – durch die Beziehung auf den göttlichen Schöpfer – konstituiert. Der Mensch findet sich immer schon als bereits konstituierter (im bibli-

²⁶ Siehe dazu: Edsman, C.-M.: Art.: Personifikation, in: RGG³, 5, 235f.

schen Sprachbild als: „geschaffener“) vor. Diesen Gedanken kann man in schöpfungstheologischer, aber auch in christologischer, auf den Christusglauben bezogener Form ausbuchstabieren, etwa im Anschluss an Gal 2,20 („Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir“) oder in Luthers „fides facit personam“²⁷. Personalität ist demnach nicht primär das Resultat subjektiver Selbstsetzungen, sondern Ausdruck einer allem Sein, Gewordensein und Werden vorausliegenden Bestimmung.

Fragt man im Blick auf dieser vier Bestimmungen nun, ob der Personbegriff auf Gott übertragbar ist, dann wird die Antwort eindeutig negativ ausfallen müssen. Nach Kants und Fichtes Fundamentalkritik lässt sich die erstgenannte Beschreibung der Person als selbständige rationale Substanz nicht mehr via eminentiae auf Gott „hinaufsagen“ (Analogie), um so im Sinne des klassischen Theismus von ‚ihm‘ als einem vollkommenen, in- und aus sich bestehenden, freien Vernunftwesen, begabt mit den Eigenschaften der Allmacht und Allwissenheit, Allgerechtigkeit und Allgegenwart zu sprechen. Die weiteren Bestimmungen der Sozialität und der Historizität werden von neueren Ansätzen der Gotteslehre – wie der Prozesstheologie – zwar aufgenommen, doch insgesamt wird man sagen können und müssen: Der Weg der *analogia personalis* mit seinem Rückschluss von menschlicher auf göttliche Personalität ist für die neuzeitliche akademische Theologie – für die protestantische zumal – zur Sackgasse geworden. Selbst im Kontext der Trinitätslehre, wo der Personbegriff in der christlichen Theologie seinen angestammten Ort hatte, ist er durch die neuzeitlichen Bedeutungsverschiebungen problematisch geworden, weshalb ihn Karl Barth und Karl Rahner auch hier vermieden haben.²⁸

4. Gott als transpersonale und doch kommunikative Geisteskraft

Dennoch gibt es mindestens drei unaufgebbare Aussageintentionen, die eine personale Rede von Gott nahelegen: die Reflexion (1) auf die personale Beziehung zu Gott, (2) auf das Wirken Gottes durch menschliche Personen und (3) auf die Konstitution der menschlichen Person. In der Entfaltung jeder dieser drei Dimensionen werde ich auf den griechischen Ursprungssinn des Personbegriffs rekurrieren.

(1) Das erste Wahrheitsmoment der personanalogen Rede von Gott besteht nicht im Reden *über* Gott, sondern im Reden *mit* Gott, nicht in der theologischen Gottesprädikation, sondern in der Beziehung zu Gott, in der Kommunikation mit Gott, vor allem im Gebet. Es ist dies eine personale Kommunikation, die sich aber doch von zwischenmenschlicher Kommunikation darin charakteristisch unterscheidet, dass nicht eine verbale Antwort erfolgt, sondern die Ausbildung einer Gewissheit.

Diese eigentümlich asymmetrische personal-überpersonale Kommunikationserfahrung in der Wechselwirkung von Wort und Vergewisserung erlaubt es nicht, Gott – im Rückschlussverfahren – personale Merkmale beizulegen. Die Reflexion auf den personalen Modus der *Beziehung* zu Gott darf nicht ungebrochen auf die Bestimmung des Wesens Gottes übertragen werden. Der Satz „Gott wurde und wird personal erfahren, also kann man von der Beziehung zu ihm in personalen Kategorien sprechen“ kann nicht umgekehrt werden in den Satz: „Gott ist

²⁷ WA 39/1, 282.

²⁸ Über neuere Ausdeutungen des theologischen Personbegriffs im Kontext der Trinitätstheologie informiert: Essen, G.: Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion, in: ThRevue 94, 3/1998, 243-254.

eine Person, also wird er personal erfahren.“ Aus der personalen Kommunikationsweise lässt sich nicht ableiten, Gott *sei* eine Person.

Die spezifische, sich im Gebet manifestierende Erfahrung der Kommunikation mit Gott legt es nahe, sein Wirken im Sinne einer „Induktion“ von Gewissheit zu deuten und auf diese Weise in transpersonalen Bestimmungen zu konzeptualisieren. Ich ziehe dazu das Modell eines geistigen Kraftfeldes heran, in dessen Wirkungsbereich geistige, psychische und damit durchaus auch somatische und physische Transformationen entstehen. Doch ist die Rede von einem „Kraftfeld“ und von „Induktion“ nicht im Sinne einer materialistisch-technisch-unterpersonalen Kausalwirkung zu verstehen, sondern im Sinne einer über- bzw. transpersonalen Kraftentfaltung bzw. Mächtigkeit mit einem ihr eigenen Richtungssinn. Als Analogie mag die Kraft der Liebe dienen, die sich immer nur in personalen Beziehungen realisiert, diese aber doch übersteigt und einen transpersonalen Charakter hat.²⁹

Vergleichbar atmosphärischen Feldern, in denen ein bestimmtes Geistes-„Klima“ herrscht, erzeugt die Geisteskraft Gottes ein ‚Feld‘, das über die gesamte Wirklichkeit ausgespannt ist, sie durchdringt und in ihr Veränderungen bewirkt – Wirkungen der operativen Präsenz Gottes in der Welt. Das Geschöpf lebt und handelt *im* Geist Gottes, d.h. im Feld seiner Strahlkraft. Im Akt des Gebets vollzieht sich eine Öffnung für die Induktion der göttlichen Geisteskraft.³⁰

Dass personale Gottesvorstellungen einer bestimmten Auffassung der Gott-Welt-Beziehung korrelieren (und aus einem eigenem theologischen Antrieb heraus über diese Beziehungsbestimmung hinausdrängen), hatte schon Rudolf Otto konstatiert: „Man kann ... sagen, dass fast alle hohen Gottesvorstellungen gelegentlich Züge tragen, durch die sie ihren alten numen-Charakter wieder durchscheinen lassen und die Grenzen des Personal-Theistischen sprengen. Das ist offensichtlich da der Fall, wo das Verhältnis des Gläubigen zu seinem Gotte nicht ausschliesslich in der Form des Gegenüber und der Transzendenz erlebt wird, sondern irgendwie als Ergriffenheit und Erfülltheit von Gott, d.h. wo der Gott mit sich selber oder mit einem Teile von sich eingeht in den Profeten oder in den Frommen, ihm einwohnt, sich seinem Geiste mischt und Bestandteil von ihm wird, oder wo er zur Sphäre, zum Bereiche wird, ‚in dem wir leben, weben und sind‘ ...“³¹

Im Kraftfeld des Heiligen zu leben, bewegt zu werden und zu sein (Apg 17,28) bedeutet nicht notwendigerweise, sich immer in Konformität mit der Ausrichtung des göttlichen Geistes zu befinden. Der Mensch ist unterschiedlichen inneren und äusseren Feldwirkungen ausgesetzt, die seine Existenzorientierungen beeinflussen. Im Überschneidungsbereich dieser Einflussfaktoren bildet sich seine Geisteshaltung und Willensrichtung, verwirklicht er sich in relativer Freiheit.

²⁹ Diese Analogie hat besonders an der paulinischen Pneumatologie Anhalt. Nach Walter Rebell sieht Paulus sich selbst und Christengemeinde „in das Kraftfeld der Liebe“ gezogen (Christologie und Existenz bei Paulus. Eine Auslegung von 2. Kor 5,14-21, Stuttgart 1992, 19).

³⁰ Zu dieser Analogie siehe: Bernhardt, R.: Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung Gottes, Gütersloh 1999, 399ff; Hailer, M.: Das Subjekt und die Atmosphären, durch die es ist. Ein religionsphilosophischer Versuch, in: ThZ 60, 2/2004, 165-183; sowie die philosophischen Arbeiten von Hermann Schmitz (Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie, Bonn 1990, 18ff, 292ff u.a.), Gernot Böhme (Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt/M. 1995) und der praktisch-theologische Ansatz von Manfred Josuttis (Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage, Gütersloh 1993², 32ff, 71ff, 278f).

³¹ Otto, R.: Das Gefühl des Überweltlichen, München 1932, 268.

Die Geisteskraft Gottes entfaltet ihre Wirksamkeit in aller Realität, in besonderer Weise aber in den ‚Geistwesen‘ menschlicher Personen und ihrer Beziehungen. Wo sie in Reflexion auf diesen Erfahrungsmodus einem personalen göttlichen Geistwesen zugeschrieben wird, kommt die griechische Ursprungsbedeutung des Personbegriffs sachlogisch wieder ins Spiel: Person als die Erscheinungsweise einer dahinterliegenden Wirklichkeit, die sich über personale Vermittlungsinstanzen in Beziehung setzt.

Nur so – mediat durch die ‚Maske‘ des personalen Angesichts – ist es Gott möglich, in seinem An-sich-Sein zu bleiben, das Gegenüber nicht mit seinem Licht zu verbrennen (nach Ex 33) und doch in Beziehung zu treten. Gott ist eine überpersonale Wirklichkeit, die sich für die Menschenperson personal manifestiert.

Die Rede von Gott als Person ist also mehr als eine willkürlich gewählte Metapher, aber doch weniger als eine Charakterisierung des Wesens Gottes. Es ist ein Sprachbild für das dem Menschen zugewandte und dabei doch immer verborgen bleibende Angesicht Gottes, für seine Offenbarung in bleibender Verborgenheit, keine Sachaussage über die innere Verfassung Gottes. Es handelt sich dabei also nicht um einen deskriptiv-denotativen Sprachgebrauch, sondern um einem verweisenden, auf das alle Beschreibung übersteigende Wesen Gottes hinweisenden. Von hier aus eröffnet sich eine Möglichkeit, den Personbegriff sinnvoll auf Gott anzuwenden, die am Ende dieser Überlegungen noch einmal aufgegriffen werden soll.

So verstanden ist es durchaus kein Widerspruch, Gott als transpersonale und doch kommunikative Geisteskraft zu verstehen. Die Dimension des Transpersonalen schließt das Moment des Personalen nicht aus, sondern hebt es auf - im dreifachen Sinne Hegels. Personale Ausdrucksweisen sind als Beziehungssprache angemessen und bringen das sich offenbarende Wesen der göttlichen Wirklichkeit *adäquat, aber nicht erschöpfend* zum Ausdruck. Es bedarf daneben und darüber hinaus überpersonaler Bestimmungen (Gott als Geist, Kraft, Logos, Weltvernunft, Weisheit) und es bedarf des Bewusstseins, dass Gottes Wesen auch über diese Bestimmungen letztlich erhaben ist.

(2) Die personale Rede von Gott ist unverzichtbar, nicht nur weil sie die Kommunikativität Gottes – sein den Menschen zugewandtes Angesicht – (bildhaft) kondensiert zum Ausdruck bringt, sondern auch weil Gott Personen und zwischenmenschliche inter-personale Beziehungen in Anspruch nimmt, um zu den Menschen in Beziehung zu treten. Seine für den christlichen Glauben normative Selbstmitteilung ist in der Person des Jesus von Nazareth erfolgt. Sein ‚Wort‘ ergeht durch die Verkündigung personaler Zeugen. Glaube kommt aus dem Hören dieser Botschaft - verkündet durch Personen. Menschliche personale Beziehungen sind daher nicht nur angemessene Interpretationsmuster für die Beziehung zu Gott, sondern auch das zentrale Medium der realen Selbstkommunikation Gottes.

Auch für diese Deutung lässt sich die ursprüngliche Bedeutung des Personbegriffs heranziehen: Die menschliche Person kann zur Maske werden, durch die Gott ‚spricht‘. Und auch hier gilt: Personalität ist nicht als Beschreibung des inneren Wesens Gottes zu verstehen, sondern als Ausdruck der von ihm ausgehenden Beziehungen, in denen er sich offenbart.

(3) Die personale Rede von Gott ist schließlich auch deshalb unverzichtbar, weil Gott in der Menschwerdung des Menschen durch die göttliche Anrede menschliche Personalität konstituiert. Nach einem Diktum Paul Tillichs bedeutet ‘persönlicher Gott’ nicht, „dass Gott eine Person ist. Es bedeutet, dass Gott der Grund alles Personhaften ist und in sich die ontologische

Macht des Personhaften trägt. Er ist nicht eine Person, aber er ist auch nicht weniger als eine Person”³².

Gott ist der Ursprung, d.h. der Ermöglichungsgrund des Personseins. Und umgekehrt ist Personalität ein Hinweis auf den ‚Schöpfer‘ der Personalität. Aber diese schöpferische Wirklichkeit selbst ist nicht mehr mit dem Begriff „Person“ zu fassen. Es ist eine ‚überpersonale Person‘, die menschliches Personsein unter die Bestimmung der Gottebenbildlichkeit stellt, darin den tragenden Grund des persönlichen Lebens bildet und als solcher nicht zu Unrecht als Person erfahren wird. Diesen Zusammenhang kann man ausgedrückt finden in Friedrich Heinrich Jacobis bekannter Formel: „Den Menschen erschaffend theomorphisierte Gott. Nothwendig anthropomorphisiert darum der Mensch”.³³

5. Die Rede von der Personalität Gottes als Transzendierung des anthropologischen Personbegriffs

Lässt sich angesichts der Kritik Fichtes an der Übertragung des anthropologischen Personbegriffs auf Gott ein ‚nachkritischer‘, in gewissermaßen aufgeklärter Naivität zu begehender Weg erschließen, auf dem sich von Gott (metaphorisch) in personalen Vorstellungsformen sprechen lässt und der damit die genannten unaufgebbaren Aussageintentionen, die sich in dieser Symbolisierung artikulieren, in einen übergreifenden Erschließungs- und Begründungszusammenhang einbindet und so zur Geltung bringt? Fichtes Vorwurf lautete auf verstandesmäßige Vergegenständlichung Gottes. Er ist berechtigt, solange es sich beim personalen Verständnis Gottes um die Übertragung des anthropologischen Personbegriffs inklusive der darin implizierten Konstitutionsbedingungen menschlichen Personseins handelt. Mit dem Personbegriff verbinden sich aber auch Bedeutungsmomente, die darüber hinausgehen und weniger empirisch-konstitutionsanalytisch als ethisch-axiologisch ausgerichtet sind, indem sie die der Person zukommende unverfügbare Würde und ihren unaufhebbaren Geheimnischarakter betonen. In diesem Sinne ist wohl der Personbegriff theoretisch bestimmbar, aber doch nur als Grenzbegriff mit verweisendem Charakter. Er hat das Bewusstsein integriert, dass er seine Referenzgröße nicht zu erfassen vermag, sondern gerade umgekehrt ihre Ineffabilität wahrt und sichert. Es handelt sich dabei nicht um eine Beschreibung, sondern um eine Zuschreibung, nicht um eine Identifikation, sondern um eine normative Prädikation, um einen Ehrentitel (*nomen dignitatis*), der einen Anspruch impliziert. Er wird einem Wesen beigelegt, von dem man sich kein Bild machen kann, weil es aller denkerischen und vorstellungsmässigen Festlegung entzogen ist und bleibt. In diesem Sinne aber lässt er sich Gott sachgemäß beilegen als Ausdruck des Verbots, seinen Namen auszusprechen und sich ein Bild von ihm zu machen.

Von der Anwendung des Personbegriffs auf Gott her ergibt sich eine Kritik all jener anthropologischen Personbegriffe, in denen die Nicht-Abbildbarkeit der menschlichen Person unterbestimmt bleibt. Die Rede von Gott als Person wird so zum Garanten der theoretischen und praktischen Unverfügbarkeit der Person. In dieser Bedeutung ist die Übertragungsrichtung umgekehrt: nicht vom Menschen auf Gott, sondern von Gott auf den Menschen; so, wie es Gen 1,26 nahe legt, wo davon die Rede ist, dass Gott sich in der von ihm geschaffenen menschlichen Person abgebildet und sie damit zum Gleichnis seiner selbst erhoben habe.

³² Tillich, P.: Systematische Theologie, Bd. 1, Stuttgart u.a. 1987⁸, 283.

³³ Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, ND Brüssel 1968, 418.

Im Lichte dieser theologischen Kritik des anthropologischen Personbegriffs erfahren dessen vier Implikationen eine spezifische Bestimmung ihres Inhalts und ihrer Konsequenzen:

- Die Subjekthaftigkeit der geistigen Substanz ist nicht primär als selbstzentriertes Bewusstsein zu denken, sondern als permanente, durch die ausstrahlende Geisteskraft Gottes gewirkte Öffnung des menschlichen Geistes für die Ganzheitsdimension der Wirklichkeit, als durch die Anrede Gottes ins Leben gerufene Personalität.
- In der Sozialität menschlichen Personseins spiegelt sich die Beziehungshaftigkeit Gottes, die nicht erst in seinem Selbstvollzug, sondern schon in seinem Wesen angelegt ist. Mit dem trinitätstheologischen Verweis auf die innere Relationalität Gottes lässt sich dem Einwand Fichtes entgegenreten, dass Gott als Person zu seiner Konstituierung eines ihm äusseren Gegenübers bedürfte. Indem die Rede von der Einpersönlichkeit Gottes in den Kontext der (selbst allerdings auch hochgradig interpretationsbedürftigen) Lehre von der Dreipersonalität (Trinität) Gottes eingestellt wird, vermindert sich die Gefahr ihrer anthropomorphisierenden Fehldeutung. – Im Lichte der Beziehung Gottes zum Menschen relativieren sich alle sozialen Beziehungen des Menschen und befreien ihn von den damit potentiell verbundenen Abhängigkeiten. Der Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“ tritt scharf heraus³⁴ und verbietet, die personale Würde des Mitmenschen zu unterlaufen.
- Die Geschichtlichkeit menschlichen Personseins bedeutet kein ‚Geworfensein‘ in die Polarität von Zufall und Notwendigkeit, sondern führt – getragen von der Immanenz des Gott-Geistes in der Geschichte, die sich im Bild des mitgehenden Gottes ausdrückt – zu einer kritisch-rezeptiven und aktiv-gestaltenden Teilnahme an der Geschichte, ohne dabei den eschatologischen Vorbehalt gegenüber allem Geschichtlichem preiszugeben.
- Die Transzendenzoffenheit stellt in eine letzte Verantwortungsdimension, die alle drei für menschliches Personsein konstitutiven Relationen (die Beziehung zu sich selbst, zur sozialen Mitwelt, sowie zu Natur und Geschichte) integriert und transzendiert.

Die aufgestellte Behauptung, dass Gott keine Person ist, bleibt auch nach dieser abschließenden Überlegung noch bestehen, doch bedarf sie der präzisierenden Qualifikation: Gott ist gewiss keine Person im Sinne des anthropologisch konnotierten Personbegriffs, doch bedarf dieser Personbegriff selbst der Entgrenzung im Sinne eines *nomen dignitatis*, das die Entzogenheit des damit bezeichneten Wesens andeutet. Gott ist eine personal sich offenbarende Wirklichkeit, die alles Personsein transzendiert und gerade so in seiner unantastbaren Würde konstituiert.

³⁴ In Anlehnung an den Untertitel des Buchs von Spaemann, R.: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart 1996.