

Michael Welker

Die autonome Person der europäischen Moderne und die Konstitution der Person aus Glauben

Die folgenden Überlegungen zum Konzept der Person verbinden kulturtheoretische, philosophische und theologische Gedanken. Ich setze ein mit einem klassischen vormodernen Konzept von Person. Mit seiner Hilfe erläutere ich einige der gegenwärtigen Schwierigkeiten, ein überzeugendes Konzept von Person zu entwickeln. Im zweiten Teil meiner Überlegungen beschreibe ich das Konzept der "autonomen Person" der Moderne. Ich werde zeigen, daß die autonome Person der Moderne ein hohes anthropologisches Niveau im Personverständnis erreicht hat, und daran anschließend die Frage erörtern, ob die autonome Person der europäischen Moderne als das Paradigma für menschliche Personalität angesehen werden kann. Im dritten Teil diskutiere ich, ob die christliche Theologie mit guten Gründen behaupten konnte und behaupten kann: Nicht die Autonomie, sondern der Glaube konstituiert die Person! Ich werde zuerst zeigen, daß eine reduktionistische Theologie und Religiosität in der Moderne mit hochabstrakten Konzepten des Glaubens und der sogenannten "Gott-Mensch-Relation" die theologische Dimension, aber auch anthropologische Dimensionen der Person systematisch verstellt hat. Ein reduktionistisches Verständnis von Glauben ist nach meinem Urteil dafür verantwortlich, daß viele Menschen heute den vagen und vieldeutigen Ausdruck "Spiritualität" bevorzugen und eher der Behauptung zustimmen würden, die Spiritualität konstituiere die Person, als der Aussage, der Glaube konstituiert die Person. Demgegenüber werde ich ein Verständnis von "Glauben" vorschlagen, das die berechtigten Anliegen aufnimmt, die emotionalen, affektiven und praktischen Dimensionen der Frömmigkeit im Konzept des Glaubens zu berücksichtigen, ohne aber dabei die konzentrierten und kognitiven Aspekte des persönlichen und gemeinsamen Gottesverhältnisses zu verlieren, was bei der Rede von "Spiritualität" sehr leicht der Fall ist. Ich werde meine Ausführungen mit Überlegungen abschließen, unter welchen Bedingungen die theologische Behauptung überzeugen und fruchtbar werden könnte: Der Glaube konstituiert die Person.

1. Vormoderne Konzepte von Person und die daran sichtbar werdenden Schwierigkeiten, heute ein komplexitätsadäquates Verständnis von Person zu entwickeln

Die meisten Wörterbücher und andere Nachschlagewerke halten unter dem Stichwort "Person" fest, daß das griechische Wort *prósopon* (Angesicht) und das lateinische Wort *persona* sich auf die **Maske** beziehen, durch die ein Schauspieler spricht. Der Ausdruck kann auch den Schauspieler bezeichnen, der die Maske trägt, und die Rolle, die von ihm gespielt wird. Der Ausdruck zielt so auf eine Verbindung zwischen dem konkreten Individuum (dem Schauspieler), der Typisierung aufgrund der Rolle (durch die Maske) und der Voraussetzung, durch die Maske an ein öffentliches Erwartungsspektrum angepaßt und darauf eingestimmt zu sein (die Rolle und deren Darstellung). Doch es scheint dem modernen Denken Schwierigkeiten zu bereiten, diese vormoderne Verbindung als "Person" und die Person als dieses komplexe Zwischenstück zu **begreifen**. Der moderne gesunde Menschenverstand scheint im allgemeinen die Person, das Individuum, die Einmaligkeit des Körpers, das Subjekt, das Selbst, das "Ich" und andere Phänomene und Konzepte zu vermischen. Er scheint Schwierigkeiten damit zu haben, die Subjektivität hinter der Maske und die öffentliche, objektive und objektivierte Person vor der Maske zu unterscheiden und klar aufeinander zu beziehen.

Wie das Konzept von "Person" **vermitteln** die meisten dieser anthropologischen Schlüsselbegriffe (das Individuum, das Ich, das Subjekt) **zwischen dem Individuum als einem "Einzigartigen" und dem Individuum als "einem Beispiel oder Repräsentanten der Gattung"**.¹ Die Polarität zwischen menschlicher Einmaligkeit einerseits und abstrakter menschlicher Gleichheit andererseits sowie die Vermittlung dieser beiden Pole sind offenbar für moderne Mentalitäten äußerst wichtig. Die Person stellt solch eine Vermittlung dar. Diese Vermittlung ist komplex. Sie muß sozusagen sowohl vor als auch hinter der Maske operieren. Einerseits vermittelt die Person menschliche Einmaligkeit und abstrakte Gleichheit objektiv und für die Außenwelt, für die Umgebung des Individuums: das objektive und öffentliche Selbst. Andererseits verbindet die Person individuelle Einzigartigkeit und Gleichheit subjektiv und für das Innere. Diese innere, subjektive Vermittlung von Einzigartigkeit und Gleichheit führt zur Unterscheidung und Verbindung von "Ich" und Selbst. Diese Vermittlung

schreiben wir der **Subjektivität** zu. George Herbert Mead, Erik Erikson und andere haben "Ich" und Selbst als Subjekt und Objekt des Selbstbewußtseins unterschieden. Eine lange anthropologische und erkenntnistheoretische Diskussion, die weiterhin im Fluß ist, hat diese Verbindung umgekehrt und betrachtet das Selbst als die Totalität der "Zustände, Eigenschaften und Handlungen" eines menschlichen Individuums, dessen Einheit Augenblick für Augenblick im "Ich" aktualisiert wird.² Im folgenden klammere ich diese Diskussion, die eine eigene Schwerpunktbildung erforderlich macht, allerdings aus.

Die individuelle Person ist die Verbindung von vertrauter Selbstreferenz der Person, Selbstdarstellung der Person nach außen hin und den Wechselbeziehungen zwischen der Selbstreferenz und dem öffentlichen Selbst. Oder, um es mit dem vormodernen Bild zu sagen: Die individuelle Person unterscheidet und verbindet die Prozesse "vor der Maske" und "hinter der Maske". Über die Person, über die Maske vermittelt das Individuum der Außenwelt Einzigartigkeit und Gleichheit, Nichtverfügbarkeit und Erwartungssicherheit. In Hinblick auf die Maske von innen vermittelt und unterscheidet eine Person sich und ihre Wahrnehmung und Stilisierung ihrer selbst. Die Person, durch die Maske verbildlicht, ist die Schnittstelle, die sowohl von der Außenwelt festgelegt wird und ihr zugewendet ist als auch vom Inneren festgelegt wird und ihm zugewendet ist. Durch die Person paßt sich ein Mensch sowohl bewußt als auch unbewußt an seine Umgebungen an und stimmt sich ein auf breite Erwartungsspektren, die auf die Person gerichtet sind.

Wir passen uns an ein bestimmtes Spektrum fester Erwartungen, Rollenstereotypen und Gewohnheiten an; wir beeinflussen andere Spektren in Richtung auf Wandel; und wir vermeiden eine dritte Gruppe von Erwartungen völlig. In diesem Prozeß, in dem wir uns ergreifen, darstellen und bilden, sind wir "Person". In diesem Prozeß erweisen wir uns als individuell einzigartig **und** individuell typisch; wir zeigen, daß unsere Subjektivität ein einzigartiges **und** ein allgemeines Phänomen ist.

Über die persönliche Maske, das heißt die Verbindung von Einmaligkeit und Erwartungssicherheit, die sich auf die Außenwelt richtet und auf das Innere, kann ein Mensch

1 Vgl. dazu Ingolf U. Dalferth / Eberhard Jüngel, Person und Gottebenbildlichkeit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 24, Herder: Freiburg 1981, 60ff.

2 Vgl. Wolfhart Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive, Vandenhoeck: Göttingen 1983, 214ff.

sich in bestimmter Weise auf das Bild seiner selbst beziehen, das nicht nur von ihm selbst gemacht, sondern auch in sozialem Austausch entstanden ist. Das Individuum kann (bis zu einem bestimmten Grad) die Maske verändern, das heißt die Erscheinungsformen, die Handlungen und Reaktionen, die für sein öffentliches Selbst typisch sind. Das Individuum kann so das Spektrum fester Erwartungen beeinflussen, das auf die Person in einer Weise gerichtet ist, die sich von selbst zu verstehen scheint. Die Person kann natürlich die Maske auch von außen verändern lassen. Oder sie kann die Veränderungen wahrnehmen, die ohne ihr ausdrückliches Wissen vorgenommen wurden, und sie kann und wird versuchen, sich an die verschiedenen Erwartungsspektren auf neue Weise anzupassen und sich damit abzustimmen.

Im selben Prozeß muß der Mensch das "Ich" und das Selbst hinter der Maske sowohl differenzieren als auch verbinden und so seine Subjektivität entwickeln. Es ist sehr schwierig, die Wechselbeziehung der Prozesse hinter und vor der Maske zu fassen, die Wechselbeziehung der Subjektivität einerseits und des öffentlichen und äußerlich objektivierten Selbst andererseits. Tatsächlich sind schon die Prozesse, die **vor** der Maske stattfinden und in bezug darauf, sehr komplex und schwer auch nur approximativ zu bestimmen. Je mehr die sozialen Umgebungen unberechenbar werden, je schneller sie sich verändern, desto schwieriger wird die Integration der Person. Doch wenn die Kultur und das Individuum vor der Aufgabe versagen, diese Integration zu leisten, verkommt die Idee der freien Person zur leeren Phrase.

Wie wir gesehen haben, integriert die Person zahlreiche Probleme und Prozesse der Anpassung und Abstimmung, die verwischt werden, wenn wir Person, Individuum, Subjektivität, das "Ich" usw. gleichsetzen. Diese Vermischung auf seiten des gesunden Menschenverstandes führt zu einem Durcheinander von verschiedenen einseitigen und reduktionistischen Konzeptionen von Person, die teilweise sogar miteinander in Konflikt stehen, obwohl sie von derselben Sache zu sprechen scheinen. Sehr verschiedene Elemente der Person oder genauer: Konstellationen dieser Elemente können als **die** Person gefaßt werden. Verschiedene Konstellationen können jeweils als "die Person" ausgegeben werden, zum Beispiel eine unbeständige und bizarre Individualität, die ihren eigenen Neigungen zu folgen sucht (das "postmoderne Individuum"), eine Subjektivität, die Erwartungssicherheit gibt, aber sozial unangepaßt ist (der Bogart-Typ), ein abstraktes "Ich", das danach strebt, es

selbst zu werden (die "Auf-der-Suche-nach-meiner-Identität"-Figur), ein Selbst, das sich mit dem Wandel von öffentlich-moralischem Druck verändert (das kleinbürgerliche Individuum), oder eine Persönlichkeit, die die soziale Umgebung mit einem starken Sinn für Resonanz kontrolliert (der Erfolgstyp in Marktgesellschaften), um nur ein paar Formen zu nennen.

Einige Philosophen wie Amélie Oksenberg Rorty³ haben auf die Tatsache aufmerksam gemacht, daß sich mit verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten die Definition von "Person" und des Wesens von Person ändern. Wenn wir Personkonzeptionen betrachten, die in den gegenwärtigen westlichen Kulturen vorherrschen, so scheint mir, daß sich das intellektuelle Verstehen von Person immer noch darauf konzentriert, was **hinter der Maske** vorgeht, **offenbar in fortlaufender Reaktion auf die Unverständlichkeit und Komplexität dessen, was heutzutage in den sozialen Umgebungen vor der Maske stattfindet**. Das meiste dessen, was das moderne Bewußtsein an der Person für heilig hält, scheint hinter der Maske zu liegen: die Selbstreferenz und Vertrautheit mit dem eigenen Selbst; die Fähigkeit, Forderungen der Außenwelt abzulehnen, "nein" zu sagen und selbstbestimmend zu sein; die freie Subjektivität in ihrer differenzierten Relationierung von "Ich" und "Selbst"; die freie Kultivierung individueller Fähigkeiten im Erziehungsprozeß, die auf den eigenen Kräften und der eigenen Autorität beruht.

Dieser Prozeß, den wir "**Subjektivierung der Person**" nennen könnten, scheint in unseren Kulturen noch in vollem Gange zu sein. Er schien nicht problematisch zu sein, solange er in Umgebungen stattfand, deren kommunikative Strukturen dicht und gut verknüpft waren, und solange er sich gegen machtvolle, stabile und stratifizierte öffentliche Institutionen und hierarchische Organisations- und Ordnungsformen richtete. Ganz im Gegenteil führte dieser Prozeß zu einer Stärkung des Individuums und zu einer Belebung der Kultur. Die einseitige Konzentration auf die Prozesse hinter der Maske war so lange sinnvoll, wie die Bedingungen, die vor der Maske und mit Bezug darauf bestanden, dicht geordnet und relativ klar definierbar waren. Die starken Gegenbewegungen gegen die stabilen öffentlichen Institutionen und Hierarchien führten zu gemeinsamen Zielen und gemeinsamen Formen - das heißt, zu Stabilität auch in der modernen Subjektivität. Viele Formen der Einheit emergierten immer wieder in den vielfältigen Prozessen der Subjektivierung, weil diese Prozesse Reaktionen waren gegen dieselben Umgebungen oder gegen analoge, relativ stabile Umgebungen. Die

Vielfalt individueller Spielarten subjektiver Selbstreferenz und der gemeinsame Glaube an "die Person" als wohlbestimmbare Vertreterin der Gattung waren kompatibel. Die kommunikative Dichte kleiner oder zumindest klarer öffentlicher Kontexte garantierte die ständige Anpassung der individuellen Einseitigkeit und der subjektiven Willkür an öffentliche Erwartungen und Resonanzbereiche und die ständige Abstimmung damit.

Die Probleme, die mit dem Rückzug "hinter die Maske" verbunden sind, werden offensichtlich, sobald die starken hierarchischen öffentlichen Institutionen durch marktartige Konfigurationen und durch von den Medien stimulierte pluralistische Entwicklungen ersetzt werden. Die negativen Konsequenzen des modernen Rückzugs hinter die Maske werden in der Tat erkennbar, sobald Menschen in schwach strukturierten oder relativ diffusen öffentlichen Umgebungen handeln müssen. Früher als andere haben einige nordamerikanische Kulturkritiker diese Verschiebungen mit Begriffen wie "das minimale Selbst"⁴, "die Kultur des Narzißmus"⁵, "der Verfall und das Ende des öffentlichen Lebens", "die Tyrannei der Intimität"⁶ usw. erfaßt.

Wenn wir die kulturellen Dynamiken der gegenwärtigen westlichen Gesellschaften richtig lesen, besteht die Faszination, die die radikale Einzigartigkeit des Individuums ausübt, in unseren Gesellschaften ungebrochen fort. Gleichzeitig wird in der Spätmoderne der abstrakte Individualismus der Moderne auf mehrfache Weise grundsätzlich herausgefordert und problematisiert. Nicht ohne Grund markieren heutzutage Leistungssport und Unterhaltungsmusik den Weg, auf dem die gegenwärtigen Gesellschaften nach "der Person" fragen und suchen. Die moderne Kultur provozierte die Subjektivierung der Person, den Rückzug hinter die Maske. Sie zielte damit auf höchste Steigerung konkreter Individualität. Was die spätmodernen Kulturen erkennen ist, daß der **einzelne Körper** und das **individuelle Gefühl** die höchste Steigerung konkreter Individualität darstellen. Zugleich müssen der einzelne Körper und das individuelle Gefühl **vor** der Maske auf eine Weise dargestellt werden, die zeigt, daß dieses einzigartige Individuum im höchsten Grad auch typisch ist und

3 Amélie Oksenberg Rorty, *Mind in Action: Essays in the Philosophy of Mind*, Beacon: Boston 1988, bes. 31ff.

4 Chr. Lasch, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, Norton: New York / London, 1984; Oksenberg Rorty, *Mind in Action*, bes. 31ff.

5 Chr. Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Warner: New York 1979.

6 R. Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Fischer Wiss. 1980, Frankfurt 1986 (engl. 1974).

als Vertreter der Gattung auf eine Weise fungieren kann, die unmittelbar Resonanz findet. Zweifelsohne finden wir erfolgreiche Synthesen in Hinblick auf solch öffentliche Objektivierung des Körpers im Leistungssport und in Hinblick auf die Kommunikation von Emotionalität in der elektronischen Unterhaltungsmusik. Wenn die latenten kulturellen Parameter bleiben, wie sie augenblicklich sind, ist keine Abschwächung der Kraft dieser einseitigen und sogar verzerrenden Formen der Darstellungen von Leitfiguren "der Person" absehbar, die durch ihre Präsentation über die Massenmedien mit einer Aura umgeben sind, die geradezu religiös ist. Auf der Basis dieser Ergebnisse ist es übrigens nicht schwer vorauszusagen, daß die Pornographie weiterhin einen Boom erleben wird - als Nebeneffekt der hilflosen Suche nach der Person mit der Betonung der Veröffentlichung von sowohl individueller Körperlichkeit als auch individuellem Gefühl.

Wenn wir diesen Zustand ändern wollen, ist es zunächst wichtig zu verstehen, welche Hilfe das moderne Konzept der autonomen Person bei der Vermittlung der Prozesse hinter der Maske und derjenigen vor der Maske bot. Es ist ferner wichtig zu prüfen, ob das moderne Konzept der autonomen Person ein Paradigma für menschliche Personalität schlechthin bieten kann.

2. Warum die autonome Person der europäischen Moderne als Paradigma für menschliche Personalität angesehen werden kann und warum sie kein wirklich tragfähiges Modell bereitstellt

Die ungeheure Integrationskraft des modernen Konzepts der autonomen Person hat eine Tagung im Heidelberger Internationalen Wissenschaftsforum im Sommer 1997 herausgearbeitet.⁷ Philosophen, Altertums- und Kulturwissenschaftler sowie Psychologen und Theologen aus aller Welt berieten die Frage, ob sich das Konzept der autonomen Person auch in außereuropäischen Kulturen finde. Von Sinologen, Ägyptologen, Indologen, Graezisten, aber auch von Ethnologen, die sich mit gegenwärtigen Kulturen beschäftigen, die nicht oder nur schwach vom europäischen Erbe geprägt sind, wurden zunächst verschiedene Kandidaten für das Autonomiekonzept angeboten, die aber jeweils, wie die Diskussionen zeigten, hinter dem modernen Konzept der Autonomie zurückblieben. Wird unter Autonomie nur **Autarkie**

verstanden, so finden wir diese schon vor über 4000 Jahren in Ägypten (Jan Assmann). Und im 6. Jh. vor Chr. wird in Indien ein Seelenkonzept (atman) entwickelt, das auf ein Selbst abstellt, welches nur durch sich selbst beeinflusst werden kann (Klaus Butzenberger). Aber auch die bloße Resistenz gegen Heteronomie und Vereinnahmung aller Art durch ein agiles Leben in einer Fülle von Rollen und Perspektiven auf sich selbst - eine Form, die sogenannten "postmodernen" Mentalitäten als "Autonomie" erscheinen mag - bleibt unter dem Niveau der Moderne. Diese evasive und wuselige Identität, die ich **Autoplexie** genannt habe, findet sich nicht nur unter spätmodernen Yuppies, sondern z.B. auch in afrikanischen Stammeskulturen der Gegenwart (John und Jean Comaroff). Einen wichtigen Grundzug der europäischen Konzeption der autonomen Person bildet bereits das **agonale Selbst** im klassischen Griechenland aus, das in permanenter Selbstdurchsetzung den Wettbewerb als Grundform der Kulturgestaltung empfiehlt (Egon Flaig).

Dem modernen europäischen Konzept der Autonomie liegen aber mehrere weitere Differenzierungsleistungen zugrunde. Auf eine wichtige Differenzierung, die auf die Konstellationen hinter und vor der Maske Licht wirft, machte Michael Fishbane anhand rabbinischer Interpretation alttestamentlicher Überlieferungen aufmerksam. Als "autonome Person" kandidiert dort einmal das **religiös herausgehobene, gereinigte und gegen Außeneinwirkungen immunisierte Selbst**, zum anderen aber der **individuelle Vollstrecker einer religiös kodierten moralischen Aktivität**. Beide Perspektiven - einerseits reines, gegen Fremdbestimmung immunes Selbst (Typus: Noah, der "mit Gott wandelte"), andererseits normativer Kultur-, Gesellschafts- und Weltgestalter (Typus: Abraham, der "vor Gott wandelte") - werden in säkularisierter Form im modernen europäischen Konzept der autonomen Person verbunden.

Die moderne autonome Person sucht das Feld vor der Maske zu strukturieren und zu gestalten, indem sie zugleich hinter der Maske in beständigem Kampf mit sich selbst steht. Die autonome Person der Moderne muß die Einheit der Person immer neu gewinnen. Ganz elementar muß sie durch das Streben nach **Kohärenz der regelgeleiteten Selbststeuerung** einerseits und durch die **Beherrschung der eigenen leiblich-sinnlichen Natur** andererseits **die Einheit und Stetigkeit der Person immer neu gewinnen**. Das "agonale Selbst" wird also verinnerlicht und bewährt die Autonomie in einem anhaltenden Kampf mit sich und im

7 Die folgenden Hinweise beziehen sich auf den Band K.P. Köpping / M. Welker / R. Wiehl (Hg.), Die

beständigen Siegen über sich selbst. Dieser immer neu zu erringende Selbstgewinn geht aber, so lautet das moderne Credo, einher mit einer achtunggebietenden moralischen Selbstdarstellung und einer stetigen vernünftigen und moralischen Beeinflussung der sozialen Umgebungen. Die Operationen hinter der Maske machen sich sozusagen vor der Maske bezahlt. In dynamischer Weise wirkt die Autonomie auf die Mitmenschen vorbildgebend, indem sie deren eigene Selbstvervollkommnung und Selbstverstetigung herausfordert. Dieser Wechselwirkungsprozeß soll - so lautet jedenfalls die Theorie - zu einer stetigen Steigerung der moralischen und vernunftbestimmten Kohärenz des ganzen Gemeinwesens führen.

Die wohl am stärksten beeindruckende und kulturgeschichtlich wirksam gewordene Konzeption der autonomen Person finden wir in der Moralphilosophie Immanuel Kants. Diese Moralphilosophie lehrt: Die Person gewinnt und bewährt ihre Autonomie, indem sie die sinnlichen Triebkräfte nicht nur unter subjektive Regeln bringt, sondern diese Regeln daraufhin prüft, ob sie dem allgemeinen Gesetz der Vernunft entsprechen, und indem sie die Regeln für das eigene Handeln dem allgemeinen Vernunftgesetz entsprechend reformiert. Kant war zunächst der Überzeugung, daß dieses Konzept der autonomen Person schnell die Mentalitäten ergreifen und theoretisch und praktisch wirksam werden würde. Ein Bewußtsein der Würde, der Selbstachtung und der Freiheit begleite die Erfahrung der Autonomie der Vernunft, und dieses Bewußtsein werde immer kräftiger werden und in den einzelnen Menschen und in den zwischenmenschlichen Verhältnissen schließlich zur Herrschaft gelangen. Doch unerachtet des großen Erfolgs seiner Moralphilosophie sah Kant sich bald mit folgendem Dilemma konfrontiert: Ein stetiger Progreß in der Herrschaft der Vernunft über die sinnlichen Triebkräfte war keineswegs abzusehen, weder im individuellen Lebenslauf noch in der öffentlichen Moral. Kant hatte offenbar die Macht der Vernunft überschätzt. Zugleich hatte er die Macht der sinnlichen Triebkräfte unterschätzt. Dies führte zu der skeptischen Rückfrage, ob es eine bloße Illusion war zu meinen, die Vernunft könne in sinnlich bestimmten Wesen zur Herrschaft gelangen.

Der späte Kant hat auf dieses Problem bekanntlich reagiert, indem er sich wieder der Religion zuwandte. In der Schrift "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" erfindet er eine metaphysische Sündenfallgeschichte. Der Sündenfall besteht darin, daß die Menschen die falsche Ordnung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit herstellen. Da sie die Sinnlichkeit

autonome Person - eine europäische Erfindung?, Fink: München 2001.

der Vernunft überordnen, da sie das Getriebenwerden durch die Sinne mit Freiheit verwechseln, muß sich die Vernunft als ein "Sollen" Gehör verschaffen. Die Menschen müssen zur Freiheit genötigt werden. Und die Religion kann, wie Kant sagt, als "Vehikel" der Moralität in diesem mühsamen Prozeß der Herausbildung der autonomen Person helfen.

Unerachtet der anhaltenden Erfolgsgeschichte dieses Konzepts der autonomen Person sehen wir heute ziemlich klar die Schwächen und Mängel, die dieses Konzept schon bei Kant von einem vermeintlichen Faktum zu einem Ideal verschoben. Die negative Besetzung der Sinnlichkeit bei Kant und die damit verbundene Unfähigkeit, dem konkreten, einmaligen menschlichen Individuum und den komplexen wirklichen sozialen Lebensverhältnissen Rechnung zu tragen, wurde früh als Problem gesehen. Friedrich Schleiermacher hat seine Denkentwicklung geradezu in beständiger Korrektur dieser Schwächen des modernen Konzepts der autonomen Person vollzogen.⁸

Doch das moderne Autonomieverständnis verkennt nicht nur die Authentizität der einmaligen leiblich-sinnlichen Person. Es unterschätzt auch die Kontextualität der Moral und die Wandelbarkeit der Rationalität. Fixiert auf die entleiblichte Person vor allem hinter der Maske, fixiert auf die abstrakte Subjektivität und ihre moralische Ausstrahlungskraft, kann das moderne Konzept der autonomen Person der Prägung der Menschen durch die gesellschaftlichen und kulturellen Differenzierungsprozesse der Moderne keinen klar bestimmbar Ort geben. Die modernen Konzepte von Moral und Rationalität konnten nicht verhindern, daß ganze Gesellschaften, die sich auf diese Steuerungskräfte beriefen, von chauvinistischen, faschistischen, rassistischen und ökologisch brutalen Mentalitäten besessen wurden. Das moderne Konzept der autonomen Person gerät darüber hinaus in größte Schwierigkeiten, seine Universalitäts- und Orientierungsansprüche aufrechtzuerhalten, da es die Rationalitäten und Moralen der ausdifferenzierten Teilsysteme (Medien, Wirtschaft, Recht, Bildung, Politik, Religion, Wissenschaft) weder koordinieren noch in ihrer Durchsetzungskraft limitieren zu können scheint.

Diese Einsicht in die Grenzen der Leistungskraft des modernen Konzepts der autonomen Person legt aber nicht automatisch die Hinwendung zu einem religiös begründeten und

8 Vgl. Vf., Schleiermachers geniale früheste Ethik, in: 200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft Halle, 14.-17. März 1999, hg. U. Barth u. C.-D. Osthövener, De Gruyter: Berlin u. New York 2000, 773-785.

theologischen Personverständnis nahe. Doch ein umsichtiges Bedenken der Grenzen des modernen Konzepts der autonomen Person lenkt immer wieder auf theologiegeschichtlich vertraute Themenstellungen zurück: das Verhältnis von "innerem" und "äußerem" Menschen, die Verhältnisse von Leib, Bewußtsein und den etwas nebulösen oder nebulös gewordenen Größen "Geist" und "Seele"⁹, auf den Glauben an die Hinwendung des Gottes, der "Schöpfer der Welt" genannt zu werden verdient, zum konkreten einzelnen Menschen und die Auseinandersetzung Gottes mit der Sünde, die unsere Moralen und Rationalitäten völlig besetzen und verderben kann usw. Dennoch wende ich mich im folgenden eher vorsichtig, ja sogar skeptisch der theologischen These zu: Der Glaube macht die Person.¹⁰ Ist dieser theologischen These tatsächlich Sinn abzugewinnen?

3. Warum kann die christliche Theologie behaupten: Der Glaube konstituiert die Person?

Das verbreitete Verständnis von "Glauben" in den heutigen westlichen Gesellschaften besagt, daß ein gläubiges Individuum äußerste Gewißheit von etwas "Ganz Anderem", von einer "transzendenten" Macht, Kraft oder einer vage vorgestellten Person besitzt, die ihm jedoch zugleich intim vertraut und innerlich nahe ist.¹¹ Da das "Jenseits", der "letzte Referenzpunkt der geschöpflichen Abhängigkeit" in dieser innersten Gewißheit gegeben ist, nähert sich die gläubige Abhängigkeitsbeziehung einer emphatischen Selbstreferenz. Karl Barth hatte recht, als er sie als "indirekten Cartesianismus" beschrieb: Ich fühle mich irgendwie abhängig, also glaube ich.

Diese Konzeption von "Glauben" nähert sich emphatischer Selbstreferenz und droht sogar in ihr zu kollabieren. Deshalb haben die religiöse Kommunikation und ganz besonders die christliche Theologie - um zwischen religiöser und nicht-religiöser Erfahrung dieser inneren Gewißheit und dem Gefühl des "Ganz Anderen" zu unterscheiden - diesen "Glauben" emphatisch von allen Formen der Selbstreferenz zu unterscheiden versucht. Im selben Maß, in dem die innere Gewißheit, als "Glaube" verstanden, hochgehalten wurde, wurden alle

9 Siehe aber Konrad Stock, Art. Person, TRE XXX, 759ff, bes. 769ff: "Seele in theologischer Sicht".

10 Luther, WA 40 I zu Gal 2,20.

11 Einige dieser Ausführungen zum modernistischen Konzept von "Glauben" überschneiden sich mit einem Abschnitt aus M. Welker, Missionarische Existenz heute, Evangelische Theologie 58, 1998, 413-424.

Formen der Selbstreferenz stigmatisiert und als "Sünde" denunziert. Versuche, zwischen unschuldigen, trivialen, gesunden und verzerrenden oder sogar dämonischen Formen der Selbstreferenz zu unterscheiden, erschienen riskant. Eine paradoxe und neurotisierende Mentalität begleitete diese religiöse Form, da es sich als extrem schwierig, ja unmöglich erwies, zwischen der leeren inneren Gewißheit des "Ganz Anderen" und einer sehr einfachen und grundlegenden Form menschlicher Selbstreferenz zu unterscheiden, die mit ihrer inneren Struktur ins reine gekommen war: die nämlich erkannt hatte, daß alle Selbstreferenz ein Element von Differenz einschließen muß, wenn sie denn als "Gewißheit" erfahren werden soll. Der Vorteil dieser religiös und säkular verstehbaren Form der Gewißheit schien zu sein, daß niemand diesem Typ von "Glauben" entgehen zu können schien. Zumindest nicht in Kulturen und unter Mentalitäten, für die die Selbstreferenz des Individuums zentral ist, was gleichbedeutend ist mit Kulturen, die sich der typisch modernen "Welt-Gesellschaft" zurechnen.

Von außen gesehen enthält diese arme "Glauben" genannte Form in sich die Elemente von Unmittelbarkeit und Negation, die Elemente von intimer Selbstbeziehung und Differenz. Da diese Form sowohl als religiöse Form als auch als Form dialektischer Selbstbeziehung (Einheit von Einheit und Differenz) erscheinen kann, kann sie vielfältig interpretiert werden, und zwar sowohl religiös als auch nicht-religiös.

Von Schleiermacher und Kierkegaard bis hin zu Bultmann und Gordon Kaufman hat es viele theologische Versuche gegeben, diesen Typ von leerem "Glauben" zu verstehen und zu propagieren. Die meisten dieser Versuche stimmen im Bemühen überein zu zeigen, daß diese äußerste Gewißheit einerseits ein klares anthropologisches Phänomen ist, während sie andererseits als gottgegeben angesehen wird, als begründet in göttlicher Gnade - und nicht ein triviales Ereignis oder das Ergebnis eines alltäglichen Vergewisserungsunternehmens.

Diese Erfahrung von Unmittelbarkeit und Negation, diese Erfahrung einer religiösen Gewißheit, die "Glaube" genannt wird, kann nun als außerordentlich kostbar erscheinen. Sie scheint es nämlich zu ermöglichen, religiöse Kommunikation an praktisch jedem Punkt einzuführen. Niemand kann dieser Erfahrung der Unmittelbarkeit und der Negation entgehen. Sobald ein Mensch sein "inneres Selbst" zu thematisieren versucht, stößt er oder sie auf diese religiöse Gewißheit. Was ist das Element der "Andersartigkeit", dem ich begegne, wenn ich

die äußerste Tiefe meines inneren Selbst erreiche? Ist das Gott? In einer Form, die dem modernen Denken entgegenkommt, scheinen wir vor uns zu haben, was Calvin das "natürliche Gewährwerden", das "natürliche Ahnvermögen" oder die "Empfindung des Göttlichen" nannte.¹² Aber es handelt sich um eine kulturell gezähmte und domestizierte natürliche Gewißheit. Wo Calvin eine vage Ehrfurcht angesichts ästhetischer Kräfte, kosmischer Gesetze und sozialer Ordnungen sah, bezieht sich die moderne religiöse Variante nur auf die ärmliche Dialektik des leeren Selbstbewußtseins.

Weite Regionen der Theologie, der Lehre und der Verkündigung in den klassischen Großkirchen der westlichen Industrienationen haben diese Form des abstrakten und leeren "Glaubens" sehr hochgehalten. Sie haben viel dafür getan, diese leere Gewißheit vor der Entdeckung ihrer religiösen Beliebigkeit, Verfügbarkeit und Ambivalenz zu bewahren. Sie übernahmen die idealistische Versicherung, daß diese Gewißheit der "Grund" des Selbstbewußtseins sei, der Schlüssel zu allem epistemologischen und moralischen Wert und die wahre Grundlage der Personalität. Sie umgaben diese kümmerliche Form mit vielen Varianten der "Ganzheits"-Rhetorik. Und sie versuchten, die Unterscheidung zwischen einer Selbstreferenz, die vom Göttlichen gestiftet wird, und einer Selbstreferenz, die rein anthropologischer Herkunft ist, einzuschärfen. Doch diese Unterscheidung konnte auf der Basis der zugrunde liegenden theoretischen Konfiguration nicht überzeugend der willkürlichen Interpretation entzogen werden. Wie die langen Auseinandersetzungen über die Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins belehren, erlaubt diese grundlegende dialektische Beziehung nur eine willkürliche Entscheidung für die Vorherrschaft der "aktiven" Seite oder die Vorherrschaft der "passiven" Seite. Beide Momente treten gleichzeitig auf in der selbstbezüglichen Gewißheit. Die oftmals erhitzten theologischen Debatten darüber, was die wahre und "rechte" Vorordnung von Geben und Empfangen, von Aktivität und Passivität in dieser vermeintlichen Beziehung von Gott und Mensch sei und sein sollte, glichen dem Kampf über die Frage, ob "des Kaisers neue Kleider" schwarz oder weiß seien.

Diese Analyse der inneren Verfassung eines typisch modernen Typs von "Glauben" sollte uns jedoch nicht dazu verleiten, seine Macht zu unterschätzen. Diese Form des Glaubens erlaubt es nämlich, religiöse und säkulare Mentalitäten bequem zu verbinden. Sie erlaubt es, im Nu

12 Vgl. J. Calvin, Unterricht in der christlichen Religion, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von O. Weber, 5. Aufl., Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1988, 5ff; M. Welker, Schöpfung und Wirklichkeit (NBST 13), Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1995, Kap. 2.

von religiöser zu moralischer Kommunikation überzugehen und umgekehrt. Vor allem aber ist sie ein hervorragender Fokus für eine Kultur, die bemüht ist, den Mechanismus von Gier und Erfüllung so vollkommen wie möglich zu bedienen: schon - aber noch nicht; noch nicht - aber doch schon; Vertrautheit mit mir selbst und die Begegnung mit dem anderen; äußerste Gewißheit und dialektische Differenz. Zugleich läßt dieser Typ von Glauben eine religiöse Kodierung universalistischer Mentalitäten zu. Und umgekehrt scheint er religiöse Mentalitäten mit einer universalistischen Aura zu segnen. Er signalisiert laufend die Botschaft: "Auf latente Weise kann eine vernünftige Person nichts als religiös sein!"

Wie Calvin, der die Macht der "natürlichen Ahnung" des Göttlichen hervorhob - trotz ihrer Vagheit, Ambiguität und Ambivalenz -, sollten wir die Anziehungskraft des modernen Konzepts von "Glauben", die wir gerade beschrieben haben, erkennen. Wir sollten seine Macht erkennen, aber wir sollten auch deutlich machen, daß es ein entfaltetes Konzept von Person und inhaltliche Perspektiven auf Gott blockiert. Nachdem wir vormoderne und moderne Formen von Personalität geprüft und die Schwierigkeiten beleuchtet haben, die die gegenwärtige Welt mit der Entwicklung eines überzeugenden Konzepts von Person erkennen läßt, können wir den theologischen Beitrag zu unserem Thema und zu unserer Fragestellung klar bestimmen. Die Theologie muß die beschriebene reduktionistische Auffassung von Glauben entzaubern helfen und alle Versuche problematisieren, die Beziehung zwischen Gott und Mensch letztlich auf die Relation zwischen zwei bloßen Referenzpunkten zu reduzieren.¹³

Wenn wir nicht vom modernen entleerten Glaubensverständnis, sondern vom Glaubensverständnis Luthers oder Paulus' ausgehen, so finden wir in der Rede vom Glauben die subjektive Beziehung auf Gott immer angeschlossen an den objektiven Glauben, in ihn einbezogen, von ihm getragen und genährt. D.h. wir finden die subjektive Beziehung auf Gott immer verbunden mit einem Überzeugungszusammenhang, der durch vielfältig geprüfte Gewißheiten, durch vielfältige Fragen nach Wahrheit hindurchgegangen ist. Und **dieser Überzeugungszusammenhang fungiert als ein Kommunikationsmedium**.¹⁴ An dieses Medium können sich Menschen - aus Unsicherheit, glaubensfernen, glaubenslosen oder glaubensfeindlichen Haltungen herauskommend - anschließen. Im Unterschied zu anderen

13 Und damit auch Gott hinter die Maske zu treiben!

14 Vgl. Sigrid Brandt, Sünde. Ein Definitionsversuch, in: S. Brandt u.a., Sünde. Ein unverständlich gewordenes Thema, Neukirchener: Neukirchen-Vluyn 1997, bes. 20ff.

wahrheitsorientierten Kommunikationsmedien (z.B. der Mathematik) ist der Glaube an Gott in hohem Maße für das konkrete Individuum, für seine emotionalen und affektiven Erlebensformen sensibel und offen. Unter "Glauben" wird also auch der individuelle oder gemeinsame Anschluß an den Überzeugungszusammenhang im Blick auf den lebendigen Gott verstanden, der diesen Überzeugungszusammenhang verstärkt und von ihm gestärkt wird. Indem Menschen an Gott glauben, schließen sie sich an das Medium des Glaubens an, treten sie in diesen Überzeugungszusammenhang ein. Die damit verbundenen Probleme, Gott und Glauben nicht zu vermischen, dürfen nicht dazu veranlassen, einen Gott ohne Glauben, etwa einen leeren Referenzpunkt unbestimmter individueller Gewißheit oder beliebiger privater Überzeugungen zu konstruieren. Wie Luther richtig gesehen hat: "Gott und Glaube gehören zuhauf."

Erkennen wir diese Verfassung des Glaubens, so können wir auch falsche Entgegensetzungen von "Glauben und Wissen" vermeiden. Da der Glaube auf den lebendigen Gott bezogen ist und da er nicht nur für rationale und kognitive, sondern auch für emotionale und affektive Erfahrungen von Menschen offen ist, ist er sozusagen weicher, revisionsoffener als das Wissen. Er ist aber durchaus von Wissen durchdrungen und von Wissen begleitet. Dieses von vielen Menschen bewußt und von vielen Menschen unbewußt geteilte Glaubenswissen weist - selbst im Vergleich mit dem naturwissenschaftlichen Wissen - erstaunliche Kontinuitäten und Stetigkeiten auf. Durch die moderne Entleerung des Glaubens zum Teil aus dem öffentlichen Bewußtsein verdrängt, muß dieses Wissen wieder aktiviert werden, wenn wir so komplexe Phänomene wie das der Person unverzerrt wahrnehmen und beschreiben wollen.

In der Überzeugung des Glaubens nimmt Gott, indem Gott sich durch den Glauben auf die individuelle Person bezieht, nicht nur den einzelnen Menschen in seiner geistig-leiblich-sinnlich-emotionalen Einzigartigkeit an und ernst. Im Glauben gibt Gott diesem Menschen auch eine universale Würde. Für die Christinnen und Christen besteht diese Würde darin, daß sie, wie Luther sagt, eine Person mit Christus werden. Sie werden zu Trägerinnen und Trägern der Gegenwart Gottes auf Erden.

Es wäre reizvoll zu erkunden, wie die Würde des Menschen in anderen Religionen begründet und zum Ausdruck gebracht wird. Auf jeden Fall sehen wir schon in den ersten Grundzügen, daß die Konstitution der Person aus dem Glauben ein komplexes Konzept von Person mit sich

bringt. Einerseits wird die Tiefe der konkreten einmaligen Person ernst genommen und nicht auf die abstrakte Subjektivität reduziert. Andererseits wird die universale Würde der Person ernst genommen, da die Person im Glauben zur Trägerin von Gottes Gegenwart auf dieser Erde bestimmt ist. Soll dieser Gott nicht auf eine abstrakte jenseitige Instanz reduziert werden, auf einen "ultimate point of reference" oder ähnliche religiöse Erfindungen, soll damit nicht zugleich die Entleerung des Glaubens und die Verzerrung eines Konzepts von Person einhergehen, so legt sich ein sorgsamere Umgang mit dem Glaubenswissen nahe. Innerhalb der christlichen Kirchen ist zu fragen, was es heißt, "eins zu werden mit der Person Christi", mit dem Auferstandenen, der sich in seinem nachösterlichen Leib mit seinen verschiedenen Gliedern und Gaben offenbart. Im Gespräch mit manchen nicht-christlichen Religionen und mit säkularen Einstellungen ist zu fragen, was es heißt, zum "Bild des schöpferischen Gottes" bestimmt zu sein. In beiden Kontexten aber ist das selbstkritische und kritische Gespräch mit der Philosophie, mit den Kultur- und den Naturwissenschaften erforderlich, wenn unter Beweis gestellt werden soll, daß theologische Orientierung beim Bemühen um ein gegenstandsadäquates Personverständnis hilfreich ist.