

Person sein – Person werden – als Person werden

Was die christliche Religion zum Verständnis des Personseins beiträgt

In den gegenwärtigen Debatten über den Personbegriff wird kontrovers verhandelt, wie das Personsein sich zum Personwerden verhält. Die folgenden Überlegungen zeigen im hermeneutischen Ausgang von der Selbsterfahrung, dass sich beide Aspekte sinnvoll miteinander verbinden, wenn man auf die christliche Religion als Deutungshorizont Bezug nimmt.

I. Personsein als Selbsterfahrung

1. Die Unhintergebarkeit der Selbsterfahrung

Von sich selbst auszugehen, ist die unabdingbare Voraussetzung alles Redens vom Personsein. Wer dies unterlässt, hat den Anspruch auf Neutralität und Sachgemäßheit verfehlt, indem er bereits eine wichtige Vorentscheidung über das Personsein getroffen hat: nämlich seinen begrifflichen Gehalt unabhängig davon zu ermitteln, dass es Wesen gibt, die sich als Personen sehen und verhalten, und erst nachträglich Fälle zu suchen, auf die der Begriff zutrifft oder auch nicht. In diesem Zumessen von Personsein aber steckt die unschlichtbare Differenz eines pragmatischen Selbstwiderspruchs zwischen denjenigen, die tatsächlich Personsein zuerkennen, und denjenigen, denen potenziell Personsein zuerkannt wird – oder auch nicht. Das faktische Zugesprochenwerden sind nie zur Deckung zu bringen; stets sind die Zusprechenden (die im Zuspprechen von ihrem Personsein Gebrauch machen) denen überlegen, denen sie Personsein als Eigenschaft zuspprechen wollen. Indem sie selbst das Zuspprechen vornehmen, beanspruchen sie eine Anerkennungskompetenz von existenziellem Ausmaß, die für die, denen Personsein zugesprochen werden soll, gerade noch dahinsteht.

Insofern muss umgekehrt und sachgerecht davon ausgegangen werden, dass ein gelebtes Personsein mit dem Nachdenken über Person untrennbar verbunden ist. Erst und gerade unter dieser Voraussetzung kommen die Strukturen in den Blick, die für den Begriff des Personseins überindividuell maßgeblich sind. Die im folgenden gebrauchte Redeweise „wir“ realisiert den Ausgang vom je eigenen Nachdenken im Blick darauf, dass die angesprochenen Sachverhalte von anderen Mitdenkenden ratifiziert werden können. Das „Wir“ markiert eine hermeneutische Vermittlung von Individuellem und Allgemeinem – und entspricht so den Anforderungen an einen konkreten Begriff.

2. Der Anspruch auf Anerkennung: Person sein

Keine(r) von uns verzichtet darauf, respektiert und anerkannt zu werden. Wer etwas sagt, verlangt zu Recht, gehört zu werden. Wer lebt, darf mit Recht erwarten, unverehrt zu bleiben und am Leben gelassen zu werden. Dieser Anspruch auf Anerkennung ist unabhängig davon, welcher körperlichen Beschaffenheit oder welcher seelischen Stimmung wir sind. Wer krank ist, verliert nicht das Recht, anerkannt zu werden. Wer exaltiert auftritt oder sich depressiv zurückzieht, gibt das Verlangen, gewürdigt zu werden, damit nicht auf. Im Gegenteil, könnte man sagen: Gerade körperliche und seelische Extremfälle sind Rufe nach situationsgerechter Anerkennung.

So wie der Anspruch auf Anerkennung durch die Wechselfälle des Lebens nicht gemindert wird, so können wir auch nicht sagen, dass er irgendwann einmal in unserem Leben angefangen habe. So lange wir uns selbst kennen, kennen wir uns nur als Wesen, die Anerkennung verlangen (dürfen). Die Anerkennung unserer selbst machen wir nicht von Fähigkeiten, Kenntnissen und dergleichen abhängig, über die wir (mehr oder weniger) verfügen. Wir setzen unser Verlangen nach Anerkennung als immer schon berechtigt voraus – wir können uns insofern nicht als uns voraus denken. Wir verfügen auch über keinerlei Indizien, die uns auf ein Gewordensein unserer Anerkennungsfähigkeit hinweisen. In dieser Selbsterfahrung meldet sich ein Aspekt dessen, was wir mit Personsein verbinden: dass wir von allem Anfang unserer Existenz her Person sind. Auf diesen Anspruch kann niemand verzichten, so lange er lebt. Er bestätigt sich sogar noch im Suizid, der ebendieser Dynamik unterliegt: Wenn denn andere mich nicht anerkennen, so ist die letzte Vorstellung die einer Selbstanerkennung, die sich darin ausdrückt, dass ich selbst meinem Leben ein Ende setze.

3. Die Erfahrung der Veränderung: als Person werden

Die Unvordenklichkeit unseres Personseins kontrastiert mit der Erfahrung, dass alles in unserem Leben der Veränderung unterworfen ist. Die Art und Weise des Lebensvollzugs modifiziert sich mit jedem neuen Erleben. Jede Erfahrung bedeutet eine Erweiterung oder Einschränkung unseres Gewordenseins. Der Rückblick in die eigene Biografie offenbart Kontinuitäten und Konstanten, Umwege und Sackgassen, Brüche und Infragestellungen. Darum ändert sich durchaus die Form, in der das Anerkanntwerdenwollen sich äußert. Anerkennung ist immer „Anerkennung als ...“ – entsprechend der Stellung des eigenen Lebens. Wir lernen es im eigenen Lebenslauf – in der Regel unter Mühen – die sach- und sozialentsprechende Anerkennung auch selbst einzufordern; dabei handelt es sich um einen permanenten Abstimmungsprozess. Es gehört aber zur geistigen Entwicklung eben auch dies, dass eine Einsicht errungen wird in die prinzipielle Unterscheidung zwischen dem Anerkanntwerden überhaupt und der je spezifischen „Anerkennung als ...“. Diese Unterscheidung ist in doppelter Hinsicht zu bedenken. Einmal gilt, dass die Unvordenklichkeit des Personseins durch keine mögliche Entwicklung unserer selbst, weder durch tief prägende Erfahrungen noch durch immens gewachsene Verarbeitungskapazität für die Anforderungen des Lebens, empi-

risch ausgefüllt werden kann. Das Voraus der Anerkennung kann nicht als Vorgriff auf eine später zu erreichende Entwicklungsstufe verstanden werden. Umgekehrt muss man sagen: Ebenso wenig kann eine bestimmte empirische Entwicklungsstufe unseres Lebens als Anfangspunkt unseres prinzipiellen Personseins bestimmt werden. Im biologisch-psychologischen Kontinuum unseres Lebens kennen wir keine Stelle, durch die die Anerkennung erst ihr Recht erhielte.

4. Die gewährte Anerkennung: Person werden

Wenn es unser empirisches Werden nicht vermag, als Grund der Anerkennung gewertet zu werden, dann rückt die Selbstverständlichkeit, mit der wir Anerkennung beanspruchen, in ein neues Licht. So gewiss der Anspruch auf Anerkennung mit unserem faktisch geführten Leben zusammengeht und wir uns keine Situation denken können, in der er nicht – explizit oder implizit – erhoben würde, so wenig ist doch mit dem Erheben des Anspruchs auch schon seine Erfüllung verbunden. Dann muss man aber sagen, dass der lebensgeschichtlich unhintergehbaren Forderung nach Anerkennung ein Moment der Kontingenz innewohnt, das sich nicht beseitigen lässt. Die Fraglosigkeit unseres Anspruches, anerkannt zu werden, hängt ab von gewährter Anerkennung. Nun liegt es auf der Hand, dass es für diese Gewährung von Anerkennung ihrerseits keine Herleitung mehr geben kann, die sie als zwingendes Ergebnis heraufführte. Daher gilt: So gewiss die Forderung nach Anerkennung für das Personsein alternativlos ist, so gewiss muss doch ein Personwerden durch Anerkennung davon unterschieden werden, ja dem Personsein zu Grunde liegen. Die Gründe dieser personkonstitutiven Anerkennung wiederum lassen sich nicht empirisch benennen, weil das Werden zur Person vom Werden als Person unterschieden bleiben muss. Würde man beides für dasselbe halten, könnten wir uns die Unbedingtheit des Anerkennungsverlangens nicht verständlich machen.

5. Die Unbedingtheit des Personseins im Werden: Religion als Deutungshorizont

Die doppelte Perspektive von Personsein und Werden als Person lässt sich ohne Schaden nicht vereinheitlichen. Weder ist es, aus der eigenen Selbsterfahrung gedacht, sinnvoll, mit einem bloß transempirischen Personsein zu rechnen, einer metaphysischen Qualität gewissermaßen; eine solche wäre mit unseren Erfahrungen vom Werden (und Vergehen) unseres Lebens nicht vereinbar. Noch ist es denkbar, dass wir selbst uns zu Personen erst machten bzw. wir durch äußere Umstände dazu gemacht würden. Die grundsätzliche Anerkennung geht nicht automatisch in empirische Lebensaneignung über; ebenso wenig wird das dauernde Werden in einer transempirischen Anerkennung stillgestellt. Das heißt aber: Wenn wir uns in der Doppelheit unserer Selbsterfahrung verstehen wollen, müssen wir eine Deutungsperspektive gewinnen, die uns beides zugleich zu sehen erlaubt. Eine Perspektive, die das Personsein und das Werden als Person unter dem Leitgedanken des Werdens der Person zu verbinden erlaubt. Eben diese Deutungsperspektive aber wird durch die Religion bereitgestellt.

II. Person als Begriff

Dieser Zugang von der Selbsterfahrung hilft durchaus bei der Aufklärung des Begriffs. Das lässt sich an der klassischen Definition des *Boëthius* zeigen, nach der unter Person zu verstehen sei die *naturae rationabilis individua substantia*. Zunächst ist die *natura rationabilis* zu bestimmen. Sie lässt sich aus der eingenommenen Perspektive erläutern als dasjenige, was durch seine Nachdenklichkeit seine Natürlichkeit erfüllt (die *natura rationabilis* ist „von Natur vernünftig“): Erst durch den Vollzug des Nachdenkens bestimmt sich das Wesen der Person. Das Wesen der Person existiert aber nur als *individua substantia*. Also als Einzelseiendes (mit dem aristotelischen Sinn von *substantia*), das aber insofern individuelles Allgemeines ist, dass diese Form des Einzelseins für alle Exemplare von substantiellem Gewicht gilt. Eben dieses Allgemeine wird in der Perspektive der Selbsterfahrung als Anerkanntsein bestimmbar. Alle Einzelnen, die die *natura rationabilis* ausmachen, sind sich darin substantiell gleich, dass ihr Einzelsein ein Anerkanntsein ist. Erst darin, nicht in bloß räumlicher Besonderung, realisiert sich die Substanz. Die Individualität schließlich erweist sich als die durch die je eigene Lebensgeschichte gegebene und insofern unverwechselbar besondere Singularität, als das, was mir niemand abnehmen und was ich mit niemandem teilen kann.

Insgesamt betrachtet, kommt es nun darauf an, dass die drei Momente der Definition des *Boëthius* als untrennbar zusammengehörig verstanden werden: Das Wesen der Person besteht in seiner vernünftigen Kommunikabilität, ist „von Natur aus vernünftig“, also *natura rationabilis*. Diese existiert aber nur als anerkanntes Einzelsein, das dadurch seine begrifflich feste, daher allgemeine Substantialität besitzt; diese wiederum liegt allein in individuellen Werdeprozessen vor, die insofern als konkrete Erscheinungsformen der Substanz zu sehen sind, ohne dass umgekehrt diese reinen Besonderheiten die Substanz ausmachen könnten. Um dieses Verhältnis genau zu bestimmen, muss sich aufweisen lassen, dass die Substanz des Anerkennens selbst nach einer empirischen Individualität der Geschichte verlangt; Anerkennung als prinzipieller Anfang sucht die Fortsetzung in einer gelebten Lebensgeschichte. Und umgekehrt: Das lebensgeschichtliche Werden setzt einen Anfang voraus, der nicht in der Folge untergeht, sondern sich stets auf diesen Anfang (als *seinen* Anfang) zurückzubeziehen erlaubt.

Damit zeigt sich, dass diese Interpretation der Definition des *Boëthius* von der Frage nach dem Vollzug von Personsein nicht zu trennen ist. Die Logik dieser Definition selbst fordert, dass der Selbstvollzug des Personseins die integrierende Bewegung ausmacht, durch die Personsein sich selbst erfasst. Dafür ist nun aber die Inanspruchnahme eines weiteren Deutungshorizontes nötig, der es erlaubt, die lebensgeschichtliche Besonderheit und die prinzipielle Anerkennung zu vereinbaren, also Personsein und als Person werden nicht nur zu konstatieren, sondern selbst *rationabiliter* einsichtig zu machen: die Religion.

III. Religion als Bildungsprozess der Person

Wird Religion als Bildungsprozess verstanden, dann lassen sich die drei Dimensionen von Person – Person sein, Person werden und als Person werden – miteinander verknüpfen. Denn im Begriff der Bildung sind die Momente von Hervorbringung (Bildung von...), Anerkennung (Bildung zu ...) und Aneignung (Bildung durch ...) so ineinander verschränkt, dass über das Aneignen von Anerkennung das Hervorgebrachtsein der Person als solches verstanden werden kann.

1. Die Aneignung von Anerkennung

Sprache und Interaktion sind die beiden Medien der Anerkennung, und beide sind im menschlichen Leben ursprünglich verbunden. Der zum Leben gehörende Kontakt mit Lebenden gestaltet sich als sprachlich ausgelegte Interaktion; dieser Sachverhalt wird hier als Kommunikation bezeichnet.¹

Kommunikation ist die Grundform von Anerkennung – und man kann recht genau analysieren, wie sich die Anerkennung kommunikativ bildet. Kommunikation ist erstens die Erfahrung von *Anrede*, in der ich mich als gemeint erlebe, Rede an „mich“. Dadurch entsteht unvermeidlich eine Verbindlichkeit, die mich veranlasst, zu antworten (wie immer dann die Antwort aussehen mag). Insofern ist Kommunikation zweitens *Antwort geben*, also sich selbst sprechend verhalten in Reaktion auf die Verbindlichkeit des Angesprochenenseins. Da diese Reaktion aber immer mit einem Verhalten einhergeht, ist Kommunikation auch vom *Handeln* nicht zu trennen; das ist ihr drittes Moment. Handeln aber erzeugt unmittelbar eine veränderte Situation, auf die hin erneut (und sprachlich abgestimmt) gehandelt werden muss. Insofern baut sich über den Begriff der Kommunikation ein Netz von Bezügen und Verbindlichkeiten auf, in dem sich Personen als solche wahrnehmen. Kommunikation ist das praktische Vollzugsmedium von Anerkennung.

Nun steckt aber im Funktionieren der Kommunikation und also im Zentrum der Anerkennung ein noch aufzuklärendes Zentralmoment – nämlich die aus der bisherigen Beschreibung noch nicht einsichtige „Umwendung“ der Perspektive vom Angesprochenensein zum Antworten. Wie ist es möglich, dass „ich“ mich angesprochen fühle und dass „ich“ entsprechend, also im Bezug auf das mir Gesagte, antworte? Ganz offensichtlich ist ja mein Antworten (wie mein Handeln) kein bloßes Echo des Gesagten, sondern verdankt sich einer Spontaneität, die ich mir, indem ich antworte, selbst zurechne, als „meine“ Antwort (und in der Folge: als „mein“ Handeln) verstehe. Dieser Sachverhalt der eigenen Person-Spontaneität erklärt sich nun auch nicht schon daraus, dass es de facto stets mehrere Kommunikationen sind, in der ich diese Erfah-

¹ Diese These gilt darum umfassend, weil auch denkbare defizitäre Fälle von menschlichem Leben genau nach diesem Muster beurteilt werden: sollte es „sprachlose“ Interaktion geben, so ist die Suche nach Sprachäquivalenten wie etwa Gebärden (samt ihres regelhaften Aufbaus) unvermeidlich. Interaktionsfreie Sprache dagegen ist kaum denkbar; auch wenn man elektronische Kommunikation hier nennen wollte, ist evident, dass dieser Bereich nicht das gesamte Leben erfüllen kann, weil sich damit der elementare Lebenserhalt durch Nahrungsaufnahme etc. nicht sichern lässt.

rung mache, selbst, als „ich“, gemeint zu sein. Auch das kommunikative Netz kann das Funktionieren der inneren „Umwendung“ als der Bedingung der Möglichkeit des Antwortens nicht erklären. Wohl aber sehe ich mich als Angesprochener und Gemeinter in ein solches kommunikatives Geflecht verwoben, in dem ich selbst auch andere immer schon „als sie selbst“, als „du“, anrede – und nicht etwa meine, erst durch mein Anreden würden sie dazu.²

Es bedeutet gerade einen erheblichen Schritt im menschlichen Reifungsprozess, dass diese Einsicht errungen wird – dass ich also wie selbstverständlich andere Menschen in der Kommunikation als „Personen“ ansehe. Sie verkörpern eine Instanz, die, wie ich an mir selbst erfahre, so wenig durch andere gemacht wie selbst erzeugt ist. Die Analyse des in der Kommunikation in Anspruch genommenen Personseins verweist auf eine Unbedingtheit des Personseins, die immer wieder aufleuchtet, die aber als solche auch noch zu deuten und zu verstehen ist, soll der Sachgehalt der Erfahrung wirklich gründlich begriffen werden und auf Dauer Bestand haben.

2. Die Aneignung der Unbedingtheit der Person

Es liegt auf der Hand, dass auch die Erschließung dieser grundlegenden Dimension des Personseins nur durch Kommunikation erfolgen kann. Einen anderen Weg gibt es nicht; schon deshalb, weil jeder andere, den man versuchen wollte, vor der unlösbaren Schwierigkeit scheitert, eine kommunikationsfreie Grundlegung der Person (etwa eine unmittelbare Introspektion) mit dem kommunikativen Leben zu verknüpfen. Im Feld der Kommunikationen, in denen „wir“ gemeint sind, muss daher eine Form von Kommunikation auftreten, die uns in besonderer Weise der Unbedingtheit unseres Gemeintseins vergewissert. Das ist regelmäßig der Fall in der religiösen Kommunikation.

Die religiöse Kommunikation teilt mit anderen Formen der Kommunikation den Charakter der Anrede: „du bist gemeint“. Sie unterscheidet sich jedoch darin etwa von einem moralischen Ansprechen, dass es nicht auf mein Reagieren in situationsadäquaten Handlungen aus ist, sondern auf mein Selbstwahrnehmen, Selbstverstehen als antwortende und handelnde, also kommunikativ kompetente Person. Erst recht spielt in der religiösen Kommunikation das Ausbreiten von (transzendenten) Sachverhalten keine Rolle; Redeweisen, die solchen Eindruck zu vermitteln scheinen, sind lediglich als Rahmen für das Sichselbstverstehen von Personen zu interpretieren.

Die Leistung religiöser Kommunikation besteht nun näher betrachtet darin, dass sie eine Form der Anrede darstellt, in der es um die Unbedingtheit des Anerkanntseins geht. Dafür sind aber zwei Bedingungen maßgebend. Einmal stellt sich religiöse Kommunikation (nota bene: in ihrer menschlichen Wortsprachlichkeit!) als „vom Unbedingten“ kommend dar, also zum Beispiel als „Wort Gottes“. Als solches ist es, so sehr es von Menschen artikuliert wird, nicht auf einen menschlichen Urheber zurückzuführen.

² Insofern ist das „Ich-Du-Verhältnis“ zu Dingen – Kuscheltieren! – von dem „Ich-Du-Verhältnis“ zu Menschen kategorial unterschieden.

ren, der ja seinerseits wieder unter der Vorgegebenheit von Anerkennung stehen würde. Ja, jeder Versuch, einen „Urheber“ als solchen zu positivieren, wäre der falsche Gebrauch eines Anthropomorphismus. Der Ursprung der religiösen Anrede ist vielmehr dem Wechselspiel intersubjektiver Anerkennung entzogen. Die andere Bedingung ist, dass in der religiösen Kommunikation der oder die Angeredete selbst gemeint wird. Der Entzogenheit des Ursprungs kontrastiert und koinzidiert mithin die Gewissheit des Gemeintseins.

Nun kommt es allerdings darauf an, diese Eigenart religiöser Kommunikation auch zu verstehen, tritt sie doch inmitten der humanen Kommunikationen überhaupt auf. Sie als solche im Gewirr von Kommunikationen zu identifizieren, stellt einen Bildungsvorgang dar, für den drei Bedingungen anzunehmen sind. *Einmal* gehört es zum Charakter hinreichender humaner Bildung, dass die Frage nach der – wie wir gesehen haben: kontingenten – Herkunft des eigenen Personseins nicht verschwiegen wird. Überall, wo das geschieht, bleibt ein entscheidender Teil der eigenen Selbsterfahrung unaufgeklärt, sodass die Verwechslung des eigenen Personseins mit einem bloßen gesellschaftlichen Reflex oder Echo naheliegt; für eine solcherart verhinderte Aufklärung mag es ideologisch-gesellschaftliche Gründe geben; vor dem Interesse des Individuums an sich selbst müssen diese aber vergehen. Insofern kann man von einem „Menschenrecht auf Religion“ sprechen. Die *zweite* Bedingung ist, dass die Individuen sprachfähig werden in religiöser Sprache. Es bedarf nur eines raschen Blickes in die Kulturen der Menschheit, um die strukturelle Mehrzahl und das historische Gewordensein von religiösen Kommunikationen zu erkennen. Sprachfähigkeit heißt in diesem Zusammenhang, Sinn und Logik religiöser Sprache so zu verstehen, dass sie in eigenen Deutungsleistungen angeeignet und variiert werden kann. Die *dritte* Bedingung liegt, anders als das Bewusstsein für die generische Eigenart religiöser Kommunikation und die historische Kenntnis religiöser Sprachen, auf der Ebene rein individueller Überzeugung; sie besteht darin, dass eine solche religiöse Deutung als aktive Selbstdeutung vorgenommen wird, dass ich mich selbst als in meinem Personsein unbedingt gegründet erlebe. Dieses Moment kann nicht gelernt werden; es kann sich nur von selbst einstellen – und dieser Modus einer nicht machbaren, sondern sich einstellenden Vergewisserung ist die genaue Entsprechung zum unbedingten Gehalt.

Wenn man nun an die Vermittlung religiöser Sprache und religiöser Deutungskompetenz denkt, dann muss man sich, wie für alle Bildungsprozesse, Vollzüge angeleiteter Selbsterfahrung vorstellen. Also das Bekanntmachen mit der Funktion religiöser Kommunikation und mit den historisch geprägten Inhalten, das Erproben von Anwendungsregeln, unter denen sie prägnant wird – und dem Freigeben der Selbsterfahrung. Jeder Religionsunterricht, der den Namen verdient, folgt diesem Muster. Er ist daher, ob in Kirche oder Schule, der ausgezeichnete Fall für die Aufklärung des Personseins. Denn in ihm werden kommunikative Formen der Anerkennung erprobt, die, am Material religiöser Kommunikation und seiner Aneignung, einen Durchblick eröffnen in die Unbedingtheit der Person und ihres unbedingten Werdens.

IV. Gott und Person

Wenn man damit rechnen darf, dass die Erfahrung des Unbedingten im eigenen Personsein eine unerlässliche Vergewisserung des eigenen Selbstseins darstellt, dann muss von dieser Funktion noch einmal die Instanz unterschieden werden, auf die diese Erfahrung zurückzuführen ist. Es muss so etwas wie ein religiöser Gehalt vorgestellt und gedacht werden, der die Stelle des Unbedingten einnimmt: Gott. Wenn aber Gott in dieser Weise der erfahrungsbasierten Selbstdeutung als Garant der Unbedingtheit des Personseins verstanden wird, dann muss er selbst auch als Person gedacht werden. Denn nur als Person kommt ihm die vom menschlichen Personsein her zu erkennende Unabhängigkeit zu, in der unsere Unabhängigkeit als Personen gründet, welche uns in Folge dann auch die Vorstellung der Objektivität der Welt ermöglicht. Statt, wie in der geläufigen Verzerrung behauptet, das Personsein Gottes einen bloßen Reflex humaner Lebens- und Vorstellungsweise zu erachten, stellt es in Wahrheit den härtesten Begriff göttlicher Objektivität dar.

1. Gott als Person für uns

Die personale Anerkennung, in der (nicht: durch die!) Personen werden, besitzt einen unbedingten Grund. Dieser Grund ist nun so zu denken, dass er selbst Anerkennung vermittelt, die als unbedingt zu verstehen ist. Das gilt genau unter drei Bedingungen. *Erstens* muss Gott so gedacht werden, dass er zur Anerkennung des anderen und der anderen nicht genötigt ist. So wie Anerkennung zwischen Menschen nicht erzwungen werden kann, so kann sie erst recht nicht von Gott her als notwendig verlangt werden. *Zweitens* aber ist Gott so zu denken, dass er sein eigenes Selbstsein gerade darin bewährt, dass er ganz und gar anerkennend ist; eben als derjenige, der Anerkennung gewährt, ohne im mindesten dazu genötigt zu sein (wie wir Menschen als Personen dazu empirisch genötigt sind), bestätigt er darin sein Eigensein. Mit diesen beiden Bedingungen ist umrissen, was die theologische Sprache als Aseität Gottes einerseits, als Schöpfung der Welt durch Gott andererseits zur Aussage bringt. Die Pointe wird aber erst durch die *dritte* Bedingung markiert: Gott so zu denken, dass er in der Offenbarung und aufgrund der einmal gewährten Anerkennung seine Aseität selbst aufgibt – und im völligen Anderssein als Sein bei dem Menschen, der noch in seiner Bosheit und trotz seiner Schuld unbedingt anerkannt werden soll, er selbst ist. Genau als der Gott, der sein eigenes, in der Anerkennung des Anderen sich äußerndes Personsein an den Anzuerkennenden hingibt – der also, um es anders zu sagen, auf die gewinnende, unwiderstehliche Macht der Anerkennung setzt –, ist Gott er selbst, ist Gott ganz und gar objektiv, ist er das Absolute. Dieses Moment wird in der Theologie als Versöhnung des Menschen durch Gott in der Geschichte Jesu Christi, in seinem Tod und seiner Auferstehung, zur Vorstellung gebracht. Gott ist er selbst, objektiv, als Person, indem er dem Menschen unbedingt sein Personsein zuspricht. Und diese Unbedingtheit hat die Gestalt des Geistes, in dem Gott und Mensch beieinander und miteinander Person sind. Um es noch einmal anders zu sagen: Als Menschen sind wir

Personen, indem wir Gottes Hingabe als Person hinnehmen und annehmen – also diese Hingabe Gottes zum Grund unseres Personsein werden lassen, mithin: Gott glauben.

2. Gott als Person für sich

Gerade weil das Personsein Gottes als radikale Hingabe zu verstehen ist und nur als Grund menschlichen Personseins standhält, muss Gott auch an sich selbst als Person gedacht werden: Sein Ansichsein ist personal auszulegen. Das ist der Sinn der klassischen Trinitätslehre. In ihr geht es nicht um die Koordination einer Mehrzahl von Personen, sondern um die Feststellung des Personseins Gottes überhaupt. Das aber lässt sich nach unseren Überlegungen nur so denken, dass auch in Gott selbst mit Anerkennung und Aneignung zu rechnen ist. Die Dimension der Anerkennung bezeichnet darin die Relation von „Vater“ und „Sohn“; die der Aneignung das Verhältnis von „Sohn“ und „Vater“. Dass Anerkennung und Aneignung aber einander entsprechen, ohne auseinander ableitbar zu sein, dafür steht der „Geist“, als das überbegrifflich-transnotwendige Zusammensein des aufeinander bezogenen Verschiedenen. Sofern es in diesem Geflecht des Personseins Gottes um Verhältnisse geht, die zur Konstitution des Personseins überhaupt nötig sind, kann man durchaus, wie es Karl Barth unter lauter Kritik der Zunft getan hat, von „Seinsweisen“ Gottes reden, ohne damit die sachliche Zielrichtung des trinitarischen Redens aufzugeben. Auch hier zeigt sich, dass es gerade der Geist ist, der die intensivste Einheit Gottes mit sich in dem Verhältnis der personalen Relationen zum Ausdruck bringt. Insofern hat auch die verbreitete Kritik, dem Geist komme in den trinitarischen Relationen kein eigenes Gewicht zu, wenig Anhalt an der Sache, sondern scheint eher von bildlichen Vorstellungsschwierigkeiten ausgelöst zu sein.

V. Person und Religion

Dass wir Personen sind, belegt unsere Selbsterfahrung. Wenn wir uns als Personen selbst verstehen wollen, müssen wir unser Personsein deuten. Dass die christlich-religiöse Deutung dazu einen Weg weist, wurde gezeigt. Allerdings stellt gerade diese Deutung nicht einfach Personsein fest, sondern weist auf den Weg, Personsein immer wieder neu zu erschließen. Denn das Dasein von Personalität ist ja nicht als solches gegeben, Personsein vergewissert sich im komplexen Vollzug von Anerkennung und Aneignung, in dem das Werden der Person religiös gedeutet und das Werden als Person empirisch gelebt wird. Dieser Prozess bleibt anfällig für Störungen mancher Art. Verweigerter Anerkennung bedroht leibliches Personsein, misslungene Aneignung verkehrt humane Selbstdeutungen, Verzerrungen der Religion bewirken Verstellungen des eigenen Personseins und der Anerkennung anderer als Personen. Gleichwohl gibt es zur Erschließung des Personseins, von dem wir als Personen in Anerkennungserwartung und Anerkennungsgewährung Gebrauch machen, im gesellschaftlichen Diskurs der Gegenwart keine Alternative. Dieser Anforderung unterliegen auch die verschiedenen Religionen, die um Zustimmung konkurrieren. Indem sie aufgefordert sind, das unbe-

dingte Werden der Person zu symbolisieren und das Werden als Person empirisch zu erschließen, ergibt sich daraus ein Gefälle auch für interkulturelle und interreligiöse Entwicklungen, in dem die Religionen um die gesuchte Zustimmung wetteifern können und müssen. Dass die hier vertretene christliche Perspektive dazu in der Lage ist, indem sie die Kernbestände der Tradition darauf zu beziehen vermag, sollte hier in Erinnerung gerufen werden.

Michael Meyer-Blanck

Maske und Angesicht – Klang und Resonanz

Zu einer Religionspädagogik der Person

Die beteiligten Lehrerinnen und Lehrer und die jeweilige Klasse sind letztlich immer wichtiger für den Unterricht als die religionspädagogischen Konzeptionen und als die Lehrpläne. Und auch die Methodik und die neuesten Medien machen letztlich nicht den guten Unterricht aus. Denn Unterricht ist ein Kommunikationsprozess und dabei lernt man nur in zweiter Linie, was jemand sagt oder beibringt – vor allem lernt man, was jemand *ist*. Man kann sagen, was man will, schließlich und endlich kommt es auf die Personen an.

So oder ähnlich kann man es vielfach in Eltern-, Ausbilder- oder Kollegengesprächen hören. Es handelt sich bei derartigen Äußerungen um etwas, was in der Bibel die Tradition der *Weisheit* repräsentiert, also um ein vortheoretisches, nicht empirisch belegtes, aber doch vielfach gesichertes Erfahrungswissen. Zu solchem Wissen gehört z.B. auch die Regel, dass sich die gute Vorbereitung des Unterrichts und eine neugierige Haltung gegenüber sehr vertrauten Gegenständen langfristig pädagogisch auszahlen – auch wenn die Erfahrungen mit den aktuellen Lerngruppen dem zu widersprechen scheinen.

Die vorhandene religionspädagogische Alltagsweisheit zur Bedeutung der Person, besonders auch zur *Kategorie* der Person, möchte das vorliegende Heft und damit auch dieser Beitrag theoretisch unterfangen. Der Personbegriff hat den Vorteil, alltagssprachlich geläufig zu sein, denn man formuliert im schulischen Alltag in der Regel nicht Sätze wie „letztlich kommt es auf die Identität der Lehrerinnen an“ oder „das Entscheidende ist der Lehrer als Subjektivität“ bzw. „die Schüler als Bildungsobjekte sind das Wichtigste im Religionsunterricht“. So etwas steht nur in religionspädagogischen Aufsätzen. Der Alltag spricht von den Personen und das geschieht auch aus guten theoretischen Gründen.

1. Der Begriff „Person“ und seine ästhetischen Konnotationen

Der deutsche Begriff „Person“ wird in der Regel zunächst von der Maske (προσωπον) des antiken Theaters hergeleitet und bedeutet von daher grundsätzlich etwas anderes