

Raniero Cantalamessa

## Die Entwicklung des persönlichen Gottesbegriffs in der christlichen Spiritualität

In der Entwicklung des christlichen Verständnisses von einem persönlichen Gott muß man zwei Phasen unterscheiden: a) eine implizite Phase, in welcher der personale Charakter Gottes seinen Ausdruck noch im Rahmen des biblischen Monotheismus findet; b) eine explizite Phase, die gekennzeichnet ist vom Auftreten des trinitarischen Problems und von der Einführung des Personbegriffs. Insgesamt handelt es sich dabei um einen Prozeß, in dessen Verlauf man vom Glauben an einen persönlichen Gott zum Glauben an einen Gott «in drei Personen» übergeht.

### *Der persönliche Monotheismus der Ursprünge*

Der Zeitabschnitt, welchen ich die erste Phase genannt habe, erstreckt sich unter gewissen Aspekten bis zum Beginn des 3. Jahrhunderts. In dieser Zeitspanne bringt die Konfrontation mit der Religionsphilosophie der Griechen die Notwendigkeit mit sich, sich die unterschiedliche, eben personale Eigenart des biblischen Gottes im Gegensatz zum «Gott der Philosophen» zu Bewußtsein zu bringen.

Ein Anzeichen dafür ist schon die Ablehnung der Verwendung des Neutrums «to theion» für Gott. Diese Ablehnung gilt für die Septuaginta absolut, für das Neue Testament mit einer einzigen Ausnahme: in der Rede des Paulus auf dem Areopag. Diese Verschiedenartigkeit aber kommt zum vollen Ausdruck, sobald zwischen Heiden und Christen (z.B. Justinus und Celus) das Verhältnis zwischen Gott und der Welt sowie zwischen Gott und der Geschichte zur Debatte gestellt wird. Der Gott Platons – zu dem der Mensch hinstreben muß, der aber nicht selbst «zum Menschen herabsteigen» kann<sup>1</sup> – und der Gott des Aristoteles – der «bewegt, insofern er geliebt wird»<sup>2</sup> (nicht insofern er selbst liebt, insofern er «als erster» liebt) – können zwar eine Kontemplation (die «homoiosis Theo») begründen, nicht aber eine Geschichte. Gott wird hier tatsächlich als *Gegenstand*, als *Objekt* begriffen, nicht aber als aktives *Subjekt*, das in der Geschichte handelt und mit dem Menschen ein Zwiegespräch führt; mit anderen Worten: er wird nicht als Person begriffen.

Auf das Bedürfnis nach einem nahen Gott, der «Anteil nimmt an den wechselnden Geschicken des Menschen» (Maximus von Tyros), antwortet der Hellenismus mit zwei – in gewissem Sinne entgegengesetzten – Lösungen: Die eine ist die stoische Lösung einer Gott-Natur, welche höchster, aber nicht personaler Gott ist («Gesetz und Bestimmung aller Dinge», definiert es Kleantes, also nichts anderes als das Band einer universalen *sympatheia*); die andere Lösung sind die in allen religiösen Systemen der Kaiserzeit vorhandenen Zwischengottheiten: «personale» Gottheiten, die aber dennoch nicht Gott im wahren und tiefsten Sinne sind. Die Synthese zwischen Personalität und Impersonalität in Gott wurde also damit zu erreichen versucht, daß man verschiedene Ebenen des Gottseins unterschied.

Wenn wir nun zum christlichen Bereich übergehen, können wir eine Reihe von Entwicklungsprozessen feststellen, welche die Heraufkunft des trinitarischen Personalismus vorbereiten. Einer von ihnen ist die Umformung der göttlichen Titel von Titeln der Natur in Titel der Person. Die Bedeutung des Wortes «Vater» wandelt sich von einem «Vater des Kosmos» (Platon) oder «Vater Israels» zu «Vater unseres Herrn Jesus Christus» (Röm 15, 6); «Agenetos», was bei den Griechen das göttliche Absolute (die Natur) bezeichnete, wandelte sich zu einer Bezeichnung für das Relative, d.h. für die Person des Vaters. Das gilt so sehr, daß nunmehr auch sein Gegenteil – *genetos* – von Gott ausgesagt werden kann. (Vgl. die Formulierung «genitus non factus» von Nizäa!)

Noch bedeutsamer bei alledem ist die Personalisierung des Geistes, welcher die alte «naturhafte» Bedeutung (Geist = Kraft bzw. Substanz Gottes) beibehält und außerdem die neue «personale» Bedeutung (Geist = dritte göttliche Person) hinzugewinnt. Ein anderer Entwicklungsvorgang, der von der Tendenz bestimmt ist, das Personale in Gott hervorzuheben, ist die prosopographische Exegese, welche (vor allem im Zusammenhang mit Bibeltexten wie Gen 1, 26, «Laßt uns den Menschen machen», und Ps 109, 1, «Es sprach der Herr zu meinem Herrn») die Existenz eines im Inneren der Gottheit geschehenden Gesprächs aufweist und damit das Vorhandensein von verschiedenen Gesprächspartnern oder von «Personen» (im Sinne von grammatikalischen Subjekten).

### *Die Einführung des Personbegriffes in die Theologie*

Die zweite Phase in der Entwicklung des personalistischen Gottesbegriffs beginnt in den ersten Jahren des 3. Jahrhunderts mit der Verwendung des Personbe-

griffs in der Theologie. Hippolyt spricht vom Vater und vom Sohn als von «zwei *prosopa*»<sup>3</sup>; Tertullian schließt hier auch den Heiligen Geist noch mit ein und spricht folglich von «tres personae»<sup>4</sup>. Welche Bedeutung aber maßen diejenigen, welche diesen Begriff in die theologische Sprache einführten, dem Wort «Person» bei? Sicherlich nicht die juridische Bedeutung von «Rechtssubjekt» (Harnack) und auch nicht bloß jene vage Bedeutung, welche man biblischen Formulierungen wie in Spr 8, 30 («cotidie oblectabar in persona ipsius») oder in Klgl 4, 20 und anderen Texten entnehmen konnte, wo *persona* (als lateinische Übersetzung des griechischen Wortes *prosopon*) für «Gesicht» oder «Antlitz» steht. Eine derartige, im Äußerlichen verbleibende Deutung kam niemandem in den Sinn, nicht einmal Sabellius und den Modalisten, da sie doch immer von «einer Person» in Gott sprachen, wobei sie die strenge Gleichung aufstellten: unus Deus – unus Spiritus – una substantia – una persona.

Kann man dann also sagen, daß «Person» in Gebrauch kam mit der Bedeutung «Gesprächspartner» oder «grammatikalisches Subjekt», welche es in der prosopographischen Exegese hatte?<sup>5</sup> Meines Erachtens hat die prosopographische Exegese der Übernahme des Begriffes «Person» den Weg bereitet, aber sie hat seine Bedeutung nur in sekundärem Maße bestimmt. Sie leistete den Dienst, eine Pluralität (*duo*, *tres*) in Gott ins Licht zu rücken; vielleicht auch erleichterte sie den Rückgriff auf den Ausdruck «Person».

Als aber dann schließlich das Wort «Person» seinen Einzug in die Theologie hielt, da zeigte es einen anderen Bedeutungsgehalt, ein Zeichen dafür, daß auch seine Herkunft anderer Art war. Es ist dies der Bedeutungsgehalt, den *prosopon* und – noch öfter – *persona* im profanen und allgemeinen Sprachgebrauch jener Zeit hatten: nämlich die Bedeutung von «Individuum», von «Einzelmensch», von einer konkreten Wirklichkeit innerhalb einer Art, in diesem Falle innerhalb des Spezies Mensch<sup>6</sup>.

«Person» ist also ein Begriff, den die Theologie sozusagen von der Straße aufgehoben hat, der ursprünglich unbelastet war von allem technischen Bedeutungsgehalt und ohne jede philosophische Genealogie.

Die Weiterentwicklung des Bedeutungsgehalts dieses Begriffes begann genau im Augenblick seiner Übernahme mit der Gegenüberstellung von *substantia* und *persona*<sup>7</sup>, womit sich die Reichweite der metaphysischen Verwendung eindeutig abzeichnet. Um den ursprünglichen Sinn von «Person» verstehen zu können, ist es unumgänglich, sich auch die Zusammenfügung von *persona* und *res* zu einem Begriffspaar zu vergegenwärtigen. Der Sohn wurde von Tertullian

«res et persona quaedam» genannt; der Vater und der Sohn miteinander «*duae res unius substantiae*», wobei «*duae res*» für «*duae personae*» steht<sup>8</sup>. Bei einer derart strukturierten Verwendung steht der Ausdruck *persona* in nächster Nachbarschaft zu *hypostasis*, und zwar in dem Sinne, den dieser Begriff in der Theologie angenommen hat (nämlich konkreter Gegenstand, greifbare Sache – im Gegensatz zu etwas Unbeständigem)<sup>9</sup>. Auch *hypostasis* wird tatsächlich oft gleichgesetzt mit *pragma*, was dasselbe ist wie *res*. Wenn man sagt, das Verbum sei «*persona*», so will man damit ausschließen, daß es ein bloßer «*flatus vocis*» sei, etwas Nichtsubstantivisches, wie die Modalisten behaupteten<sup>10</sup>. «Person» bezeichnet also ursprünglich Individualität und Objektivität; oder besser: eine objektive Individualität.

Mit diesem Bedeutungsgehalt setzte sich der Begriff in der gesamten lateinischen Welt in vollem Frieden durch, und zwar bis zum 4. Jahrhundert, als es dann zu einer ersten massiven Krise kam. Ehe wir sie kurz skizzieren, müssen wir jedoch noch einen Blick werfen auf die parallele Entwicklung, welche die griechische Theologie dazu gebracht hatte, der Personalität in Gott mit dem Begriff *hypostasis* Ausdruck zu verleihen. Origenes war es, der zur Bezeichnung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes als erster die Formulierung «drei Hypostasen» verwendete<sup>11</sup>. Der intendierte Sinn war der schon angedeutete: eine konkrete und objektive Wirklichkeit, ein unterscheidbarer Gegenstand innerhalb einer bestimmten Art; daher also etwas formell von *ousia* Verschiedenes. Diesem origenistischen Weg war dann insofern Unrecht geschehen, als er in der Folgezeit von den Arianern begangen wurde, weswegen das Konzil von Nizäa ihn blockierte, indem es in seinem Verwerfungsurteil die vollkommene Bedeutungsgleichheit zwischen *hypostasis* und *ousia* wieder zur Geltung brachte.

Die Kappadozier, unter ihnen besonders Basilius von Cäsarea, halfen der griechischen Theologie aus dem blinden Winkel heraus, in den sie geraten war, als sie ihre Stellung damit festlegte, daß sie die Unterscheidung zwischen *ousia* und *hypostasis* in Gott begrifflich so begründete: «Zwischen *ousia* und *hypostasis* besteht derselbe Unterschied wie zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen (*to kath'ekaston*), zwischen dem Beseeltsein und jenem besonderen Menschen.»<sup>12</sup> Die schwache Stelle in diesem Sprachgebrauch liegt darin, daß man das Wesen und die Personalität in Gott noch so zu unterscheiden scheint wie die Gattung und die Art, oder besser: wie die Art und die Individuen. Etwas Wichtiges aber war dennoch erreicht: der personale – oder besser: der dreipersonale Charakter des Gottes der Bibel war, nun im trinitari-

schen Zusammenhang, neu zum Ausdruck gebracht worden und nicht mehr bloß auf einer Ebene unterhalb des göttlichen Seins (wie es Arius, der extremistische Verteidiger des griechischen Ansatzes, vorgeschlagen hatte), sondern vielmehr auf derselben Ebene wie das Impersonale, das heißt im Sinne einer vollkommenen und absoluten Konsubstantialität. Das *homoousios* von Nizäa erwies sich, aus diesem Gesichtswinkel betrachtet, tatsächlich als eine Wasserscheide zwischen Hellenismus und Christentum.

Die lateinische trinitarische Formel («eine Substanz und drei Personen») und die griechische Formel («eine *ousia* und drei Hypostasen») gerieten dann in Konflikt miteinander in Antiochien, wo zwei gegensätzliche Gemeinschaften beieinander wohnten: jene des Meletius, die von den Kappadoziern unterstützt wurde, und jene des Paulinus, die ihren Halt an den Lateinern und an den Alexandrinern hatte. Die Polemik entzündete sich an dem Versuch der Lateiner, die Formel «*tria prosopa*» (was dem lateinischen «*tres personae*» entspricht) auch den Griechen aufzunötigen. Jede der beiden Parteien übte heftige Kritik an der Ausdrucksweise der Gegner, die Griechen an dem Begriff *prosopon* (*persona*), die Lateiner an dem Begriff *hypostasis*. Letztere lehnten *hypostasis* ab, weil sie es für synonym mit *substantia* hielten und weil ihnen der konkrete Bedeutungsgehalt, mit dem es von den im Kielwasser des Origenes segelnden Kappadoziern gebraucht wurde, unbekannt war<sup>13</sup>.

Warum aber standen die Griechen dem Ausdruck *persona* genau so kritisch gegenüber? Auf Grund eines Mißverständnisses, welches ungeachtet aller philologischen Dementis (das letzte kam von G. Prestige) auch heute noch von Handbuch zu Handbuch weiterverbreitet wird: nämlich der angeblich modalistische Ursprung von *persona*. Diese These wurde in Umlauf gebracht durch Basilius von Cäsarea in mehreren seiner Briefe: Nach ihm soll Sabellius gesagt haben, Gott sei eine einzige Hypostase, die in der Heiligen Schrift unter verschiedenen Personen dargestellt werde, je nach dem, unter welchem Aspekt (*prosopon*) er sich dem Menschen offenbaren wolle<sup>14</sup>.

Trotz alledem wurde ziemlich rasch eine Verständigung zwischen Lateinern und Griechen erreicht, und zwar auf der Grundlage eines Kompromisses, indem die ersteren die Orthodoxie des Begriffes *hypostasis* und die letzteren jene des Begriffes *persona* anerkannten. Der Hauptbaumeister der Versöhnung war Gregor von Nazianz, dem es auf dem Ökumenischen Konzil von Konstantinopel (381) gelang, die beiden Parteien zur Annahme der theologischen Gleichwertigkeit der Formulierung «drei Hypostasen» und der Formulierung «drei Personen» zu bewegen<sup>15</sup>.

### *Personalität–Impersonalität und Subjektivität–Objektivität in Gott*

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts kommt also die zweite Phase der Umwandlung des personalistischen Monotheismus der Bibel in den trinitarischen Monotheismus zu ihrem Abschluß, die Phase, die gekennzeichnet ist durch die Verwendung des Personbegriffs. Offensichtlich kommt dieser Abschluß zustande in Form einer vollkommenen Verständigung zwischen griechischer und lateinischer Theologie. «Kann man», so rief Gregor von Nazianz aus, «sich eine vollkommenere Verständigung ausdenken und eine Weise, dieselbe Sache, wenn auch mit anderen Worten, auszusagen, als es hier geschieht?»<sup>16</sup> Die modernen Dogmenhistoriker haben jedoch verschiedene Zweifel gegenüber der Tragfähigkeit dieser Verständigung erhoben. Sagten also Griechen und Lateiner tatsächlich dieselbe Sache nur mit verschiedenen Worten aus?

Ein erster Unterschied wurde von de Régnon ins Licht gerückt. Griechen und Lateiner gehen bei der Betrachtung der Trinität von entgegengesetzten Ausgangspunkten aus: Die Griechen gehen aus von den göttlichen Personen, also von der Pluralität, um sich dann der Natur und der Einheit zuzuwenden. Die Lateiner gehen – ganz im Gegensatz dazu – von der Natur oder von der göttlichen Einheit aus, um dann erst zu den Personen zu gelangen: «Der Lateiner betrachtet die Personalität als einen Modus der Natur; der Grieche betrachtet die Natur als den Inhalt der Person.»<sup>17</sup>

Diese These hat einen Hauch von Wahrheit. Eine Bestätigung dafür könnte man vielleicht finden in einer Analyse der unterschiedlichen Eigenart der orientalischen Spiritualität und Mystik im Vergleich mit jener des Westens. Der lateinische Mystiker pflegt für gewöhnlich entweder ein Zwiegespräch mit Gott oder aber mit «Jesus Christus». Ziemlich selten nur steht einmal das trinitarische Schema «vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist» im Vordergrund. Es ist dies eine Mystik, in deren Mittelpunkt das Göttliche im allgemeinen steht, und zwar auch dann, wenn dabei eine Fülle von Distinktionen und Ausnahmen einkalkuliert wird. Teresa von Avila z.B. sagt, wenn sie eine ihrer Visionen der Dreifaltigkeit beschreibt: «Es handelt sich um drei voneinander unterschiedene Personen, zu deren jeder einzelnen man für sich und getrennt von einander sprechen kann»<sup>18</sup>, also um drei Gesprächspartner.

Ungeachtet dieses Hauches von Wahrheit ist die These von de Régnon so sehr von apologetischen Intentionen bestimmt, daß sie heute unter verschiedenen Aspekten als irreführend erscheinen muß. Meines Erachtens ist es korrekter zu sagen, daß beide – Lateiner

und Griechen – von der Einheit Gottes ausgehen, da sowohl das griechische wie das lateinische Glaubensbekenntnis mit den Worten beginnt: «Ich glaube an den einen Gott»! Nur daß diese Einheit von den Lateinern noch als unpersönlich oder als vorpersönlich verstanden wird; es ist das Wesen Gottes, das sich dann erst in Vater, Sohn und Heiligem Geist spezifiziert (ohne daß es natürlich gedacht würde als etwas, das den Personen präexistent wäre!). Für die Griechen dagegen handelt es sich um eine bereits personalisierte Einheit, denn «die Einheit ist der Vater, von dem her und auf den hin die anderen Personen gezählt werden»<sup>19</sup>. Der erste Artikel ihres Glaubensbekenntnisses lautet: «Credo in unum Deum Patrem omnipotentem» (Ich glaube an Gott den Vater, den allmächtigen), wobei «Patrem omnipotentem» nicht von dem «unum Deum» abgesetzt wird, wie es im lateinischen Credo geschieht. Genau gegen diese These richtet sich der Protest der Lateiner, die darin eine Voraussetzung für einen Subordinationismus sehen: «Der Name «Gott», schreibt Augustinus, «ist von der ganzen Dreifaltigkeit ausgesagt, nicht allein vom Vater.»<sup>20</sup> Wenn wir dies auf eine kurze Formel bringen wollen, könnten wir sagen, Gott sei für die Lateiner «*unum* in Trinitate» (wie auch tatsächlich im Symbolum «*Quicumque*» zu lesen ist), für die Griechen aber «*unus* in Trinitate». Für die einen bezeichnet das Wort «Gott» tatsächlich das göttliche Wesen, für die anderen dagegen die Person des Vaters.

Die Kritik, die Schmaus und andere<sup>21</sup> an der lateinisch-augustinischen Konzeption geübt haben, besagt, daß auf diese Weise an die Stelle des Gottes der Bibel der unpersönliche Gott der Philosophen träte, das heißt das plotinische Eine, welches die höchste Aufgipfelung des Systems des Göttlichen darstellt. Aber abgesehen davon, daß diese Gefahr nicht ausschließlich für die lateinische Theologie besteht (ist denn z.B. Pseudo-Dionysios frei davon?), scheint es mir nicht produktiv, eine derartige Unzulänglichkeit hervorzuheben, ohne auch die entgegengesetzte Gefahr des Subordinationismus oder im Extremfall sogar des Tritheismus, welche der griechischen Perspektive droht, zu erwähnen.

Der Schluß, der daraus gezogen werden muß, ist, daß keine der beiden Perspektiven für sich allein genommen imstande ist, die Unversehrtheit des Glaubens mit einer letzten und unangefochtenen Festigkeit zu sichern. Das Geheimnis liegt in der Mitte, nicht aber auf einer der beiden Seiten. Es liegt in der Synthese und im Gleichgewicht zwischen Einheit und Vielheit, zwischen Impersonalität und Personalität. Die Tatsache, daß es hier zwei verschiedene Zugänge gibt, ist daher ein Gewinn und nicht eine Unzuläng-

lichkeit, die es zu beseitigen gelte. Die ökumenische Beziehung zwischen Orthodoxie und Katholizismus steht unter einem Anruf, der aus den tiefsten Gründen ihrer beiden Theologien kommt.

Ein zweiter Zweifel, der hinsichtlich der Übereinkunft im 4. Jahrhundert erhoben worden ist, wurde von G. Prestige mit der folgenden Frage formuliert: Stimmt es wirklich, daß das lateinische *persona* und das griechische *hypostasis* (in seiner trinitarischen Verwendung) dasselbe besagen, wie Gregor von Nazianz guten Glaubens behauptete? Für G. Prestige lautet die Antwort: Nein! *Persona* schließt die Vorstellung von einem *Subjekt* in sich, *hypostasis* dagegen die von einem *Objekt*: «Für die Griechen ist Gott einzig und allein objektives Sein, mag es sich dabei auch um drei Objekte handeln...; für die Lateiner ist Gott ein einziges Objekt und zugleich drei Subjekte.»<sup>22</sup> Wenn dies so ist, dann kann man einzig und allein in der lateinischen Theologie von einem göttlichen Personalismus im modernen Sinne und von einem Subjektivismus in Gott sprechen. Die griechische Betrachtungsweise bliebe dann gebunden an eine fundamental platonische Auffassung des Göttlichen (wonach die Gottheit mehr Objekt der Kontemplation als Subjekt des Handelns ist).

Auch diese These enthält eine richtige Intuition. Zu ihren Gunsten könnte man die Tatsache geltend machen, daß *persona* von der prosopographischen Exegese her die Vorstellung «Gesprächspartner» in sich aufgenommen habe, der im Begriff *hypostasis* fehlt, wobei noch außer Betracht bleibt, daß man allein von vernunftbegabten Wesen sagt, sie seien Person (jede Person ist auch Hypostase, aber nicht jede Hypostase ist auch Person!). Wenn «Person» und «Hypostase» beide in der Theologie Aufnahme gefunden haben mit dem Bedeutungsgehalt «eine objektive Individualität», so gilt doch aufs Ganze gesehen auch weiterhin, daß *persona* mehr die Individualität und *hypostasis* mehr die Objektivität betont.

Dies ist der erwähnte Hauch von Wahrheit. Die These von G. Prestige wäre jedenfalls falsch, wenn sie unterstellen wollte, daß die Lateiner mit ihrem Begriff *persona* die Vorstellung von Subjekt im modernen Sinne dieses Begriffs, welcher das Selbstbewußtsein (das Ich) in sich schließt, angezielt hätten. Ein derartiger Bedeutungsgehalt ist tatsächlich dem gesamten Altertum unbekannt geblieben und wurde erst mit dem Beginn der Zeit des Idealismus (Günther) in die Theologie eingeführt.

Für die Väter schließt der Begriff Person die Bedeutung «Substanz» (*res, pragma*) mit ein, aber nicht die von Kant herstammende Bedeutung «sich selbst denkendes Bewußtsein». Von diesem Gesichtspunkt aus

hat der Personalismus der klassischen Theologie wohl wenig zu tun mit dem modernen Subjektivismus. Auch Augustinus, der nur auf die Analogie zur Psychologie zurückgreift, schreibt: «Wenn wir die Person des Vaters nennen, so meinen wir damit nichts anderes als die Substanz des Vaters.»<sup>23</sup> Daraus muß man folgern, daß bei einer bloß auf das Bewußtsein zielenden und entontologisierten Anwendung des Begriffes «Person» auf die Dreifaltigkeit das Verhältnis zwischen Personalismus und Impersonalismus in Gott sowie zwischen Einheit und Vielheit in das Gegenteil der von den antiken Formulierungen intendierten Bedeutung gekehrt wird. In der Redeweise der Väter bedeutet «eine Substanz und drei Personen», daß Gott ein Subjekt (= ein Bewußtsein, ein Wille, eine Freiheit, eine Liebe) in drei Objektivationen oder unterscheidbaren Individuationen ist. Im idealistischen und modernen Verständnis würde die gleiche Formulierung bedeuten, daß Gott ein einziges Objekt (eine Natur) in drei unterschiedlichen Subjekten oder «Ichs» ist. Wenn P. Bulgakow vorschlägt, man solle von der Dreifaltigkeit als von «einer Person in drei Hypostasen»<sup>24</sup> reden, so unternimmt er damit einen (so anfechtbaren, wie man ihn auch beurteilen möge, aber doch interessanten) Versuch, die Benennungen zu ändern, ohne daß sich die Dinge ändern. Nur in einer derart adaptierten Form bewahrt die antike Formel tatsächlich ihren Bedeutungsgehalt, wenn man als Voraussetzung gelten läßt, daß der neue semantische Gehalt von «Person» sich gewandelt hat. (Eine andere Lösung ist offensichtlich jene, daß man den neuen psychologischen Bedeutungsgehalt von «Person» anficht oder ihn innerhalb der Theologie einfach ignoriert.)

#### *Dogmatischer und theologischer Bedeutungsgehalt des Begriffes «Person»*

Augustinus hat ein sehr pessimistisches Urteil sowohl über den Begriff Person wie über den Begriff Hypostase geäußert. Er hat gesagt, in der Anwendung auf die Dreifaltigkeit beschränke sich ihr Nutzen darauf, daß sie uns erlaubten, überhaupt etwas zu sagen, statt daß wir uns damit begnügen müßten, gar nichts zu sagen, wenn man uns fragt, was «die drei» seien<sup>25</sup>. Wenn man bedenkt, wie *persona* in die Theologie hineingekommen ist, so muß man sagen, daß Augustinus Recht hat: dieser Begriff scheint sich aufgedrängt zu haben aufgrund der Notwendigkeit, eine gemeinsame Benennung für den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist zu finden, mit welcher man vermeiden konnte, jedesmal das Zahlwort «drei» oder die entsprechenden Nomina wiederholen zu müssen. «Person» hat einen pronominalen Charakter, d.h. es steht anstelle des

Nomens. Es hat aber nicht den Bedeutungswert eines Prädikats. Bei den Griechen war es offensichtlich Gregor von Nazianz, der bei den verschiedensten Gelegenheiten beweisen wollte, daß man den Glauben an die Dreifaltigkeit auch dann vollgültig verkünden könne, wenn man von den Begriffen *persona* oder *hypostasis* wenig oder gar nicht Gebrauch mache<sup>26</sup>. Daß Gott *einer* und *drei* sei, scheint er sagen zu wollen, das ist *de fide*; daß er eine *Natur* und drei *Personen* sei, das ist lediglich eine bestimmte Art und Weise, den Glauben zum Ausdruck zu bringen.

All dies wirft nun das Problem auf, welches der dogmatische oder normative Bedeutungswert des Begriffes «Person» in der Trinitätstheologie ist. Dieser ist nämlich meines Erachtens nahezu gleich Null – im Unterschied zu seinem Wert in der Christologie, in der er integrierender Bestandteil der chalzedonensischen Definition ist. Kein einziges Konzil hat die Verwendung des Begriffes «Person» in der Trinitätslehre sanktioniert, und ich glaube nicht, daß, um seine dogmatische Geltung zu beweisen, die Tatsache ausreichen würde, daß dieser Begriff im Tomus Damasi (DB 173) verwendet wird. Dies ist zwar zugegebenermaßen die beständige Praxis der Tradition von einer bestimmten Epoche an. Aber es hat sich gezeigt, daß es eben eine Tradition ist, die den beliebigen und vorläufigen Charakter dieses Begriffes zu erklären geeignet ist. Diese Tradition des Wortes «Person» ist die Geschichte eines fast unbemerkt in die Theologie hineingekommenen Begriffes, der nur mit großer Zurückhaltung übernommen wurde und der erst am Ende einer langen Entwicklung als ein wesentlicher Bestandteil des trinitarischen Glaubens betrachtet wurde.

Davon zu unterscheiden ist die Diskussion über den theologischen Bedeutungswert von «Person». Person ist (ebenso wie Hypostase) unter allen der Profansprache entnommenen philosophischen Begriffen jener, in welchem sich das ursprünglich Christliche am stärksten Ausdruck verliehen hat. Schon die «Erfindung» dieses Begriffes (insofern er begrifflich unterschieden wird von der aristotelischen *prima substantia*) ist ein Werk der Theologie: Die Glaubensreflexion auf Gott (und in der Folge auch auf Jesus Christus) hat dazu gezwungen, den metaphysischen Horizont der griechischen Welt zu überschreiten, und so ließ sie aus dem Schoß des antiken Naturalismus jene Wirklichkeit der Person entstehen, welche nach Thomas von Aquin eben so definiert wird, daß sie «das Vollkommenste ist, was im Umkreis des Wirklichen Bestand hat»<sup>27</sup>.

Diese ganze Entwicklung vollzieht sich freilich auf eine langsame und ermüdende Weise. Zu Beginn waren die Aporien angesichts der theologischen Verwendung des Personbegriffes, wie wir gesehen haben, der-

art groß, daß sie an der Opportunität seiner Verwendung zweifeln ließen. Die Auseinandersetzung über die göttliche Natur, das heißt über das unpersönlich Göttliche, war letzten Endes ein Kinderspiel gegen die Auseinandersetzung über die göttlichen Personen, die sich unversehens als das philosophische Problem des Glaubens darstellten. Man muß aber doch zugeben, daß viele dieser Aporien der Tatsache zuzuschreiben waren, daß man an dem anfänglichen empirischen Bedeutungsgehalt von «Person» festhielt. Die metaphysische Wegstrecke von *persona* beginnt, so darf man wohl sagen, erst mit Boëtius und kommt mit Thomas von Aquin ans Ende ihres antiken Abschnittes.

In mancherlei Hinsicht bildet die Reflexion des Thomas von Aquin einen Meilenstein am Wege der Entwicklung des Begriffes «Person». Wir wollen bloß an die Punkte erinnern, welche die patristische Reflexion zum vollendeten Abschluß bringen. Vor allem leistet Thomas eine ausführliche Klärung des Divergenzpunktes zwischen *persona* und *hypostasis*, indem er endgültig dem konkreten und nicht abstrakten Charakter von *hypostasis* im theologischen Sprachgebrauch der Griechen Anerkennung verschafft. Indem er sich die Korrektur des Rusticus an der Definition des Boëtius zu eigen macht, übersetzt er *hypostasis* mit *subsistentia*, in dem Sinne von «id quod in se existit et non in alio»: «das, was in sich selbst Bestand hat und nicht in einem anderen»<sup>28</sup>.

Zweitens: Er räumt mit vielen Uneindeutigkeiten auf, indem er zwischen der etymologischen Herkunft des Ausdrucks *persona* und seiner Bestimmung unterscheidet: unter dem ersten Blickwinkel kommt er als Aussage über Gott nicht in Betracht; unter dem zweiten Blickwinkel, das heißt im Hinblick auf den Bedeutungsgehalt, den er in der Theologie annimmt, kommt er Gott «auf die allerhöchste Weise» zu<sup>29</sup>.

Was aber ist jener theologische Bedeutungsgehalt, den *persona* in der Anwendung auf die Dreifaltigkeitslehre annimmt? Thomas beantwortet diese Frage in einem der dichtesten Artikel seiner *Summa Theologiae*: Es ist die «*relatio ut subsistens*», die Beziehung, insofern sie «Insichselbststand» ist<sup>30</sup>: eine Definition, die der Aquinate der gesamten lateinischen Tradition und in erster Linie Augustinus entnimmt. Es ist unmöglich, diese Definition hier zu analysieren. Mich drängt es lediglich, hervorzuheben, wie sich mit dieser Definition einige traditionelle Schwierigkeiten auflösen und wie damit ein ganzer Prozeß der Klärung des Dogmas zu seinem Ende geführt wird.

Natur und Wesen unterscheiden sich tatsächlich in Gott ebenso, wie sich das Absolute vom Relativen unterscheidet. Jetzt aber präzisiert man endgültig dahingehend, daß in Gott auch das Relative absolut (*subsistens*) ist. Unpersönliches und Persönliches siedeln sich so auf ein und derselben Ebene des göttlichen Seins an und nicht auf zwei metaphysisch verschiedenen Ebenen, wie es bei den Griechen war und wie es noch immer in anderen religiösen Welten ist (z. B. im Hinduismus, der unterhalb des unpersönlich Göttlichen, des Brahman, eine ganze Reihe von herabsteigenden göttlichen Personifikationen kennt). Ein weiterer Gewinn ist zu verzeichnen mit der thomasischen Definition: Seit es sie gibt, erscheint der theologische Personbegriff als offen für die interpersonale Idee der Ich-Du-Beziehung (*persona* kommt in der Theologie direkt im Plural auf, es wird von Gott niemals im Singular ausgesagt): dies ist die Dimension, welche die moderne Sprachanalyse am Personbegriff mit den größten Vorrechten zu bedenken geneigt ist: das «esse ad alios» der Person<sup>31</sup>. Thomas hat sicherlich all dies damit auf seine volle Höhe gebracht, daß er Person als «*relatio subsistens*» definierte.

#### Schlußbemerkung

Simone Weil hat geschrieben, man könne der christlichen Lehre von der Dreifaltigkeit nicht zustimmen, ohne gleichzeitig Gott als etwas sowohl Unpersönliches wie Persönliches zu verstehen<sup>32</sup>. Dieses Urteil, das ursprünglich einen negativen Beigeschmack hatte, kann im Zusammenhang mit einer neuen Hinterfragung des Personalismus und des Impersonalismus hinsichtlich Gottes eine große methodologische Bedeutung gewinnen. Ist nicht die Dreifaltigkeit als solche genau der Ort des Gleichgewichts und der Synthese zwischen jenen beiden niemals zu eliminierenden Aspekten in jedem authentischen Gottesbegriff, der es sich angelegen sein läßt, sowohl die Transzendenz wie seine Relevanz für den Menschen zu wahren? Jedenfalls hat die vorliegende historische Rekonstruktion genau dies in helles Licht gerückt. Von einem «persönlichen Gott» zu reden, ohne dies in Rechnung zu stellen, kann daher die Gefahr in sich schließen, die so oft schon der lateinischen Theologie vorgehalten worden ist, die Gefahr nämlich, so von Gott zu reden, «*etsi Trinitas non daretur*», als wenn es die Dreifaltigkeit nicht gebe.

<sup>1</sup> Platon, *Symposion* 203 a.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Metaph.*, 7, 1072, b 3.

<sup>3</sup> C. Noetum 7.14.

<sup>4</sup> Adv. Praxeum 12,3; für Tertullian verweise ich auf meine Arbeit: *La cristologia di Tertulliano* (Paradosis 18) (Freiburg in der Schweiz 1962) 159 ff.

<sup>5</sup> Vgl. C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes: *Zeitschr. f. die neutestamentl. Wissensch.* 52 (1961) 1 – 39.

<sup>6</sup> Vgl. M. Nédoncelle, *Propono et persona dans l'antiquité classique*: *Rev. sc. rel.* 22 (1948) 298 ff.

<sup>7</sup> *Adv. Praxean* 12, 6; 15, 1 («*distinctio personalis*»); *Adv. Valentianus* 7,3 («*substantialiter – personaliter*»).

<sup>8</sup> *Adv. Praxean* 7,5; 13, 10.

<sup>9</sup> Vgl. G. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri* (Bologna 1969) 178 ff. (God in Patristic Thought, London<sup>2</sup> 1952.)

<sup>10</sup> *Adv. Praxean*, 7, 5.

<sup>11</sup> Vgl. C. Celsus VIII, 12; In Ioan. Evang. III, 10, 75.

<sup>12</sup> *Ep.* 136, 6; vgl. auch *Ep.* 38 (von Gregor von Nyssa?); *Ep.* 214.

<sup>13</sup> Vgl. Hieronymus, *Ep.* 15, 3, 4 (PL 22, 356).

<sup>14</sup> Vgl. *Ep.* 214, 3; 226, 4.

<sup>15</sup> Vgl. *Or.* 21, 35; 42, 16 (PG 35, 1124; 36, 476).

<sup>16</sup> *AaO.* 42, 16 (PG 36, 477).

<sup>17</sup> Th. de Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I (Paris 1892) 433.

<sup>18</sup> *Relazione spirituale XXXIII* (Avila, Sept. 1572).

<sup>19</sup> Gregor v. Nazianz, *Or.* 42, 15 (PG 36, 476 B).

<sup>20</sup> *Trin.* I, 6, 10; vgl. auch IX, 1, 1 («*credamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum*»).

<sup>21</sup> Vgl. M. Schmaus, Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins: *Studia Patr.* 6 (= TU, 81) (Berlin 1962) 504; V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente* (Bologna 1967) 46 ff. (*Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944).

<sup>22</sup> G. Prestige, *aaO.* 245.

<sup>23</sup> *Trin.* VII, 6, 11.

<sup>24</sup> P. Bulgakov, *Du Verbe incarné* (Paris 1943) 13 ff.

<sup>25</sup> *Trin.* VII, 6, 11.

<sup>26</sup> Vgl. *Or.* 23, 8 (PG 35, 1160); 42, 16 (OPG 36, 477).

<sup>27</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theol.* I, 29, 1.

<sup>28</sup> *AaO.* I, 29, 2.

<sup>29</sup> *AaO.* I, 29, 3, ad 2.

<sup>30</sup> *AaO.* I, 29, 4.

<sup>31</sup> Vgl. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg–Basel–Wien 1975) 590. (Jesus, het verhaal van een levende, Bloemendaal 1974.)

<sup>32</sup> Simone Weil, *Lettre à un religieux* (Paris 1951) 36.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

## RANIERO CANTALAMESSA

1934 in Ascoli P. (Italien) geboren. Kapuziner. 1962 Doktorat in Theologie (mit Spezialisierung in Patristik) an der Universität Freiburg in der Schweiz; dann in klassischer Literaturwissenschaft an der Katholischen Universität in Mailand. Derzeit Ordinarius für die Geschichte des Urchristentums und Direktor der Abteilung für Religionswissenschaft an derselben Universität. Seit 1974 auch Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission. Veröffentlichungen u. a.: *La cristologia di Tertulliano* (Freiburg/Schweiz 1962); *L'Omelia in sanctum Pascha dello Ps. Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II sec.* (Mailand 1967); *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa* (Turin 1971); *Il cristianesimo e le filosofie* (in Zusammenarbeit mit anderen) (Mailand 1972); *Il problema cristologico oggi* (in Zusammenarb. m. anderen) (Assisi 1973); *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (in Zusammenarb. m. anderen) (Mailand 1976); *Il cristianesimo e i valori terreni. Sessualità, impegno politico e cultura* (Mailand 1976). Anschrift: Università Cattolica del S. Cuore, Largo A. Gemelli 1, I-20123 Milano, Italien.

Jan Peters

## Dem Unnennbaren Namen geben

Moderne Eltern geben ihren Kindern manchmal Namen, über die die Großeltern erschrecken. Den Schrecken kann man bagatellisieren mit der lässigen Bemerkung: «Was hat schon ein Name zu bedeuten? What is in a name?» Wer so denkt, wird kaum Interesse aufbringen für einen Aufsatz wie diesen, der sich ausschließlich mit der Namengebung für Gott in unserer Kultur befassen will. Es geht also nicht um das Problem von Gottes Dasein, sondern einfach um den menschlichen Glaubensakt, in dem wir der im Wesen unnennbaren Wirklichkeit, welche die westliche Überlieferung «Gott» nennt, einen Namen geben. Vielleicht ist der Schrecken von Großeltern über den Namen, der ihren Enkeln gegeben wird, nicht grundlos; vielleicht spüren sie intuitiv, daß mit der Namengebung mehr geschieht als die Schaffung eines prakti-

schon Hilfsmittels, um Menschen auseinanderzuhalten. Die Großeltern erkennen nämlich in diesen Namen nicht mehr den roten Faden wieder, der sich durch die Generationen hinzieht. In diesen fremdartigen Namen erleben sie eine Art Bruch mit den vorhergehenden Generationen.

Ähnliches geschieht, wenn in der religiösen Sprache von heute immer wieder neue, fremdartige Namen für Gott auftauchen. Um ein Beispiel zu nennen: Oosterhuis<sup>1</sup> versucht es in jedem seiner Bändchen: «Träger unnennbarer Namen ... Hörer unhörbaren Weinens, Seher unabsehbarer Leiden, ... Knecht, der für uns läuft; das Lasttier, das uns trägt; Chile-Lamm, Grieche, Vietnameser, ... geringster Mensch, Gott überneu, Gott einmal für immer.» Oder: «Nächster, Fremder, Jude, Saat, Baum am Quell, Bräutigam, Weg, Traum eines Menschen, Offene Tür, Eckstein, Schlüssel, Löwe von Juda, Lamm, Gerechter, Hirt, Perle, Zweiglein, Fisch, Brot, Wort, Weinrebe, Gottessohn, Knecht, Ströme lebendigen Wassers, Morgenstern, Spitzenläufer, Einziger, Unsagbar Gesagter.» Nun kann man zwar sagen: Das sind dichterische Namen; Oosterhuis ist kein Theologe. Abgesehen von der Tatsache, daß Theologen ursprünglich Dichter waren,