

Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther

VON EBERHARD SCHOCKENHOFF

Zum ökumenischen Alltag in unserem Land gehört heute neben den zahlreichen, längst zur Normalität gewordenen Formen des Austausches auf lokaler Ebene auch die Tatsache, daß die beiden großen christlichen Kirchen unseres Landes miteinander vor dem Forum der gesellschaftlichen Öffentlichkeit auftreten. In wichtigen Fragen der demokratischen Rechtskultur und der Zukunftsgestaltung unserer Gesellschaft haben die Vertreter der EKD und der deutschen Bischofskonferenz ihre Stimme erhoben. Gemeinsame Stellungnahmen und ökumenische Memoranden haben sich als wirkungsvolle Formen kirchlicher Positionsbeschreibung oder auch kirchlichen Protestes erwiesen, die in den kulturellen Institutionen, bei den Politikern und in den öffentlichen Medien regelmäßig hohe Aufmerksamkeit finden. Freilich bestimmt die Selbstverständlichkeit, mit der man sich an solche gemeinsamen Stellungnahmen gewöhnt hat, auch den Erwartungsanspruch, unter dem heute jede öffentliche Rede im Namen der Christenheit steht: angesichts ihres noch immer anhaltenden gesellschaftlichen Bedeutungsverlustes gelingt es den Kirchen, wenn überhaupt, nur noch gemeinsam, die ihnen anvertraute Wahrheit über den Menschen zur Sprache zu bringen und den Einspruch, der in ihrem Namen gegenüber unangefochtenen Plausibilitäten der modernen Lebenswelt zu erheben ist, so zu artikulieren, daß sie Aussicht auf Gehör haben. Ein ökumenischer Dissens hinsichtlich wichtiger ethischer und anthropologischer Grundüberzeugungen muß nicht nur die Durchsetzungschance der eigenen Position, sondern auch die der jeweils anderen Seite untergraben – gehört es doch zu den tragenden geschichtlichen Erfahrungen moderner demokratischer Gesellschaften, daß die religiösen Traditionen ihrer Mitglieder nur dort die moralische Substanz der gemeinsamen Kultur repräsentieren, wo sie auch untereinander übereinstimmen. Das heißt umgekehrt: jede nur konfessionell gültige, zwischen den Kirchen umstrittene Stellungnahme steht von vornherein unter dem Verdacht, daß sie nicht das gemeinsame Wissen der Christenheit um unsere Welt als die Schöpfung Gottes und den Menschen als sein Ebenbild in ihr ausspricht, sondern daß sie im Namen einer kirchlichen Binnenmoral illegitime Ansprüche an die Rechtsgemeinschaft als ganze stellt.

Ein solcher Verdacht macht es um so dringlicher, eine Schwierigkeit ins Bewußtsein der beiden Kirchen zu heben, die im ökumenischen Dialog noch kaum beim Namen genannt, geschweige denn in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen offen analysiert wird. Dazu gehört vor allem der merkwürdige Vorgang, daß gegenwärtig, während die alten Kontroversen hinsichtlich der klassischen Lehrunterschiede an Bedeu-

tung verlieren, zugleich *neue ökumenische Differenzen* darüber entstehen, wie die christlichen Kirchen auf die Herausforderungen und Bedrohungen unserer Zeit antworten sollen. Gewiß gibt es in wichtigen Zukunftsfragen wie der Beherrschung der Kernenergie, der Bewältigung der ökologischen Krise, den Aufgaben der Friedenssicherung oder auch der Verantwortung für die zurückliegende eigene Geschichte einen breiten ökumenischen Konsens. Dennoch zeichnet sich in anderen Bereichen ein nicht unerheblicher Dissens ab, der zudem auf einem Gebiet aufbricht, das bislang im Unterschied zu den eigentlichen dogmatischen Kontroverspunkten als eine Domäne der Gemeinsamkeit galt: auf dem Feld der Ethik, und zwar sowohl hinsichtlich der individuellen Lebensorientierung als auch der globalen gesellschaftlichen Konsequenzen, zu denen der christliche Glaube verpflichtet. Es stimmt nachdenklich, daß die ethische Bewertung gesellschaftlich umstrittener Entwicklungen – man denke nur an die erschreckende derzeitige Abtreibungspraxis, aber auch an weniger spektakuläre Fragen wie die Anerkennung nicht-ehelicher Lebensgemeinschaften, die alternative Beurteilung von Wehr- und Zivildienst oder die Stellungnahme zur extrakorporalen Befruchtung – in beiden Kirchen schon seit längerer Zeit nicht mehr konvergent ist.

Nicht alle dieser Differenzen entspringen freilich einem wirklichen konfessionstypischen Gegensatz; manche erklären sich zur Genüge durch den in beiden Kirchen gewachsenen innerkirchlichen Pluralismus, der in den offiziellen Lehräußerungen der katholischen Seite weniger durchschlägt als in protestantischen Stellungnahmen. Doch läßt sich nicht alle Besorgnis um eine gemeinsame Position mit dem Hinweis abtun, in der evangelischen Kirche würden kirchliche Stellungnahmen mehr auf demokratisch-synodalem Weg „von unten“, auf katholischer Seite dagegen mehr auf lehramtlich-hierarchischem Weg „von oben“ formuliert. Auch die unterschiedlichen parteipolitischen Rücksichtnahmen, die noch immer die öffentliche kirchliche Rede und den öffentlichen kirchlichen Protest in unserer Gesellschaft mitbestimmen, reichen zur Erklärung nicht aus. Es muß vielmehr danach gefragt werden, ob nicht auch die Verankerung in verschiedenen theologischen Denktraditionen die Richtung vorzeichnet, in der die christlichen Kirchen angesichts der neuen Herausforderungen nach ethischer Orientierung suchen. Für die Frage der Abtreibung und einzelne Problemfelder der modernen Humanbiologie haben evangelische Sozialethiker darauf wiederholt hingewiesen, indem sie die Radikalität der katholischen Position auf ein bestimmtes theologisches Menschenbild zurückzuführen versuchen, hinter dem nochmals eine konfessionelle Ausprägung des philosophischen Bezugsrahmens stehe, die nur in dieser besonderen Brechung auf das gemeinsame Fundament der Schrift zurückgeht. Sie erklären etwa das kompromißlose Eintreten für die unantastbare Würde auch des ungeborenen Lebens durch die Abhängigkeit der katholischen Theologie von der ari-

stotelisch-mittelalterlichen Ontologie, der sie im Unterschied zur relationalen Ontologie der eigenen Tradition gerne die Sammelbezeichnung „Substanzontologie“ beilegen.

Wieweit solche Gegenüberstellungen historisch berechtigt sind, soll hier in einem Vergleich untersucht werden, der die unterschiedliche philosophische und theologische Begründung von Personsein und Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Martin Luther, den wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Exponenten der jeweiligen theologischen Denkform, analysiert. Eine solche Nachfrage ist nicht unmittelbar von den aktuellen ethischen Problemstellungen geleitet, mit ihr verbindet sich jedoch die Hoffnung, daß das Wissen um die historischen Zusammenhänge und ihre differenzierte Beurteilung zugleich zu einer neuen ökumenischen Nachdenklichkeit darüber führen kann, wie die christlichen Kirchen ihr gemeinsames Eintreten für die Würde des Menschen angesichts ihrer steigenden Gefährdung in der modernen Lebenswelt konkret und verbindlich zum Ausdruck bringen können.

1. Thomas von Aquin

Den philosophisch-theologischen Personbegriff des Mittelalters mit der modernen Vorstellung der Menschenwürde in Verbindung zu bringen, erscheint auf den ersten Blick wie ein assoziativer Parforceritt, der die epochalen Differenzen unterschiedlicher Denkansätze in einem hermeneutischen Gewaltakt überspielt. Die eigentliche Vorgeschichte der neuzeitlichen Menschenwürdeidee setzt in der Renaissance ja bekanntlich mit einem Rückgriff auf antike Quellen ein, der sich selbst als bewußten Bruch mit den mittelalterlichen Traditionslinien versteht. Doch haftet der Selbstinterpretation des geistesgeschichtlichen Vorganges, der zu der Epochenbezeichnung „Wiedergeburt“ führt, ihrerseits das Signum des Abrupten an, das die Lebendigkeit verdeckt, mit der bis weit in das ausgehende Mittelalter hinein das humanistische Bildungswissen der Antike präsent bleibt¹.

1.1. Die Definition des Personseins

Ablesen läßt sich dieses Weiterwirken antiker Impulse unter der Oberfläche scholastischen Denkens schon an der etymologischen Verknüpfung, durch die Thomas von Aquin den Sachzusammenhang von Personsein und Menschenwürde hervortreten läßt. Durch die Vermittlung des Boethius kann er an dem Ursprung der πρόσωπον-Vorstellung in der antiken Theaterwelt anknüpfen, die in der lateinischen Äquivalentbildung noch greifbar ist: persona leitet sich einer ersten Worterklärung

¹ Vgl. die jüngste Darstellung unter dem Kapitel „Das Fortleben der Antike im Mittelalter“ bei A. Buck, Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen, Freiburg/München 1989, 104–121; zum Selbstverständnis des Humanismus der frühen Neuzeit vgl. ebd. 123–130.

zufolge von per-sonare, dem Hindurchtönen der dargestellten Rollenfigur durch die Maske des Schauspielers ab. Die „hervorragenden“ Personen, die auf der Theaterbühne agieren oder im Lied des Komödiendichters besungen werden, haben in der mittelalterlichen Standesordnung ihren genau umschriebenen sozialen Ort gefunden; nur Personen von besonderem Rang wie die weltlichen Fürsten oder kirchlichen Würdenträger werden alltagssprachlich als „persona“ bezeichnet. Indem Thomas hinter diesen Sprachgebrauch zurückgeht und nach dem philosophischen Grundbegriff des Personseins fragt, weitet er zugleich seinen Geltungskreis aus. Aus der elitären Rangangabe im gesellschaftlichen Hierarchiegefüge wird eine anthropologische Auszeichnung, die kraft der gemeinsamen Teilhabe an der einen Vernunftnatur unterschiedslos allen Menschen gilt².

Zwar führt diese „Demokratisierung“ im Personbegriff noch nicht zu einer gesellschaftlichen Transformation der mittelalterlichen Lebenswelt, aber auf der Ebene des Denkens sind durch den Rückgang in die gemeinsamen Wurzeln des Menschseins die Voraussetzungen dafür bereitgestellt, daß jedem Menschen allein aufgrund seines Menschseins, ohne zusätzliche soziale Staturfordernisse, die Würde des Personseins zugesprochen wird. Das Wort „Person“ avanciert geradezu zu einem allgemeinen Würdenamen des Menschseins, das die nobilitas und die dignitas ebenso wie die excellentia der geistigen Kreatur emphatisch bezeichnet³.

Die etymologische Variante, die Thomas der Herleitung des Personbegriffs aus der antiken Theaterwelt gelegentlich zur Seite stellt, verrät noch deutlicher das Bemühen, durch philosophische Reflexion das Fundament der Menschenwürde herauszuschälen. Persona läßt sich von seiner Wortbildung her auch als zusammengewachsenes Derivat von per-se-una verstehen; es deutet dann auf die ontologische Einheit der Person, die inmitten des Beziehungsgefüges, in dem sie steht, zu eigenem Selbst-Sein und unverwechselbarem Für-Sich-Sein findet⁴. Schon der trinitätstheologische Kontext, in dem Thomas seinen zentralen Gedanken der subsistenten Relationen entwickelt, verbietet es, diese Definition aus-

² I-II 29,3 ad 2.

³ 1 Sent d. 10 q. 1 a.5: „... persona est nomen dignitatis“. 1 Sent d. 23 q. 1 a.1: „Hoc nomen ‚persona‘ significat substantiam particularem, prout subijcitur proprietati quae sonat dignitatem ...“ A. a. O.: „... quia vel significatur (‚persona‘) ut distinctum aliqua proprietate determinata ad nobilitatem pertinente ...“. I 29, 2 ad 1: „... quod hypostasis, apud Graecos, ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiae: sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturae, ratione suae excellentiae.“ Vgl. auch I 40,3 ad 1. Zum ursprünglichen Zusammenhang des Personnamens mit den verschiedenen Würdenamen der lateinischen Sprache vgl. A. Hufnagel, Der Mensch als Person nach Thomas von Aquin, in: Atti del congresso internazionale VII (1974) 257–264, bes. 258–259, und S. Pinckaers, La dignité de l’homme selon Saint Thomas d’Aquin, in: A. Holderegger, R. Imbach, R. Suarez de Miguel (Hrsg.), De dignitate hominis (FS C.-J. Pinto de Oliveira), Freiburg 1987, 89–106, bes. 91–96.

⁴ 1 Sent. d. 23 q. 1 a.1; vgl. I 29, 4.

schließlich als das zu lesen, was sie für sich allein genommen sein könnte: ein Indiz dafür, daß Thomas Personsein eben doch in überstarker Konzentration als Abgeschlossenheit und substanzhaft-dingliches Selbstgegebensein versteht⁵.

Spätestens bei der dritten, von Thomas mit Abstand am häufigsten zitierten Formel scheint sich dieser Verdacht jedoch nicht mehr als Mißverständnis des gemeinten Sinnes abtun zu lassen. Die Persondefinition des Boethius, die sich das ganze Mittelalter hindurch behauptet und gegenüber konkurrierenden Formeln nach und nach zu fast kanonischer Geltung aufsteigt, verwendet auch Thomas mit erkennbarer Vorliebe und zudem meist an hervorgehobener Stelle⁶. Die Vorzüge, die sie in den Augen eines an scharfe Begriffslogik gewohnten scholastischen Theologen besonders empfehlen, liegen auf der Hand: in zwei aufeinanderfolgenden Gedankenschritten gibt sie den Gattungsbegriff (*individua substantia*) und das artbildende Unterscheidungsmerkmal (*rationalis naturae*) des menschlichen Personseins an und genügt so ohne weiteres den Ansprüchen einer formgerechten Definition. Die fehlerfreie formallogische Stilistik kann jedoch aus heutiger Warte die eigentliche Interpretationsanfrage nicht unterdrücken, die an diese Personerklärung zu stellen ist. Rücken damit die einzelnen Definitionselemente der boethianischen Formel – Individualität und Substanz, bezogen auf die menschliche Vernunftnatur – unbelassen in den Mittelpunkt des thomanischen Personbegriffs oder verbirgt sich hinter der fraglosen Übernahme einer in ihrer Geltung unumstößlichen *auctoritas* eine eigenständige Aneignung und Umdeutung?

1.2. *Die philosophische Interpretation des Personseins*

Eine aufmerksame Lektüre der Texte zeigt, daß letzteres in größerem Ausmaß der Fall ist als die häufige und gleichbleibende Zitation der Formel „*persona est rationalis naturae individua substantia*“ von sich aus zu erkennen gibt. Thomas beläßt es zwar bei der terminologischen Vorgabe des Boethius, aber er unterlegt den einzelnen Definitionsgliedern jeweils ein neues Verständnis, das erst auf dem Hintergrund seiner theologischen Anthropologie und seiner philosophischen Erkenntnistheorie hervortritt und mit dem Stichwort „Substanzdenken“ nur unzureichend getroffen ist.

Die erste Überraschung stellt sich gleich zu Anfang ein. Trotz ihrer formallogischen Prägnanz oder gerade wegen des damit verbundenen

⁵ Gegen eine Übergewichtung dieses Verdachts aus der Sicht des personalistischen Personbegriffs unseres Jahrhunderts wendet sich bereits *J. Endres*, *Thomasischer Personbegriff und neuzeitlicher Personalismus*, in: *W. P. Eckert* (Hrsg.), *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption*, Mainz 1974, 117–143, bes. 119–125.

⁶ Vgl. etwa 1 Sent. d. 25 q. 1 a. 1; 2 Sent. d. 3 q. 1 a. 2; I 29, 1; I 30, 1 ad 1; I 43, 3; III 2, 2; ScG IV 10.

Abstraktionsgrades ist eine streng wissenschaftliche Erfassung des personalen Selbstseins mit Hilfe der traditionellen Formel in concreto nicht gegeben. Wie jede metaphysische Aussage vermag auch die philosophische Persondefinition des Boethius nur das allgemeine Wesen der Individualität, die *communis ratio singularitatis*, nicht aber deren konkrete Verwirklichung zu bestimmen⁷. Thomas kennt zwar noch nicht das Pathos, das in unserer heutigen Rede von der Nichtdefinierbarkeit des Menschen mitschwingt, aber er weiß um die Grenze jeder begrifflichen Wesenserfassung der Person, und er beachtet sie strikt. Die individuelle Verwirklichungsform substantiellen Seins, die im Leben einer konkreten menschlichen Person gegeben ist, unterscheidet sich von der Weise des In-sich-selbst-Stehens, das *per definitionem* jeder Substanz zukommt, unter dem Gesichtspunkt des eigenverantwortlichen Handelns und der freien Entscheidung, in der die menschliche Person sich erst zu ihrem jeweiligen So-Sein bestimmt. Nur im Vollzug des „*dominium sui actus*“ gelangt der nach dem Bild seines Schöpfers auf Freiheit hin entworfene Mensch zu seiner Bestimmung; die Auszeichnung des Person-Seins ist dem Menschen nicht anders denn als Auftrag zur fortwährenden Inbesitznahme seiner selbst auf dem Weg des Handelns gegeben⁸.

Diesen Ausgangspunkt der thomanischen Analyse des Personbegriffs gilt es im Auge zu behalten. Die Bedeutung des Personseins wird von Thomas zunächst im Blick auf die Praxis, als eine Bewandnis menschlicher Handlungswirklichkeit zur Geltung gebracht, und eben dieser praktische Gesichtspunkt, die unüberschaubare Vielfalt der Umstände menschlichen Handelns, fungiert als Interpretationsschlüssel dafür, wie das erste Definitionsglied, die *Individualität* menschlichen Personseins zu verstehen ist. Die metaphysische Analyse folgt diesem ersten Einsatzpunkt des Denkens nach, indem sie innerhalb der Grenzen, die einer begrifflichen Aufhellung konkreten, individuellen Selbstseins gezogen sind, nach den Wesensbedingungen fragt, die dessen primäres Gegebensein im Handeln voraussetzt.

Ebenso unterzieht Thomas den Substanzbegriff einer genauen Überprüfung mit dem Ziel, die ihm sprachlich anhaftenden Äquivokationen auszuschneiden, die seiner Verwendung innerhalb der Persondefinition im

⁷ I 29, 1 ad 1: „... licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest.“ (Es handelt sich dabei um die „erste Substanz“ des Aristoteles). Zu dem Bemühen des Thomas, dem Individuellen innerhalb der griechischen Ontologie stärkere Beachtung zu schenken, vgl. G. Ebeling, *Lutherstudien* II/1, Tübingen 1977, 115–118.

⁸ I 29, 1: „Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt.“ Vgl. I–II Prol., und zur Bedeutung der Praxis als dem primären Gesichtspunkt, unter dem Thomas menschliches Personsein versteht W. Kluxen, *Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin*, in: *Interpretation und Rezeption* 96–116, bes. 113–116.

Wege stehen. Von den ursprünglichen, bei Aristoteles unterschiedenen Bedeutungskomponenten, die in dem lateinischen Wort „substantia“ mitschwingen, müssen insbesondere all diejenigen ausgeschlossen bleiben, die ein essentialistisches Mißverständnis des mit dem menschlichen Personsein gegebenen ontologischen Selbstandes anklingen lassen. Dieser Vorbehalt kann, wie Thomas ausdrücklich einräumt, auch den Terminus „substantia“ treffen: wo er nicht das griechische Wort ὑπόστασις wiedergibt, sondern näher an die Seite der *essentia* rückt, da kann es naheliegen, ihn durch das eindeutigere „subsistentia“ zu ersetzen, damit das Gemeinte klarer hervortritt⁹.

Unter der Rücksicht, daß sie „durch sich selbst und nicht in einem anderen existiert“¹⁰, ist die Person metaphysisch als „Substanz“ einer vernünftigen Natur, oder schärfer, um die Person von ihrem konstituierenden Seinsakt her ins Auge zu fassen, als die unableitbare, individuelle Subsistenz eines geistigen Wesens bestimmbar. Ihre Kennzeichnung als *Substanz = Subsistenz* will also gerade nicht die Grenze zur Daseinsweise der apersonalen Dinge verwischen, sondern herausstellen, daß die Person in der metaphysischen Wesensanalyse als ein irreduzibles Seiendes vor dem Denken erscheint, das in keinem Weiteren gründet als in sich selbst. Der Substanzgedanke dient dabei nur der metaphysischen Sicherstellung jener andauernden Selbstinbesitznahme, in der sich der Mensch als Person zuerst unter dem Gesichtspunkt der Praxis gegeben ist. Daß die Person der letzte Bedeutungsträger eines konkreten geistigen Seienden ist, der allen anderen Bestimmungen Halt gibt, aber seinerseits in keinem Dahinterliegenden mehr gründet, das heißt, aus der metaphysischen Begriffssprache in die Logik des Handelns zurückübersetzt: als „Person“ ist der Mensch verantwortlich für sein Sein und Handeln, es gibt nichts, das „hinter“ seinem Personsein liegt, darauf er seine Verantwortung abschieben und woran er seine Freiheit abtreten könnte¹¹. In dieser sittlichen Selbstaufgegebenheit gründet die ontologische Würde vernünftiger Wesen und ihr unvertretbarer Rang als „das am meisten vollkommene“ unter allen Seienden¹². Nicht daß er den Kerngehalt des Personseins in der Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung gegründet sieht, sondern der daran anschließende Reflexionsgang, in dem er dieses erstgegebene Datum menschlicher Praxis als eine ontologische Auszeichnung unter al-

⁹ I 29 2 ad 2.

¹⁰ I 29, 2: „Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur *subsistentia*: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt.“

¹¹ Vgl. dazu die Analysen zum menschlichen Personbegriff bei A. Malet, *Personne et Amour dans la Théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956, 89–90.

¹² I 29, 3: „... persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.“ Vgl. De pot. 9, 3: „... persona ... significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens.“

len Seienden zu verstehen sucht, markiert den Abstand, der Thomas von der modernen Idee der Menschenwürde trennt.

Das Bemühen um ontologische Aufhellung prägt auch sein Verständnis der „*rationalis natura*“, des dritten Gliedes der boethianischen Definition. Die besondere Würde der Person, ihre Einmaligkeit und ihr unvertretbares Selbstsein, finden ihren letzten Grund in der *Vernunftnatur* des Menschen. Die Rückführung des individuellen Personseins auf eine allen Menschen gemeinsame „Natur“ ruft heute die gleichen Einwände auf den Plan, die sich auch gegen die Inanspruchnahme des Substanzgedankens zur Sicherung der unvertretbaren Individualität des Menschen richten. Wenn der Mensch als Person schlechthin einmalig und sein ganzes „Wesen“ in seinem konkreten Dasein gegeben ist, ohne daß diese aktuelle Subsistenz auf ein „dahinter“ Gegebenes zu gründen wäre, was trägt dann der Rückgang in die gemeinsame Menschennatur noch aus?

Der Blick auf die thomanische Erkenntnismetaphysik und ihre Verarbeitung der aristotelischen Seelendefinition zeigt, daß dem Hinweis auf die vernünftige Natur des Menschen innerhalb des traditionellen Personbegriffs eine andere Funktion zukommt. Er bringt den Wirklichkeitsbezug ins Spiel, ohne den das Selbstsein der Person nicht adäquat gedacht werden kann. Der Mensch ist sich ja nicht nur in unwiederholbarer Weise als einmaliges Ich gegeben; er findet sich zugleich in seiner Umwelt und in der Mitwelt der anderen, also in einem ursprünglichen Korrelat von „Welt“ vor, das den Vollzug seines Personseins nicht als äußere Grenze, sondern als inneres, mitgegebenes Konstituens prägt. Als Person ist der Mensch kein monadisches Wesen, das als geschlossene Ganzheit gegenüber der ihn umgreifenden Wirklichkeit isoliert wäre. Er ist in seinem Erkennen und Handeln auf das Ganze der Wirklichkeit hin offen, und eben diese universale Ausrichtung auf den Horizont des Seins kommt ihm kraft seines Geistes, aufgrund seiner „vernünftigen Natur“ zu. Gerade in seinen personalen Akten, in Liebe und Erkenntnis, ist der Mensch von der Begegnung mit der Wirklichkeit bestimmt; das Erwachen seines Geistes setzt den Anruf des Guten und Wahren voraus.

Den offenen Wirklichkeitsbezug des menschlichen Personseins bringt Thomas an einer Stelle zur Geltung, an der wir es heute am wenigsten vermuten würden: anläßlich der Reflexion auf den Erkenntnisvollzug der geistigen „Seele“. Er greift die von Aristoteles übernommene Formel, wonach „die Seele gewissermaßen die Gesamtheit der Dinge ist“¹³, nicht nur als Ausgangsdatum für die Analyse des Erkenntnisvorganges auf, sondern liest sie von vornherein als Aussage über den ontologischen Status des Menschen. Bei Aristoteles umschreibt das „*quodammodo omnia*“ als

¹³ De Anima III 8 (431 b 21); zit. nach der Übersetzung von W. Theiler, Akademie-Verlag Berlin 1986, 62.: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶν πάντα.

erkenntnistheoretische Kurzformel die Ausrichtung des erkennenden Geistes auf die Gesamtheit aller sinnlichen und übersinnlichen Wirklichkeit. Die Seele als Erkenntnisorgan ist dabei in Analogie zur menschlichen Hand verstanden: wie dieser als dem *ὄργανον πρὸ τῶν ὀργάνων* eine Basisfunktion zum Gebrauch aller Werkzeuge zukommt, so ist die Seele kraft ihrer Fähigkeit, die geistigen Erkenntnisformen der Dinge zu erfassen, die „Form der Formen“, in der die Gesamtheit aller wahrnehmbaren Dinge potentiell enthalten ist¹⁴. Thomas greift diese erkenntnistheoretische Analyse auf¹⁵ und radikalisiert sie: er versteht die Fähigkeit der menschlichen Seele, alles zu erkennen, als universale Offenheit auf den Horizont des Seins¹⁶, als aktive Transzendenz zum Unendlichen¹⁷, kraft derer der Mensch *capax Dei* ist und die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe besitzt¹⁸. Aufgrund dieser doppelten Ausrichtung des Geistes auf das Ganze der Wirklichkeit und auf Gott als den Grund aller Wirklichkeit ist „im Menschen gewissermaßen das Ganze des Seins gegeben“ – und eben in diesem „ut sit homo quodammodo totum ens“¹⁹ leuchtet für Thomas das letzte ontologische Fundament des Personseins auf. Kraft der universalen Offenheit ihrer geistigen Natur ist in der Person das Ganze des Seins in unwiederholbarer Weise „da“; in der Person kommt jeweils das Ganze zur gegenwärtigen Erscheinung, zu seinem einmaligen Dasein. Dies ist der letzte Grund dafür, daß die Person nicht mehr als Teil eines höheren Ganzen²⁰, sei es als Glied eines politischen Organismus oder als Segment einer allgemeinen Wesensnatur verstanden werden kann, sondern selbst ein Ganzes, „integrum quoddam“, ist²¹. Der ontologische Rückbezug auf die Vernunftnatur des Menschen

¹⁴ Ebd. (432 a 1–3).

¹⁵ De Anima III 13 (787): „... quod omnia quodammodo est anima. Omnia enim quae sunt, aut sunt sensibilia, aut intelligibilia; anima autem est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia, quia in anima est sensus et intellectus sive scientia, sensus autem est quodammodo ipsa sensibilia, et intellectus intelligibilia, sive scientia scibilia.“ Vgl. I 84, 2 ad 2.

¹⁶ ScG III, 112 (2860): „unaquaque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu.“

¹⁷ I 76, 5 ad 4: „... anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita.“

¹⁸ III 4, 1 ad 2: „... similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris.“ Vgl. I 93, 4. Das Urteil von G. Ebeling, Lutherstudien II. Disputatio de homine. 2. Teil: Die philosophische Definition des Menschen, Tübingen 1982, 266, wonach die scholastische Anthropologie nur eine nachträgliche „Einfügung des Gottesbezugs in die ratio“ kennt, die „an der vorausgesetzten Grundstruktur nichts mehr zu ändern (vermag)“, trifft für Thomas nicht zu. Die Offenheit auf die Weite des Seins und deren theologische Konkretisierung als Fähigkeit zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe ist gerade die Grundstruktur der Vernunft, ohne die sie nicht das universale Vermögen zum Wahren und Guten wäre, als das Thomas sie von Anfang an in den Blick nimmt.

¹⁹ De Anima III 13 (790).

²⁰ 1 Sent. d. 25 q. 1 a. 1 ad 7: „De ratione personae est triplex incommunicabilitas, scilicet qua privatur (tollitur) communitas universalis, et qua privatur communitas particularis quam habet in constitutione totius.“

²¹ Comp. theol. c. 211 (409). Vgl. auch 3 Sent. d. 5 q. 3 a. 2 q. 2: Persona habet rationem

stellt so die konkrete Individualität und Subsistenz der Person nicht in Frage, sondern liefert die notwendige Basis dafür, daß sie als ein letztes und unteilbares Ganzes gedacht werden kann, das gleichwohl offen bleibt für die Begegnung mit aller umgebenden Wirklichkeit. Der Substanzgedanke allein – darin hat der Einspruch der modernen Existenzanalyse gegenüber dem klassischen Personbegriff recht²² – müßte das Personsein zu letzter Inkommunikabilität verurteilen und auf die Vorfindlichkeit atomistisch zuhandener Einzeldinge depotenzieren. Als die Substanz einer auf den universalen Horizont des Seins hin ausgerichteten „vernünftigen Natur“ aber erscheint die menschliche Person auf dem Hintergrund, auf dem Thomas die ontologische Erhellung ihrer Erkenntnisakte vorantreibt, als ein offenes Ganzes, das der Wirklichkeit des Seins zugewandt ist²³.

Wird der tieferliegende Sachzusammenhang übersehen, durch den die einzelnen Glieder der thomanischen Persondefinition sich gegenseitig interpretieren, so bleibt dessen philosophisches Verständnis einseitig und verzerrt. Es stellt freilich die eigentliche Interpretationsleistung des Thomas dar, daß er die einzelnen Definitionselemente des Boethius zu einem stringenten ontologischen Reflexionsgang zusammengebunden hat, der an der Formel selbst nicht ablesbar ist. Was bei Boethius – gewissermaßen an der terminologischen Außenseite seiner Definition – nur als fortschreitende formallogische Determination (vom Genus zur Spezies) gegeben ist, das fügt Thomas zu einer ontologischen Fundierungsrichtung zusammen, die man zu Recht als eindrucksvolle metaphysische Vertiefung beschrieben hat²⁴. Jedes der drei Bestimmungsglieder menschlicher Personalität gründet in dem darauffolgenden, und dies dergestalt, daß das tieferliegende „Substrat“ seinerseits durch die vorangehende Bestimmung spezifiziert wird. Ursprünglich ist sich die menschliche Person in der Fähigkeit zur freien sittlichen Selbstbestimmung gegeben. Ihre fortschreitende Selbstinbesitznahme auf dem Weg des Handelns gründet in einem ontologischen Sachverhalt, den der Subsistenzgedanke über den Gesichtspunkt der Praxis hinaus zum Ausdruck bringt: Personsein setzt

completi et totius.“ (wortgleich: I 29, 3 ad 2). ScG IV 38 (3763): „... cum hypostasis sit completissimum in genere substantiae.“ III 2,2 ad 2 (?): „... individuum rationalis naturae quae est completissima et ubi stat tota intentio naturae, habet quod significat completissimum ultima completionem, post quam non est alia.“

²² Vgl. die Kritiken von *M. Scheeler*, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern 1980⁶, 371, 475 und *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübingen 1976¹³, 47–50.

²³ Versuche, den thomanischen Personbegriff in diesem Sinn für das gegenwärtige Denken zu aktualisieren, liegen bei *J. Maritain*, *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), in: *Euvres complètes VII*, Fribourg-Paris 1988, 619–691, bes. 620–624 und *W. Kasper*, *Jesus der Christus*, Mainz 1975⁴, 290–292 und insbesondere *M. Müller*, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentaler Erfahrung*, Freiburg-München 1971, 83–123, vor.

²⁴ *M. D. Philippe*, *Person und Interpersonalität*, in: N. A. Luyten (Hrsg.), *Das Menschenverständnis nach Thomas von Aquin*, Freiburg 1976, 83–111, bes. 92.

als individuelles Selbstsein zugleich den Existenzmodus eines „per se existens“, ein letztes Selbstgegebensein voraus, das auf kein „dahinter“ Liegendes mehr zurückführbar ist²⁵. Als das konkrete Selbstsein einer auf den unendlichen Horizont des Seins hin geöffneten „vernünftigen Natur“ schließlich erscheint die Person in letzter Analyse als die je einmalige Weise, in der das Ganze des Seins zur unwiederholbaren Erscheinung kommt. Die drei Bestimmungsglieder – Individualität, Substanz/ Subsistenz und Vernunftnatur – sind so in einem Fließgleichgewicht ausbalanciert, das notwendig in die Richtung eines aktualistischen oder essentialistischen Mißverständnisses umkippen muß, wenn die Gewichte zur entsprechenden Seite hin verschoben werden. Wie der moderne Vorwurf der Verdinglichung, aber auch die innerhalb der Thomistenschule schon bald einsetzende Verhärtung zu einem essentialistischen Personenverständnis²⁶ belegen, ist das Denken des Thomas vor der Gefahr solcher Fehldeutungen nur unzureichend geschützt.

1.3. Die theologische Interpretation des Personseins

Es besteht in der Forschung weithin Einigkeit darüber, daß Thomas seinen Personbegriff ursprünglich auf philosophischem Weg erarbeitet, um ihn dann auf seine Verwendbarkeit in theologischen Denkkonzeptionen, vor allem in der Christologie und Trinitätslehre, zu untersuchen²⁷. Eine solche kritische Überprüfung ergibt sehr schnell, daß gewisse Begleitvorstellungen, die der Personbegriff auf philosophischer Ebene hervorruft, auf die göttlichen Personen der Trinität oder auf den Sonderfall der hypostatischen Union nicht anwendbar sind. So kommt etwa der menschlichen Natur Christi keine eigene Personalität zu, da sie, was ihre besondere Würde begründet, unmittelbar an dem Personsein des Logos teilhat²⁸. Desgleichen kann die Individualität der trinitarischen Personen nicht, wie es das Individuationsprinzip gemäß dem Form-Materie-Schema fordern würde, auf ihrer materiellen Verschiedenheit aufbauen. Ihre Verschiedenheit untereinander gründet allein in der letzten incommunicabilitas ihres Soseins, weshalb Thomas, um das innergöttliche Personsein zu verstehen, ergänzend zur Definition des Boethius den Personbegriff des Richard von St. Viktor und sein Deutungselement der „incommunicabilis existentia“ zu Hilfe nehmen muß²⁹.

²⁵ Vgl. De pot. 9, 3 (Anm. 12).

²⁶ Als ein gelungener Versuch, das bei Thomas vorhandene Gleichgewicht zu wahren, darf dagegen der in unseren Tagen von U. Degl'Innocenti, *Il problema della persona nel pensiero di s. Tommaso*, Rom 1967 erneuerte Lösung des Capreolus gelten, der in dem konkreten Seinsakt den formalen Konstitutionsgrund der Person und in der vernünftigen „Natur“ ihr materiales Seinsprinzip sieht.

²⁷ Vgl. etwa O. Schweizer, *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin*, Freiburg 1957, 63 und J. Endres, a. a. O., 118; A. Malet, a. a. O., 90.

²⁸ III 2, 2 ad 2.

²⁹ I 29, 3 ad 4.

Solche und ähnliche Überlegungen, auf die sich der erwähnte Konsens der Thomasinterpretation stützt, legen den Verdacht nahe, es gelinge Thomas nur mit Mühe, und indem er nachträglich Retuschen anbringt, seinen philosophischen Personbegriff in einen theologischen Kontext einzuführen. Soweit diese Schwierigkeiten das christologische und trinitarische Personverständnis betreffen, können sie hier außer Betracht bleiben. In bezug auf das Personsein des Menschen aber verstellen sie nur allzuleicht den Blick dafür, daß der Personbegriff des Thomas schon dort, wo er sein philosophisches Begriffsinstrumentarium erarbeitet, also längst bevor er mit seiner Hilfe das Geheimnis Christi oder die Relationen der göttlichen Dreifaltigkeit zu verstehen sucht, in einem theologischen Sachzusammenhang steht. Den Einzelerörterungen der *Summa theologiae* ist dieser schon durch ihre innere Architektonik vorgezeichnet: die Herkunft der Geschöpfe aus Gott bestimmt den Ausgangspunkt und ihre Rückkehr zu ihm das Ziel des Denkens, so daß jeder einzelne Reflexionsschritt innerhalb des theologischen Gesamtrahmens geortet bleibt, auch wenn er zunächst nur das Wesen des Menschen „an sich“ im Blick zu haben scheint.

Es ist für Thomas die selbstverständliche, immer mitgegebene Voraussetzung seines Denkens, daß die einzigartige Würde des Menschen nicht in ihm selbst, auch nicht in so etwas wie dem unzerstörbaren Kern seines Personseins, sondern in einer ihn tragenden Relation, dem Angerufensein von Seiten Gottes gründet. Das widerspricht dem Sachverhalt der ontologischen Selbstgegebenheit des Personseins in keiner Weise, denn die tragende Relation zu Gott und der subsistente Bezug zu sich selbst liegen auf zwei verschiedenen Ebenen. Wo der allmächtige Gott zu einem Geschöpf hin Beziehung stiftet, wo er den Menschen in der freien Initiative seiner schöpferischen Liebe anruft, da ist dieser zugleich zu sich selbst gerufen und in die Eigenständigkeit seines Personseins freigesetzt, die der philosophische Substanzbegriff festhält. Es ist deshalb nicht primär oder gar ausschließlich vom Selbstbezug des Menschen her gedacht, wenn Thomas Personsein als die Selbstbestimmung und konkrete Selbstgegebenheit des auf den unendlichen Horizont des Seins geöffneten Geistes versteht. Dieser anthropologische Blickwinkel ist von einer umgreifenden Außenperspektive her unterfaßt, die den Menschen auch in den höchsten Wesensäußerungen seines personalen Daseins in einer doppelten Relation zu Gott sieht und sowohl seine radikale Abkünftigkeit von Gott als auch seine Bestimmung zur Rückkehr in die selige Gemeinschaft mit ihm im Blick behält.

Dieser den philosophischen Einzelerörterungen des Personbegriffs vorausliegende theologische Verweiszusammenhang wird in der Analyse der Gottebenbildlichkeit des Menschen explizit zum Thema, das der thomanischen Anthropologie und Ethik ihr theologisches Fundament bereitstellt. In der biblischen Aussage, daß der Mensch auf das Bild Gottes hin

geschaffen ist (vgl. Gen 1, 24), sieht Thomas die theologische Definition des Menschseins, durch die der philosophische Personbegriff seine konkrete, in der Gestalt Jesu Christi aufscheinende Bestimmung erfährt. Sie nimmt das Personsein des Menschen von seinem einmaligen Höchstfall, der Person des menschengewordenen Gottessohnes her in den Blick und erfährt seine Bestimmung aus dieser christologischen Grundperspektive.

Thomas erreicht dieses Ausgangsdatum seiner Anthropologie, indem er den biblischen Sprachgebrauch auf seinen theologischen Bedeutungsgehalt hin untersucht: „Bild Gottes“ ohne weitere Hinzufügung nennt die Schrift allein den „Erstgeborenen der ganzen Schöpfung“ (Kol 1, 15), vom Menschen heißt es dagegen, daß er „nach dem Bild Gottes“ oder „auf das Bild Gottes hin“ (vgl. Gen 1, 14) geschaffen ist³⁰. Entsprechend dem theologischen Axiom, wonach die in einem Höheren gründende Würde eines Seienden größer als die ihm von sich aus zukommende ist³¹, sieht Thomas in der Bestimmung des „ad imaginem Dei“ die höchste Auszeichnung des Menschen. Das Axiom verbürgt ihm die Kontinuität von der Christologie zur Anthropologie und benennt in theologischer Perspektive den letzten Grund menschlicher Würde. Weil der Mensch als geistige Kreatur unmittelbar auf Gott hin ausgerichtet und dazu bestimmt ist, ihn in Erkenntnis und Liebe zu erreichen, kommt ihm der Vorrang unter allen Geschöpfen zu³².

Von entscheidender Bedeutung ist dabei, daß die thomanische Analyse der Gottebenbildlichkeit unter der gleichen Rücksicht des menschlichen Handelns einsetzt, die auch das philosophische Personverständnis prägt: Ebenbild des dreifaltigen Gottes ist der Mensch principaliter in seinen Akten, indem er in seinem Tun und Handeln auf Gott Bezug nimmt und

³⁰ I 93 1 ad 2: „... quod *Primogenitus omnis creaturae* est imago Dei perfecta, perfecte implens illud cuius imago est: et ideo dicitur *Imago*: et numquam *ad imaginem*. Homo vero et propter similitudinem dicitur imago; et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem*.“

³¹ III 2, 2 ad 2: „Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se.“ Unmittelbar begründet das Axiom in diesem Artikel die Besonderheit der menschlichen Natur Christi, die an der Person des Logos teilhat; insofern in diesem Sonderfall aber zugleich der Höchstfall der Ausrichtung des menschlichen Geistes auf die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott gegeben ist, stellt der angeführte theologische Grundsatz den umgreifenden Zusammenhang von Christologie und Anthropologie her. Daß die menschliche Natur Christi in der Person des Logos gründet, führt deshalb nicht notwendig zu der Konsequenz, „in die Definition des Menschen (im Sinne einer Definition menschlicher Natur) nicht unmittelbar den Gesichtspunkt des Personseins einzubeziehen“ (Ebeling, Lutherstudien II. Disputatio de homine 1. Teil, Tübingen 1977, 131). Als Folgerung für die Anthropologie ergibt sich aus dem christologischen Problemhorizont vielmehr das Postulat, die Offenheit des Menschseins für die Begegnung mit dem dreifaltigen Gott zu denken.

³² 1 Sent. d. 16 a. 2: „... ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio ... scilicet in contemplatione intellectiva; et ideo sola intellectualis creatura rationabiliter ad imaginem Dei dicitur esse.“

I 93, 2: „... solae intellectuales creaturae, proprie loquendo sunt ad imaginem Dei.“

I 93, 8: „Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum.“ Vgl. III 4 1 ad 2 (Anm. 18).

so das innergöttliche Erkennen und Lieben nach „bildet“³³. Diese überraschende Antwort auf die zunächst merkwürdig erscheinende Frage: „Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus?“ aber besagt: Die Gottebenbildlichkeit ist nichts weniger als ein statisches Sein oder ein ruhender, gleichbleibender Wesensvorzug des Menschen. Seine besondere Würde gründet nicht in den Vermögen von Vernunft und Freiheit als solchen, sondern darin, daß er deren Akte auf Gott ausrichtet und so im Mitvollzug der Liebe des dreifaltigen Gottes immer mehr ihm ähnlich wird. Es macht die spezifisch menschliche Weise des Bild-Seins aus, daß sie sich im Handeln zeigt. Eine Gleichartigkeit im Sein ist wegen des unendlichen Abstandes der Geschöpfe zu Gott ausgeschlossen; sie ist allein in Christus, dem vollkommenen „Bild“ gegeben³⁴. Die bleibende Differenz des menschlichen Bild-Seins gegenüber seinem Ur-Bild hält fest, daß der Mensch nur in der Weise eines andauernden Geschehens „Bild“ ist. Die *imago* und *similitudo* beschreibt nicht eine gleichbleibende Qualität im Menschen, sondern einen dynamischen Prozeß, den Weg, auf dem er mehr und mehr zum „Bild“ dessen wird, in dem er von Gott vorausgedacht ist.

Der Prozeß des Bild-Seins kennt im Menschen so etwas wie seine Grenze nach unten und sein letztes Ziel nach vorne hin. In der Sünde ist das Bild Gottes so sehr verdunkelt, daß es dem Menschen nur noch als ferne Erinnerung an seine ursprüngliche Bestimmung gegeben ist³⁵. Unter dem Anruf der Gnade tritt das verschüttete Bild im gerechtfertigten Menschen wieder hervor; er ist das „Bild Gottes“ inmitten der Schöpfung, weil er den dreifaltigen Gott erkennen und lieben darf und weil er darin, daß er seine Liebe als Geschenk der Gnade empfängt, dem sich schenkenden Gott mehr und mehr „gleichförmig“ wird³⁶. Das aber bedeutet nichts Geringeres als dies: Nur der Gottes Gnade gehorsame Mensch wird ganz zu seinem „Bild“; das letzte Geheimnis menschlichen Personseins liegt in der liebenden Hingabe an den dreifaltigen Gott. Die höchste Vollendung des Menschen ist, daß er Gott suchen und ihn finden kann und daß er dies im bewußten Gebrauch seiner Freiheit und Vernunft tun darf³⁷. Es macht die innere Dynamik seines Wesens aus, daß er auf das Bild Gottes hin geschaffen ist, das er im Stand seines gegenwärtig-

³³ I 93,7: „Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus . . . secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.“ Vgl. I 93,4: „... cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maxime ad imaginem Dei, secundum quod intellectualis natura Deum maxime imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc, quod Deus seipsum intelligit et amat.“

³⁴ I 93, 1 et ad 2.

³⁵ I 93,8 ad 3.

³⁶ I 93,4. Vgl. zur inneren Dynamik des menschlichen Bildseins, das sich nur unter dem Anruf der Gnade zu seiner Vollkommenheit entwickelt, *Pinckaers*, a. a. O. 101–102.

³⁷ Vgl. *De ver.* 22,2.

gen Lebens doch nur unvollkommen zum Vorschein bringt. Das hell ausgeleuchtete Ebenbild Gottes ist in Jesus Christus zur einmaligen geschichtlichen Erscheinung gekommen, als das lebendige Erinnerungszeichen gleichsam, in dem der Mensch seine Würde ganz und unverkürzt erschaut³⁸. Es stellt ihm die Vollendung seines Menschseins vor Augen und liegt ihm bleibend voraus. So ist der Mensch gerade in dem, was seine höchste Auszeichnung und seinen Vorrang unter den Geschöpfen ausmacht, unterwegs zu sich selbst.

2. Martin Luther

Es ist ein auffälliges Merkmal der scholastischen Summen der Theologie, daß es in ihnen keinen Traktat „De homine“ gibt, in dem die anthropologische Thematik geschlossen zur Darstellung kommt. Die verschiedenen Erörterungen zum Verständnis des Menschseins sind vielmehr in die Problemhorizonte anderer Lehrstücke miteinbezogen. Bei Thomas begegnen die Grundaussagen über den Menschen zunächst als in der Schöpfungslehre (Bild-Gottes-Sein; Leib-Seele-Einheit), in der Angelogie (Geist, Freiheit, Vernunft), im Zusammenhang von Trinitätslehre und Christologie (Personsein und besondere Würde der geistigen Kreatur) mitgesagt, bevor der Mensch schließlich unter dem entgegengesetzten Vorzeichen von Gnade und Sünde im Aufriß der theologischen Ethik selbst zum Thema wird. Der Mensch gerät zuerst von den Außenbezügen zur Welt und zu Gott in den Blick, in denen er unter fremder Rücksicht mitbedacht wird. Erst dann erscheint er unter dem Gesichtspunkt seines eigenverantwortlichen Handelns als erstgegebenes Datum der theologischen Analyse, die primär ihm selbst, seinem spezifisch menschlichen Sein und Handeln gilt – ein Bauplan des Denkens übrigens, der allein schon die Rede von der angeblich geschlossenen, allenfalls nachträglich modifizierten Anthropologie des Aquinaten fragwürdig macht.

Im Gegensatz dazu hat uns Martin Luther mit den 40 Thesen seiner im Jahr 1536 gehaltenen „Disputatio de homine“ einen dichten, äußerst gehaltvollen und konzentrierten Text hinterlassen, in dem die neuzeitliche Wende zum Menschen voll zum Durchbruch gelangt. Dies geschieht freilich in einer paradoxen Sinnumkehrung, der die Stellung des Menschen im Zentrum des Denkens nur im Zug einer radikalen theologischen Brechung bewußt wird: der Mensch steht im Mittelpunkt einer „Anthro-

³⁸ ScG IV 54 (3924): „Hanc igitur hominis dignitatem quod scilicet immediata Dei visione beatificandus sit, conventissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit.“ In der STh (III 1, 2) entfaltet Thomas die theologische Konvenienz der Menschwerdung Christi auch unter dem Gesichtspunkt der „promotio hominis in bono“, die vor allem durch das Beispiel seines vollkommenen Handelns und die Stärkung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe gegeben ist. Die Konvenienz hinsichtlich der durch die Inkarnation bewirkten Abkehr des Menschen vom Bösen ergibt sich daraus, „quia per hoc instruimur quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando.“

pologie der Daseinsmächte“ (G. Ebeling), von deren Schnittlinien her er allein verstehbar ist. In seinem profunden, ebenso scharfsinnigen wie gelehrten und obendrein theologisch äußerst anregenden Kommentar zeigt G. Ebeling auf, wie wenig Luthers Verständnis vom Menschen durch die gängige Gegenüberstellung von philosophischer und theologischer Anthropologie getroffen wird – so sehr diese den kurzen Disputationstext beherrscht und als erstes in die Augen springt³⁹. Er analysiert Luthers Thesen – in dieser akribischen Sorgfalt ein Novum innerhalb protestantischer Forschungsansätze – auf dem Hintergrund der scholastischen Anthropologie, insbesondere ihres Verständnisses der aristotelischen Definition des Menschen als *animal rationale*, und versucht, ihre Sinnspitze in scharfem Kontrast dazu herauszustellen. Luther erscheint dabei wie der letzte Vollstrecker einer langen philosophischen Tradition, der die mittelalterlichen Linien des Denkens gegen ihre eigenen Intentionen zur Geltung bringt und gleichzeitig, wie in einem großen Befreiungsschlag, die neue, biblische Schicht des Menschseins inauguriert. O. H. Pesch hat in einer ausführlichen, aus souveräner Kenntnis sowohl der thomanischen wie der lutherischen Theologie schöpfenden Replik der Tendenz zur überscharfen Gegenüberstellung und „epochalen“ Abgrenzung widersprochen, die Ebelings Deutung bestimmt⁴⁰. Sein Vergleich der thomanischen Anthropologie mit Luthers Verständnis vom Menschen soll hier ein wenig weitergeführt werden, wobei insbesondere die von Ebeling überzeugend nachgewiesene paradoxe Situierung Luthers in der mittelalterlichen und spätmittelalterlich-nominalistischen Philosophie leitend sein wird.

2.1. *Die philosophische Interpretation des Menschseins*

Martin Luther stellt in seiner Disputation, wie schon ihr sorgfältiger Aufbau dokumentiert, zwei Sichtweisen des Menschen kontrapunktisch gegenüber: die Strittigkeit des Menschen soll im Streit zweier Definitionen des Menschseins, der philosophischen mit der theologischen, entschieden werden. Dabei kann es sich nicht um den offenen Austrag zweier Standpunkte vor einem neutralen Forum, etwas dem Gerichtshof der unparteiischen Vernunft handeln. Der unvermeidbare Streit kann nur so entschieden werden, daß eine Seite die andere vor ihr eigenes Gericht zitiert und sie dort der Unzulänglichkeit überführt. Sehr schnell stellt sich dabei heraus, daß die formale Gegenüberstellung der beiden Definitionen ein eindeutiges Gefälle zugunsten des theologischen Standpunk-

³⁹ Ebeling, *Lutherstudien II, Disputatio de homine*, 1. Teil, Tübingen 1977; *ders.*, *Lutherstudien II, Disputatio de homine*, 2. Teil, Tübingen 1982. Die Thesen Luthers werden im Text nach der Übersetzung zitiert, die Ebeling in seinem ersten Band gibt.

⁴⁰ O. H. Pesch, *Luthers Verständnis vom Menschen. Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling über seinen Kommentar zu Luthers „Disputatio de homine“*, in: Martin Luther. „Reformator und Vater im Glauben“, (hrsg. von P. Manns), Stuttgart 1985, 238–261, bes. 244.

tes verdeckt. Die Kontrapunktik des Aufbaus ist nur die äußere Form einer strengen Hypotaktik im Denken; es sind zwei ungleiche Brüder, die da miteinander im Streit um den Menschen liegen. Die menschliche Weisheit der Philosophie wird von einem höheren Standpunkt aus in die Schranken gewiesen; der Vergleich mit der „Fülle der göttlichen Weisheit“ (These 20), von der aus der Theologe urteilt, bringt ihre Dürftigkeit ans Licht.

Schon der Auftakt der Disputation macht die Rollenverteilung im Streit um den Menschen deutlich: „Das Zitat, mit dem Luther seine Thesen *De homine* beginnt“ – gemeint ist der Hinweis auf die aristotelische Definition des Menschen als *animal rationale* – „wird zu einer förmlichen Zitation: Die philosophische Definition des Menschen wird gewissermaßen vor Gericht geladen.“⁴¹ Am Ausgang ihres Prozesses ändert es nichts, daß die menschliche Erfahrung und selbst die Schrift als Entlastungszeugen angerufen werden. Ihr Plädoyer vermag Beachtliches anzuführen; in der Tat ist die Vernunft nicht weniger als „*omnium rerum res et caput*“, sie ist „die Hauptsache von allem (...), das Beste im Vergleich mit den übrigen Dingen dieses Lebens, und (geradezu) etwas Göttliches“ (These 4). Die Lebensbewältigung durch Kunst und Wissenschaft benennt zu Recht die *differentia essentialis*, die den Menschen von den Tieren unterscheidet (These 6). Die Schrift stimmt in dieses Lob ausdrücklich ein (These 7), und auch „nach Adams Fall hat Gott der Vernunft diese Hoheit nicht genommen, sondern vielmehr bestätigt“ (These 9). Aber schon in diese Verteidigungsrede mischt sich ein „bedrohlicher Unterton“⁴². Die philosophische Definition erfaßt nur den sterblichen, todgeweihten, irdischen Menschen (These 3); der Geltungsbereich der Vernunft ist in prekärer Weise, die Thesen 5 und 8 rufen es gleich doppelt in Erinnerung, auf „dieses Leben“ beschränkt. Zudem erreicht sie den Menschen nicht in seinem Sein und wirklichen Leben, sondern nur in dem, was für Luther das am wenigsten Verlässliche am Menschen ist: in seinem Tun und Handeln, in seiner „Tüchtigkeit“ und technischen Kunstfertigkeit. Wiederum in der Gerichtsmetapher gesagt: Der Mensch kommt durch den Hinweis auf die Vernunft gar nicht in der Ganzheit seines Menschseins in Betracht; er erscheint nur als „Täter“, der die selbstbestellte Welt kaum im Griff hat und dem das eigene Leben ständig entgleitet⁴³. Die Vernunft weiß nämlich von sich aus weder um ihre Größe noch um ihren Auftrag. Nur im nachhinein, im Rückschluß aus ihren Wirkungen, von ihrer mühsam erbrachten Ordnungsleistung in den Angelegenheiten dieses vergänglichen Lebens her betrachtet, kommt

⁴¹ Ebeling, *Disputatio de homine* II, 1.

⁴² A. a. O., 202; vgl. auch 263: „Hinter dem ungewöhnlich volltönenden Panegyrikus auf die *ratio* lauert ein vernichtendes Urteil über sie, das deren Lobpreis unglaublich zu machen droht.“

⁴³ A. a. O., 202.

ihr die eigene „Würde“ zu Gesicht – und selbst dies nur in solch gebrochener Weise, daß von einer sicheren Selbsterkenntnis der Vernunft keinsfalls die Rede sein kann (These 10)⁴⁴.

Das ganze Ausmaß, in dem der Mensch in bezug auf sich selbst von der Philosophie in Unkenntnis gelassen wird, deckt Luther in den Thesen 12–15 auf, indem er die Situation des Menschen mit Hilfe des scholastischen Vier-Ursachen-Schemas bedenkt. Die Philosophie vermag dem Menschen weder seine Herkunft (*causa efficiens*) noch sein Ziel (*causa finalis*) zu zeigen; sie erklärt nicht seine leibliche Existenzform (*causa materialis*) noch auch sein geistig-seelisches Dasein (*causa formalis*). Schließlich überläßt sie ihn in seinem Verhalten zu sich selbst der äußersten Hilflosigkeit: nicht einmal die eigenen Gedanken vermag er zu kontrollieren, geschweige denn seinen wankelmütigen Willen zu beherrschen (These 18). Diese Ohnmachtserfahrung gegenüber sich selbst enthüllt am schärfsten das erbärmliche Los des Menschen, zu dessen Bewältigung die philosophische Definition des Menschseins im Grunde nichts beiträgt. Nur in ihrem Versagen entspricht sie der *conditio humana*: sie ist genauso „dürftig“ und „schlüpfrig“ wie dieses Leben, so daß die Schlußfolgerung von These 11, wonach „wir über den Menschen nahezu nichts wissen“, sowohl die philosophische Beschreibung des Menschen als auch sein angebliches Wissen um sich selbst zunichte macht.

Liest man diese äußerst kritische Bewertung der philosophischen Definition des Menschseins durch Luther im Gegenzug zu ihrer positiven, chancenbewußten Aufnahme bei Thomas, so fällt wiederum auf, wie wenig aussagekräftig die gängigen Deutungskategorien sind, um die radikale Gewichtsverschiebung zu erfassen, die sich zwischen beiden ereignet. Die Gegenüberstellung von substanzorientierter und relationaler Ontologie trifft so weder die beiden Positionen in sich, noch hilft sie, den genauen Vergleichspunkt zu verstehen, an dem der Gegensatz aufbricht. Vor allem verdeckt sie eine Parallele zwischen Thomas und Luther, die noch vor ihrem Auseinandertreten eine gemeinsame Blickrichtung vorgibt: beide betrachten den Menschen nicht unter der Rücksicht seiner abstrakten Wesensnatur – was immer man darunter verstehen mag –, sondern unter dem vorrangigen Gesichtspunkt seines Handelns in dieser vergänglichen Welt⁴⁵. Beides freilich, die Rücksicht der Praxis wie der Hinweis auf die Gebrochenheit dieses Lebens werden aus unterschiedlicher theologischer Perspektive gedeutet. Versteht Thomas das

⁴⁴ Ebeling, a. a. O., 315–320, interpretiert diese These so, daß der Vernunft ein gewisses nachträgliches Erfassen ihrer Würde zukommt, das jedoch weit hinter der *maiestas* zurückbleibt, die sie aufgrund des göttlichen Einsetzungswortes besitzt und deshalb den Namen „Erkenntnis“ nicht verdient.

⁴⁵ Die Perspektive einer von der wirklichen Situation des Menschen „abstrahierten formalen anthropologischen Struktur“ (a. a. O., 265), der Ebeling Luthers Sicht auf den Menschen gegenüberstellt, ist nicht die Perspektive des Thomas; eine solche Kontrastierung verdeckt die vorhandenen Übereinstimmungen im Frageansatz.

„dominium sui actus“ als eine Auszeichnung des Menschen, die ihn zur Inbesitznahme seiner selbst auf dem Weg von Freiheit und Vernunft auffordert, so sieht ihn Luther gerade in bezug auf den Willen und das Denkvermögen „dem Zufall und der Nichtigkeit unterworfen“ (These 18). Der Mensch ist im Verhältnis zu sich selbst nicht Herr, sondern Knecht; er entgleitet sich eben in dem Versuch der praktischen Selbsteignung, durch den er seiner selbst mächtig werden will.

Gerade dort erfährt der Mensch in den Augen Martin Luthers seine radikalste Ohnmacht, wo Thomas seine Vorrangstellung gegenüber den anderen Geschöpfen und seine Dialogfähigkeit mit Gott verankert sieht. Der Gesichtspunkt der Praxis gerät nicht mehr, wie bei Thomas, als Alternative zu einer essentialistischen Anthropologie in den Blick; er dient dazu, den Menschen in einem vorgeblichen „Haben“ zu behaften und ihn als „Täter“ zu überführen⁴⁶. Aus der *von Gott beanspruchten* Freiheit und Vernunft des Geschöpfes wird ein *autonomer Anspruch des Menschen* – ein Anspruch, der sich notwendig gegen ihn kehrt und ihn nach Ebelings suggestivem Wort als „Machthaber“ denunziert.

Weil die philosophische Definition den Menschen nur von seinem vergeblichen Handeln her vor die Augen bekommt, bleibt ihr jeder Ausblick über die Grenzen dieses todgeweihten Leibes verstellt. Gegenüber Thomas bedeutet dies – noch ganz auf der Linie einer philosophischen Beschreibung des Menschseins –, eine Radikalisierung der prekären Situation des Menschen, die paradoxerweise zugleich einen anthropologischen „Spannungsverlust“ mit sich führt: der Mensch wird von seinem exponierten Standort „auf der Grenze“ zwischen der vergänglichen und der unvergänglichen Welt vertrieben⁴⁷ und „hinter die Grenze“ auf sein sterbliches Dasein zurückgeworfen. Für Thomas besteht die Spannweite des menschlichen Daseins darin, daß es von sich aus der Enge des vergänglichen Lebens nicht entkommen kann und doch in den offenen Horizont der Ewigkeit gestellt ist⁴⁸. Für Luther dagegen ist auch der hoffnungsvolle Ausblick auf die Unzerstörbarkeit und ewige Geltung von Freiheit, Liebe und Vernunft keine Möglichkeit des Menschen und kein Thema der Philosophie mehr.

⁴⁶ Bezeichnenderweise kommt in dem Satz von Ebeling: „Weil als animal rationale wird der Mensch nun wesentlich als Täter verstanden. Streng genommen, kommt er nicht in Hinsicht auf das, was er *ist* in Betracht, sondern in Hinsicht auf das, was er *hat* und *vermag*: Man könnte auch sagen: Das Sein des Menschen wird von seinem Haben her verstanden“ (a. a. O., 202) die Gegenüberstellung von „Sein“ und „Handeln“ nur in der verzerrten Form des Gegensatzes zum „Haben“ in den Blick.

⁴⁷ Vgl. dazu ScG II, 67.81 und den Liber in causis 2.

⁴⁸ Liber in causis 2: „in horizonte aeternitatis et temporis.“

2.2. Die theologische Interpretation des Menschseins

Im zweiten Teil seiner Thesenreihe, in dem er vom Standpunkt der Theologie auf den „ganzen und vollkommenen Menschen“ (These 20) schaut, kommt Luther nochmals auf die Nutzlosigkeit aller philosophischen Aussagen über den Menschen zurück. Es zeigt sich nun, daß die Unkenntnis der Philosophie weder der resignierten Selbstbeschränkung einer müde gewordenen Vernunft noch der grundsätzlichen Haltung eines philosophischen Skeptizismus entspringt. Die Einsicht in das Nicht-Wissen aller menschlichen Weisheit ergibt sich vielmehr erst von der Sache der Theologie her⁴⁹. Deren Standpunkt, ihr Wissen um die „Fülle der Weisheit“ (These 20) tritt als richterliche Gegeninstanz auf den Plan, die den Anspruch der Vernunft zunichte macht. Diese „aller schönste und allerherrlichste Sache“, wie Luther die ratio ironisch rühmt, ist seit dem Sündenfall der Macht des Teufels unterworfen (These 24). Wie sehr sich ein Mensch im Gebrauch seiner Vernunft auch hervortun und sich aufgrund seiner Weisheit und Gerechtigkeit soziale Anerkennung erwerben mag, er bleibt der Sünde und des Todes Knecht – „weil unterdrückt unter den Teufel“ (These 25). Wer sich darum auf die natürlichen Kräfte des Menschen beruft und seiner Vernunft, seiner sittlichen Urteilsfähigkeit und seinem guten Willen verlässliche Daseinsorientierung zwischen Gut und Böse, Leben und Tod zutraut, der verfängt sich nicht nur in einer bösen Selbsttäuschung; er vergreift sich gottlos an den Vorrechten der Theologie. Wer den menschlichen Versuchen der Lebensbewältigung in all ihrer faktischen Wirkungslosigkeit doch die gute Absicht nicht abspricht und eine Art Ehrenerklärung dafür abgibt, daß „die Vernunft ihr Sehnen auf das Beste richtet“, der betreibt das, was Luther „philosophari contra theologiam“ nennt. Er philosophiert wider die Theologie und setzt sich dadurch selbst in *Unkenntnis* in bezug auf die Wahrheit über den Menschen und ins *Unrecht* in bezug auf den Anspruch der Theologie (Thesen 26–30). These 31 faßt dies zusammen, indem sie das Schlußurteil über die philosophische Definition des Menschen und ihre Anhänger verkündet: „Alle, die solches behaupten, verstehen nicht, was der Mensch ist, noch wissen sie, wovon sie reden.“

Im Gegensatz zu den Vorbehalten gegenüber der philosophischen Definition des Menschen fällt bei der theologischen Definition sofort ihr schrankenloser Horizont auf. Sie urteilt souverän von ihrem göttlichen Standpunkt aus und hat den Menschen in allen heilsgeschichtlichen Dimensionen, in bezug auf die Schöpfung, auf seinen Fall und auf seine Erlösung, vor Augen. Martin Luther führt diese umfassende theologische Definition in zwei Schritten ein. Zunächst gibt er in der Bestimmung des Menschen als Geschöpf Gottes – nach seinem Bild geschaffen, durch den

⁴⁹ Vgl. *Ebeling*, a. a. O., 330.

Fall aber Sünde, Tod und Teufel unterworfen – die Blickrichtung an: der Mensch wird radikal vor seinem Außenbezug, seinen „Externrelationen“ (G. Ebeling) her gedacht. Der Schöpfungsgedanke gibt dem Menschsein ein radikal anderes Vorzeichen. Der Mensch ist sich nicht mehr in der Weise des Selbstbesitzes gegeben, sondern er erfährt vor dem Hintergrund der eigenen Nichtigkeit sein Dasein als in allem verdankt und total von Gott abkünftig. Er gehört Gott – oder dem Teufel; er ist auf seinen Schöpfer bezogen – oder der Sünde verfallen; er wird von Christus befreit – oder von den Mächten versklavt; er lebt auf die Ewigkeit zu – oder ist dem Tod ausgeliefert. Immer ist es ein konkretes Herrschaftsverhältnis, eine *coram*-Beziehung zu der ihn besitzenden Macht, die den Menschen in seinem faktischen Dasein als Sünder oder Gerechtfertigter, als dem Tod Unterworfenener oder zum Leben Befreiter bestimmt (Thesen 21–23).

Auf den letzten Punkt bringt Luther die theologische Definition des Menschen freilich erst in einem zweiten Schritt durch den Rekurs auf die paulinische Rechtfertigungslehre. Die zentrale Aussage von Röm 3, 28, daß „der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde“ (These 32) ist ihm zugleich eine präzise anthropologische Kurzformel, deren ontologische Implikationen er in paradoxer Umkehr der klassischen anthropologischen Schlüsselbegriffe zur Geltung bringen will. Luther versteht die Rechtfertigungsbotschaft als eine Definition des Menschseins im strikten Sinn; was der Mensch *ist*, das kann in einer konkreten und zugleich umfassenden, Sünde und Gnade einbeziehenden Perspektive allein vom Rechtfertigungsgeschehen her verstanden werden. Das Handeln Gottes gehört nicht nur als ein Definitionsglied unter anderen in die Definition des Menschseins hinein; die Rechtfertigung des Sünders ist in exklusiver, jede weitere Determination ausschließender Weise die vollständige Definition des Menschseins. Das *Sein des Menschen* ist nur als das *Handeln Gottes* an ihm bestimmbar⁵⁰; ohne das dauernd aktuelle Geschehen von seiten Gottes, durch das der Sünder „tagtäglich zunehmend gerechtfertigt“ (These 39) wird, gelangt der Mensch überhaupt nicht zu seinem Sein. Er *ist* nicht, sondern fällt in die Nichtigkeit der Sünde und des Todes zurück.

In den folgenden Thesen 36–38 greift Luther bewußt auf die aristotelische Anthropologie zurück, um die paradoxe Seinsweise des Menschen mit Hilfe des Materie-Form-Schemas auszulegen. Der irdische Mensch ist „Gottes bloßer Stoff zu dem Leben seiner künftigen Gestalt“ (These 35); er ist nichts als reine Materie in der Hand Gottes, der dieser durch sein schöpferisches Handeln immer neu die Form einprägt. Dahinter verbirgt sich nochmals Luthers scharfer Protest gegen das aristotelisch-mittelalterliche Verständnis des Menschseins – ein Protest, der sich

⁵⁰ Vgl. *ders.*, I, 45.

nun in den ontologischen Kategorien artikuliert, die eben diese philosophische Auslegungstradition zur Verfügung stellt. Der Mensch dieses Lebens ist nicht das aus Materie und Form zusammengesetzte Wesen, das aufgrund der unlösbaren Einheit seines Leibes mit seiner Seele in einer festen, verlässlichen anthropologischen Struktur existiert. Er ist vielmehr *nur* Materie, nichts als der reine Stoff für die Gestalt seiner künftigen Herrlichkeit, die „forma futura“, die im eschatologischen Rechtfertigungsgeschehen punktuell aufblitzt, ohne jedoch zu einer kontinuierlich anwachsenden Bestimmung oder gar einem unverlierbaren Besitz des Menschseins zu werden. Der irdische Mensch ist nichts als das bloße Material, aus dem Gott seine künftige Gestalt formt; er *ist* nur auf dem Weg des ständigen Neuwerdens in der Rechtfertigung, die dem Sünder solange widerfährt, „bis ... das Ebenbild Gottes wiederhergestellt und vollendet sein wird“ (These 38)⁵¹.

Die Umformung der tragenden metaphysischen Kategorien, in der umrißhaft bereits so etwas wie eine „neuartige Person-Ontologie“ (W. Joest) hervortritt, läßt sich auch an dem zentralen Begriff der mittelalterlichen Persondefinition, dem aristotelischen Substanzgedanken beobachten. An die Stelle der konzentrischen Beschreibung des Boethius, in der die Person als letztes selbständiges Trägersubjekt ihrer Eigenschaften erscheint, rückt eine radikal exzentrische Perspektive, in der die Person nicht mehr von dem her definiert wird, was sie *in sich* ist, also noch vorgängig zu den Beziehungen, in denen sie steht, sondern in der „Person-Sein selbst solcher Beziehungsvollzug ist“⁵². Die Rede von der „Substanz“ der Person meint nicht mehr eine dem Menschen in sich gegebene *Qualität*, die unvertretbare Weise seines Selbstbesitzes, sondern eine ihm „von außen“ zukommende *Qualifikation*: die Macht, die ihm Halt und Stand gewährt, auf die er sich verlassen kann und von der sein eigenes „Sein“ ganz und gar abhängt.

Auf eine solche enklitische Deutung, in der die Sinnspitze des mittelalterlichen Substanzgedankens gegen sich selbst gekehrt wird, stößt Luther schon in seinen frühen Bibelkommentaren; sie darf deshalb als ein durchgehender Grundzug seines Personverständnisses angesehen werden. Wenn es im Vulgata-Text zu Ps 69, 3 heißt: „infixus sum in limo profundi, et non est substantia“, dann kann das Wort „Substanz“ hier nicht den aristotelischen Sinn eines letzten, „darunterstehenden“ Seinsbestandes haben; dieser ist dem Versinkenden, der keinen Grund unter den Füßen mehr spürt, gerade entzogen. Vielmehr spielt in dem biblischen Sprachgebrauch, wie Luther einem Hinweis auf Spr 3, 9 entnimmt, immer die Vorstellung mit, daß der Mensch durch das bestimmt wird, was ihm

⁵¹ Zum eschatologischen Charakter des Personseins bei Martin Luther vgl. auch W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen 1967, 320–323, 331, 353.

⁵² A. a. O., 36.

von außen zukommt: durch seinen Reichtum, seine Gesundheit, seine Ehre, seine Vergnügungen. Die Psalmenvorlesung zieht daraus die Konsequenz: „Et sic substantia proprie magis est qualitas vel extrinsecum quam ipsa essentia rei.“⁵³ Substanz meint ein dem Menschen äußerlich Bleibendes, ein extrinsecum, das sich ihm als Existenzhilfe und Lebensgrundlage darbietet, und dies in der weiten Bedeutung des Wortes, die auch profane Daseinssicherung durch Besitz und soziale Anerkennung miteinschließt⁵⁴.

In der Hebräerbriefvorlesung bringt Luther die Deutung der Substanz als ein Anteil-Haben an der bestimmenden Lebensmacht in enge Verbindung mit der paulinischen Glaubenstheologie. In einer Randglosse zu Hebr 3, 14 notiert er, daß das „initium substantiae eius“, das dem Christen durch das Anteil-Haben an Christus gegeben ist, gemäß der dem Apostel eigentümlichen Redeweise vom Glauben zu verstehen ist⁵⁵; die Scholie zur Stelle weist ausdrücklich darauf hin, daß „substantia“ im Unterschied zum philosophischen Sprachgebrauch hier nicht den Sinn von „essentia“ hat⁵⁶. Im Glauben nur ergreift der Mensch die „Substanz“, die ihm in Christus vorausliegt; sein ganzes „Wesen“, seine Lebensfülle und sein Existenzreichtum, all das ist ihm in keiner Weise selbst gegeben; es kommt ihm ab extrinseco zu, indem er sich glaubend Christus übereignet und in ihm Stand gewinnt. Die Identifizierung von „fides“ und „substantia“ findet Luther schließlich in der klassischen Glaubensdefinition von Hebr 11, 1: „fides est substantia rerum sperandarum“ vorgebildet. Er diskutiert die unterschiedlichen Auslegungsvorschläge der exegetischen Tradition, entscheidet sich dann aber für die Variante substantia = possessio, facultas, Anteil-Haben an einem von außen zukommenden Existenzmittel als der bei Paulus vorherrschenden Bedeutung. Wenn er aufgrund exakterer, durch Melanchthon angeregter philologischer Studien später auch zu der Einsicht gelangt, daß „substantia“ an dieser Stelle, wo es für das griechische ὑπόστασις steht, tatsächlich den aristo-

⁵³ WA 3, 419, 25 ff.

⁵⁴ In der Weiterführung dieses Textes, auf den Joest, a. a. O., 240, verweist, kommt die „Externität“ der „substantia“ nicht in der gleichen Deutlichkeit zum Vorschein. Der Satz: „Et sic qualiter unusquisque est et agit, secundum hoc habet substantiam“ (WA 3, 419, 37 ff) läßt sich ganz auf der Linie des thomanischen Ansatzes verstehen, der Personsein primär vom Gesichtspunkt des Handelns her versteht. Die Übersetzung von Joest: „Von woher einer qualifiziert ist, womit er umgeht, wozu er sich verhält ...“ ist nur aus dem Zusammenhang seiner Gesamtdeutung plausibel. Für sich kann das Luther-Zitat auch als Beleg dafür gelesen werden, daß der Reformator keineswegs alle Linien, die ihn mit der mittelalterlichen Tradition verbinden, einem „epochalen“ Neueinsatz zum Opfer bringt.

⁵⁵ WA 57 H, 20, 16: „Proprium est Apostolo, ‚substantiae‘ vocabulum pro ‚fide‘ accipere, maxime in hac epistola.“

⁵⁶ WA 57 H, 151, 20: „Certum est hoc loco solvenda esse philosophie calciamenta de pedibus fidelium, quia ‚substantia‘ non potest hic ut in praedicamentis accipi, imo in Greco est ‚hypostasis‘, non ‚usia‘. Hoc loco igitur ‚substantia‘ secundum Scripturae consuetudinem significat facultatem seu possessionem rerum, ut Proverbiorum 5: ‚Honora Dominum de tua substantia‘.“

telischen Sinn hat⁵⁷, so hält er doch in der Sache auch weiterhin an seiner Umdeutung des Substanzgedankens fest. In der Galaterbriefvorlesung, in der er erneut auf Hebr 11, 1 zu sprechen kommt, faßt er eine neue, vom griechischen Äquivalent ὑπόστασις her ebenfalls möglich erscheinende Gleichsetzung von „substantia“ mit dem Wortfeld von promissio, pactum und exspectatio ins Auge⁵⁸. Bezeichnet der Apostel auf diesem Bedeutungshintergrund den Glauben als die „Substanz“ des Menschen, so findet Luthers bisherige Deutung auch darin eine Stütze: „substantia“ meint auch in diesem Gebrauch das Lebensfundament, das der Gläubige nur in der Außenrelation findet, durch die er sich ganz der göttlichen Zusicherung und Verheißung anvertraut und so Stand gerade nicht in sich selbst, sondern nur vom Wort Gottes her gewinnt, das allein Bestand in sich hat und allem anderen Bestand verleiht.

Eine solch radikale Umdeutung der philosophischen Begriffe geht zweifellos über die Neuformulierung hinaus, die der Substanzgedanke innerhalb der Interpretation des Personseins durch die mittelalterliche Theologie erfährt. Daß in ihr ein solcher Aneignungsvorgang tatsächlich stattfindet und sie die philosophische Persondefinition nicht einfach unverändert übernimmt, das wird heute auch von seiten protestantischer Forscher gesehen. Sie anerkennen, daß ein Theologe wie Thomas von Aquin das Menschsein des Menschen *auch* von seiner in der Schöpfung grundgelegten und in der Gnade erneuerten Relation zu Gott her in den Blick bekommt, aber diese erscheint ihnen nur wie eine nachträgliche „Klammer“, die den philosophischen Gehalt in seinem Grundbestand nicht angreift⁵⁹. Wird der Substanzgedanke auch „theologisch mit dem Vorzeichen der Kreatürlichkeit versehen“⁶⁰, so bleibt das Moment des ontologischen Selbstseins, der harte Kern des klassischen Personbegriffs von der theologischen Neuqualifikation doch unberührt. Das Substanz-Sein der Person erscheint wie ein innerer Seinskern, vor dem der Gottesbezug des Menschen haltmacht; der Gedanke der Externrelation wird von der mittelalterlichen Theologie aus dieser Sicht vorzeitig abgebrochen und nicht radikal genug bis ins Innerste des Menschen zu Ende gedacht. Die ontologischen Implikationen des Rechtfertigungsgeschehens, die Luther durch die theologische „Verwindung“ (M. Heidegger) des Substanzgedankens und des Materie-Form-Schemas herausstellt, zerstören dagegen gerade den Gedanken eines unveränderlichen Substrates, das sich in seiner wechselnden Zuständigkeit – theologisch gesprochen:

⁵⁷ Vgl. die bei Joest, a. a. O., 245–247, gesammelten Stellen.

⁵⁸ WA 2, 595, 23: „... hypostasim seu substantiam significare proprie subsistentiam et substantiam, qua quolibet in se subsistit, ut Chrisostomus sapit, vel etiam promissionem, pactum ... expectionem, quae verbi, unde descendit hypostasis, vis et proprietates admittit.“

⁵⁹ Vgl. Joest, a. a. O., 236.

⁶⁰ Ebeling, Das Leben – Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance, ZThK 72 (1975) 310–334, 319.

über die fundamentalen Existenzumbrüche von Sünde und Gnade hinweg – durchhält. Vom Verständnis der klassischen ontologischen Kategorien her gesehen, tritt dadurch nichts weniger als eine vollständige Inversion der Fundierungsordnung des Seienden ein, wie sie in der Vertauschung der Begriffe „Substrat“ und „Eigenschaft“, „Substanz“ und „Akzidenz“ denn auch offen zutage tritt. Im Rechtfertigungsgeschehen ist die „naive“ Seinserfahrung des natürlichen Menschen durchkreuzt. Es verhält sich gerade nicht so, daß der Mensch „bleibt“ und durch die „hinzukommende“ Gnade erneuert wird; was bleibt, ist umgekehrt vielmehr die Sünde, deren Macht der Mensch durch die Gnade entzogen wird. Was bleibt, das sind allein die entgegengesetzten Machtbereiche von Sünde und Gnade, deren Herrschaftswechsel über den Menschen diesen jeweils ganz bestimmt: „Der Mensch wird eines anderen, aber eben dies bedeutet, daß er auch ein anderer wird“⁶¹.

Die Paradoxie, die es dem Denken zumutet, die Sünde als „Substanz“ und den Menschen als eine Art „Akzidenz“ zweier entgegengesetzter Machtbereiche zu denken, ist in der Tat ein radikalerer Umbruch des philosophischen Personverständnisses, als ihn die mittelalterliche Theologie vollzogen hat. Doch könnte es nicht sein, so soll am Schluß dieses Vergleichs gefragt werden, daß deren Radikalität und Leidenschaft auf einer anderen Ebene des theologischen Denkens zu suchen ist, so daß man die ihr eigene denkerische Konsequenz gar nicht zu Gesicht bekommt, wenn man sie nur von der theologischen Problemkonstellation und den spezifischen Zeiterfordernissen der Rechtfertigungslehre Martin Luthers her beurteilt?⁶² Wäre nicht auch eine theologische Rahmenanordnung denkbar, unter die die Begriffe „Relation“ und „Substanz“ nicht mehr als konkurrierende, sondern als in sich fundierte Größen erscheinen, und dies dergestalt, daß das Festhalten am Substanzbegriff nichts anderes als das radikale Zuendedenken einer vom Schöpfungsgedanken her entworfenen relationalen Ontologie wäre? Der Punkt, an dem eine solche Überlegung aufbrechen muß, läßt sich kaum besser als mit einem Satz G. Ebelings umkreisen, in dem dieser die entscheidende Wende in Luthers Anthropologie resümiert: „Für das Menschsein bestimmend ist nicht das, was ihn im herkömmlichen Sinn als Substanz konstituiert, sondern die Relation, der er sein Sein verdankt und in der er sein Sein verwirkt, also gerade das Moment der Externität, die im Gottesverhältnis am externsten ist *und eben deshalb an das Innerste rührt*“ (Hervorhebung vom Verf.)⁶³. Strittig zwischen Thomas und Luther ist dabei weder, daß sich das Menschsein nur von der Relation zu Gott her verstehen läßt, noch daß der Mensch sein Sein ganz und gar dieser Relation

⁶¹ Joest, a. a. O., 255.

⁶² Zu der Gefahr, Thomas so zu lesen, als wolle er eine unmittelbare Antwort auf die Fragen Luthers geben, vgl. Pesch, a. a. O., 251.

⁶³ Ebeling, a. a. O., 325.

verdankt. Diese selbstverständliche Voraussetzung jeder Theologie steht zu keinem Zeitpunkt in Frage. Strittig sind allein die Konsequenzen, die aus dieser gemeinsamen Voraussetzung, dem großen theologischen Vorzeichen jeder Aussage über den Menschen, zu ziehen sind und, darin eingeschlossen, die Frage, wieweit sich die Theologie der philosophischen Hilfe bedienen darf, um diese Konsequenzen besser zu verstehen. Dies wird spätestens an den Worten deutlich, in denen der Satz Ebelings sich selbst am wenigsten verständlich bleibt, in der Behauptung nämlich, daß das Gottesverhältnis des Menschen „eben deshalb“, weil es am externsten ist, an sein Innerstes rührt. Nichts anderes als dieses „eben deshalb“ möchte Thomas durch die Vorstellung einer kreatürlichen Substanz auf ontologisch schlüssige Weise verstehen. Daß Gottes *schöpferische* Relation zum Menschen diesen in seinem Innersten berührt und ihn dadurch in seinem *Sein* bleibend qualifiziert, das bringt Thomas gerade durch die Aufnahme des philosophischen Substanzgedankens zum Ausdruck. Auf ihn zu verzichten, hieße für Thomas, Gottes Relation zum Menschen anders als ein seiner göttlichen Liebe und Macht entsprechendes *schöpferisches* Verhalten zu denken, das souverän und mühelos sein Ziel erreicht, wie es die Bibel von der Schöpfung durch das Wort berichtet.

Indem er den philosophischen Substanzbegriff vom theologischen Schöpfungsgedanken her auslegt, versucht Thomas zu verstehen, warum der Mensch dort, wo er sich am meisten Gott verdankt, in seinem Sein und Handeln, zugleich zu sich selbst gerufen und in Freiheit und Verantwortung sich selbst aufgegeben ist. In der Differenz des kreatürlichen Selbstseins (*ens per se*) zur göttlichen Seinsfülle (*ens a se*), die allem anderen Ursprung ist, wahrt er die Unableitbarkeit des menschlichen Personseins gegenüber den anderen geschaffenen Seienden, ohne daß dadurch der Mensch sein Sein sich selbst verdanken würde. Wie sollte die Beziehung Gottes zum Menschen in der *theozentrischen* Perspektive des Thomas anders zu denken sein als so, daß Gottes schöpferische Liebe und das Geschenk seiner Gnade im Menschen eben die Fähigkeit zum spontanen Selbstsein und zur freien Gegenliebe hervorruft, die er mit Hilfe des modifizierten Substanzbegriffes zur Geltung bringt?

Aus der *anthropozentrischen* Perspektive, in der Luther die neuzeitliche Hinkehr zum Menschen theologisch nachvollzieht, muß die Relation Gottes zum Menschen dagegen als ein dialektischer Umschlag von der äußersten Externität des Gottesverhältnisses in die Interiorität des Menschseins erscheinen, wie ein paradoxes Zugleich und blitzartiges Ineinander, vor dem das Denken nur „erstarren“ (I. Kant), das es aber nicht mehr weiter verstehen kann. Wo Thomas das augustinische „interior intimo meo“ mit Hilfe philosophischer Verstehensmöglichkeiten ontologisch auszulegen sucht, da bringt Luther das begriffliche Instrumentarium eben dieser philosophischen Tradition vornehmlich gegen sie selbst ins Spiel. Die philosophische Definition des Menschen kann der Theolo-

gie nicht mehr helfen, ihre Aussagen über die paradoxe Situation des Menschen als gerechtfertigter Sünder besser zu verstehen. Wo beide Definitionen – die philosophische mit der theologischen – im Streit um die Wahrheit liegen, da kann der Theologe die Philosophie nur in einem verkehrten, gegen sie selbst gerichteten Sinn gebrauchen. Das theologische Sprachspiel bedient sich der philosophischen Begriffe, um mit ihrer Hilfe ein Verwirrspiel des Denkens einzufädeln, in dem sich die Übergriffe der Vernunft verfangen müssen. Nur in einem philosophari *contra philosophiam*, indem er ihre eigene Aussageintention umkehrt, kann der Theologe die philosophische Definition des Menschen in seinen Dienst nehmen.

3. Ausblick: relationale Ontologie versus Substanzontologie?

Der historische Vergleich, der die Begründung der besonderen Würde des menschlichen Personseins bei Thomas von Aquin und Martin Luther in ihrem jeweiligen theologischen Denkrahmen analysiert, zeigt ein nuancierteres Ergebnis, als es die alternative Formel Substanzontologie versus relationale Ontologie zum Ausdruck bringt. Zur systematischen Gegenüberstellung und sachgerechten Abgrenzung zweier theologischer Denkformen trägt diese etikettenhafte Bezeichnung in mehrfacher Hinsicht wenig aus. Zum einen beruht auch das Seinsverständnis der mittelalterlichen Anthropologie, insofern diese unter dem bestimmenden Vorzeichen des Schöpfungsgedankens steht, auf der gemeinsamen Grundform einer relationalen Ontologie, wie sie jedes theologische Denken notwendig prägt, das die Welt und den Menschen sub ratione Dei bedenkt und von der tragenden Beziehung her in den Blick nimmt, die Gott in der freien Initiative seiner schöpferischen Liebe eröffnet hat. Zudem vergißt die pauschale Qualifizierung der mittelalterlichen Theologie als Substanzdenken, daß ihr der relationale Charakter des Personseins zumindest dort bewußt ist, wo sie dessen höchste Vollkommenheitsform im Leben der trinitarischen Personen bedenkt. In dem zentralen Begriff der subsistenten Relation tritt die Verbindung von Personsein und In-Beziehung-Stehen zum ersten Mal hervor. Im Licht der Trinitätslehre werden Züge des Personverständnisses sichtbar, die auf dem Gebiet der philosophischen Anthropologie erst viel später, in der Subjektivitätsphilosophie des deutschen Idealismus und im dialogischen Personalismus dieses Jahrhunderts fruchtbar werden⁶⁴. Thomas hat diese anthropologische Entfal-

⁶⁴ Dieser historische Beitrag der Trinitätslehre zur Entwicklung des anthropologischen Personverständnisses ist in seiner tatsächlichen Bedeutung noch immer umstritten. Er wird aber auch innerhalb der protestantischen Theologie nicht überall so skeptisch beurteilt, wie dies bei *Ebeling*, *Lutherstudien* II/1, 1, 127–135, der Fall ist. Eine positive Würdigung, die die Entwicklungslinien von den frühen trinitätstheologischen Denkansätzen bis in die Sozialontologie der Gegenwart hinein verfolgt, findet sich vor allem bei *W. Pannenberg*, *Person und Subjekt*, in: *ders.*, *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. II, Göttingen

tung der relationalen Struktur des menschlichen Personseins nicht vorweggenommen, aber der Übertragungsvorgang, daß in der Trinitätstheologie gewonnene Einsichten auf das Gebiet der Anthropologie „abfärben“, ohne bereits voll durchzuschlagen, ist in Ansätzen auch bei ihm greifbar. Indem er das Bild-Gottes-Sein des Menschen vor allem in der Fähigkeit, in seinem Denken und Handeln Gott zu lieben, verankert sieht und damit die höchste Vollendung menschlicher Personalität in der Teilhabe am innertrinitarischen Leben erblickt, prägt die *coram*-Beziehung zu Gott auch den kreatürlichen Personbegriff, der zunächst ganz vom philosophischen Substanzgedanken her entworfen scheint.

Dieser bleibt für Thomas jedoch, auch wenn er der Perspektive einer relationalen Schöpfungsontologie untergeordnet wird, unverzichtbar; er erfüllt innerhalb eines theologischen, von der Außenrelation der Welt zu Gott als ihrem Schöpfer unterfaßten Seinsverständnisses eine doppelte Funktion. Er versteht die Relation Gottes zum Menschen als eine schöpferische, seismächtige Beziehung, durch die der Mensch zu seinem kreatürlichen Sein gerufen ist. Zum anderen markiert er die Differenz, in der das endliche Personsein des Menschen zur Personalität der trinitarischen Personen steht: während diese subsistente Relationen *sind* und ihre personale Existenzweise ganz von den personbildenden Beziehungen her empfangen, in denen sie als Vater, Sohn und Geist zueinander stehen, verwirklicht der Mensch die personale Ekstase seines Wesens immer nur unvollkommen. Er geht in den ihn tragenden Relationen nicht auf, er bleibt, sosehr er auf zwischenmenschliche Zuwendung und soziale Anerkennung angewiesen ist, von den Beziehungen unterscheidbar, in denen er steht und in denen er sein Menschsein lebt⁶⁵. Gerade darin, daß er nicht durch diese horizontalen Relationen konstituiert ist und auch unabhängig von ihnen sein Dasein „für sich“ besitzt, liegt der Grund dafür, daß menschliche Personen einander unverfügbar bleiben. Nichts anderes als diese letzte Unverfügbarkeit des Menschen, die uns untereinander, in der Beziehung unseres Mit-Seins mit den anderen zu unbedingter gegenseitiger Achtung verpflichtet, will der Substanzgedanke in der Anthropologie zur Geltung bringen. Er will sicherstellen, daß mir im anderen ein Mensch begegnet, der sein Dasein in gleich ursprünglicher Weise der schöpferischen Liebe Gottes verdankt wie ich selbst und der sein Leben kraft dieser unmittelbaren Relation zu Gott in einer unwiederholbaren und unvertretbaren Weise zu eigen hat. Weil der andere sein Leben nicht von mir und in letzter Analyse auch nicht aus der zwischen uns waltenden Beziehung, sondern von dem transzendenten Gott her empfängt, der hin-

1980, 80–95 und *ders.*, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 229–235.

⁶⁵ Vgl. dazu *Kasper*, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 194–198. 342–343 und *W. Panzenberg*, *Systematische Theologie*, Bd. I, Göttingen 1988, 464–466.

ter uns beiden steht und dessen schöpferische Macht jeden von uns zu freiem, sittlichem Selbstsein befreit, ist der andere mir gegenüber ein sich selbst gegebenes Wesen, dessen Würde ich unbedingt zu achten habe. Dieser Zusammenhang von Bild-Gottes-Sein und Unverfügbarkeit der menschlichen Existenz, den der Substanzgedanke im Kontext eines theologischen Personbegriffs zum Ausdruck bringt, ist ein bereits in der Bibel vorgezeichnetes (vgl. Gen 9, 6) Grunddatum jeder theologischen Anthropologie, das auch von einem Personverständnis einzuholen ist, das auf den philosophischen Substanzgedanken glaubt verzichten zu müssen.

Die Formel „Substanzontologie oder relationale Ontologie“ ist aber nicht nur deshalb historisch unglücklich, weil sie die eine Seite der Gegenüberstellung, den thomanischen Personbegriff nur verkürzt und einseitig wiedergibt. Es muß von der anderen Seite her auch gefragt werden, ob sich das heute weithin gültige Verständnis einer relationalen Ontologie zu Recht auf Martin Luther als seinen theologischen Kronzeugen berufen kann. Unbestreitbar ist dabei, daß Luther den Menschen in einer ausschließlicheren Weise von seinen Außenrelationen zu den ihn bestimmenden Daseinsmächten her versteht, als dies bei Thomas durch die theologische Einklammerung des philosophischen Substanzbegriffs im Schöpfungsgedanken der Fall ist. Insofern bringt die alternative Formel tatsächlich den historischen Sachverhalt zutreffend und zugespitzt zur Sprache.

Damit ist aber noch keine Vorentscheidung darüber gefallen, ob das Konzept einer relationalen Begründung von Personsein und Menschenwürde, wie es *gegenwärtig* im Raum der evangelischen Ethik weithin vertreten wird, mit Luthers Gedanken der für das Menschsein des Menschen konstitutiven Externrelation zu Gott übereinstimmt. Zwar steht auch bei Luther die *coram*-Beziehung zu Gott nicht verbindungslos im Zentrum; die dem Menschen von außen zu Hilfe kommenden oder ihn bedrohenden Existenzmächte, von denen her sein Dasein Bestand gewinnt, umfassen *auch* materielle und soziale Gegebenheiten wie Reichtum, Besitz, gesellschaftliche Stellung und soziale Annahme⁶⁶. Aber es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die *coram-Deo*-Relation das Beziehungsgefüge, in dem der Mensch sein Menschsein gewinnt, in unüberbietbarer Weise beherrscht. Das Sein des Menschen ist geradezu in exklusiver Weise durch das Handeln *Gottes* an ihm definiert; in der Kennmarke eines solchen *solo Deo* zeigt sich das markante theologische Profil des lutherischen Personverständnisses. Die Tragweite eben dieser Externrelation zu Gott ist jedoch, so hat es den Anschein, in der gegenwärtigen Diskussion um eine relationale Ontologie problematisch geworden. Zumindest steht die alles beherrschende Vorrangstellung, die ihr bei Martin Luther zukommt, in der Gefahr, durch den emphatischen Verweis auf

⁶⁶ Vgl. die bei Joest, a. a. O., 242–245 angeführten und analysierten Stellen.

den für das Menschsein des Menschen konstitutiven Weltbezug und seine zwischenmenschliche Beziehungswirklichkeit verdeckt zu werden. Dadurch aber droht das Programm einer relationalen Ontologie in sich zweideutig zu werden. Sowohl die *historische* Legitimität der Inanspruchnahme Martin Luthers als auch die zureichende *sachliche* Begründung menschlichen Personseins werden dabei in Frage gestellt.

Während in einer ersten Phase des innerprotestantischen Diskussionsverlaufs allenfalls kontrovers war, ob der im anderen begegnende Anspruch Gottes unmittelbar in der Erfahrung des mitmenschlichen Du (F. Gogarten und E. Brunner im Gefolge von F. Ebner) oder in dem Geheimnis des „zwischen“ Ich und Du sich ereignenden dialogischen Austausches (K. Barth in Übereinstimmung mit M. Buber) gründet⁶⁷, muß die gegenwärtige Problemanzeige der Frage gelten, welche ontologische Relevanz der hinter allem Welt- und Fremdbezug stehenden Relation des Menschen zu Gott noch zukommt. Man verbleibt dabei unterhalb der geforderten Problemschärfe, wenn man diese Aufgabe schon durch den Hinweis erledigt wähnt, daß der Gottesbezug des Menschen innerhalb einer theologischen Anthropologie die immer mitgedachte Voraussetzung ist, die eben in dem zwischenmenschlichen Vorgang wechselseitiger Anerkennung zum Tragen kommt. Die eigentliche Frage bricht erst dort auf, wo das Zuordnungs- oder Einschlußverhältnis näherhin bedacht wird, in dem die transzendente Relation zu Gott und die soziale Beziehung zu den anderen steht. Hier bricht *innerhalb* des Ansatzes einer relationalen Ontologie eine Alternative auf, die von deren Vertretern eher suspendiert als eindeutig entschieden wird. Ist das Angerufensein des Menschen von seiten Gottes in der radikalen Weise konstitutiv für die Personwürde des Menschen, daß ihm in der Ordnung des Mit-Seins mit den anderen ein Anspruch auf unbedingte Anerkennung zukommt, der auch in Konfliktsituationen nicht zurückgenommen wird und unabhängig davon gilt, ob solche Anerkennung auch faktisch erfolgt? Oder ist die Bejahung des Menschen durch Gott dergestalt an die soziale Ratifizierung durch die Mitwelt der anderen gebunden, daß sie dieser gegenüber keinen unbedingten Anspruch zu begründen vermag?

Spätestens in den Grenzbereichen menschlichen Daseins, in denen die soziale Annahme durch die gesellschaftliche Umwelt nicht sicher gewährleistet ist, bricht die Alternative in aller Schärfe auf. Die Frage, was die Berufung auf die *coram*-Relation des Menschen zu Gott in extremen Konfliktsituationen tatsächlich austrägt, drängt sich dabei unabweisbar auf. Wenn „menschliches Leben ... nur dann menschliches Leben (ist), wenn und insofern es angenommenes Leben ist“, wie namhafte protestantische Theologen und Sozialethiker in einem öffentlichen Memorandum

⁶⁷ Vgl. dazu Pannenberg, Anthropologie 175–177.

zur Reform des Schwangerschaftsabbruchs niederschrieben⁶⁸, dann ist in der dargestellten Alternative bereits stillschweigend eine Entscheidung gefallen, ohne daß man sich über deren grundsätzliche theologische Tragweite ausreichend Rechenschaft gegeben hätte. Ob sich eine solche Rückbindung der Menschenwürde an die faktische Annahme durch die gesellschaftliche Umwelt auf die Form einer relationalen „Ontologie der Person“ (W. Joest) zurückführen läßt, wie sie bei Martin Luther vorliegt, muß mit Fug und Recht bezweifelt werden. Immerhin wird darin nicht weniger eingestanden als dies, daß die alles beherrschende *coram*-Beziehung zu Gott in extremen Konfliktsituationen praktisch folgenlos bleibt und in der Ordnung des Mit-Seins mit den anderen keine unbedingte Verpflichtung begründet. Sicherlich hat sich Martin Luther die Frage, welche normativen Konsequenzen daraus folgen, wenn das Sein des Menschen das rechtfertigende und ständig neuschaffende Handeln Gottes an ihm *ist*, zu seiner Zeit anders gestellt als uns angesichts der heutigen Bedrohungen des Menschseins. Dennoch kann es eine hilfreiche Überlegung sein, ob die eindeutigere Unterscheidung zwischen der *konstitutiven* Relation des Menschen zu Gott – oder besser: Gottes zum Menschen –, und der *konsekutiven* Relation der Menschen untereinander seinem theologischen Grundanliegen, das Menschsein des Menschen radikal und ausschließlich von Gott her zu denken, nicht besser gerecht würde als die unter der Hand vollzogene Reduktion der fundamentalen Externrelationen des Menschen auf den schillernden Begriff des „angenommenen Lebens“. Eine solche Unterscheidung könnte zudem innerhalb einer relationalen Ontologie das zum Ausdruck bringen, was der Substanzgedanke zur ontologischen Klärung des Personverständnisses beiträgt: Gottes schöpferische Liebe zu jedem einzelnen Menschen *begründet* innerhalb des zwischenmenschlichen Relationsgefüges den *unbedingten* Anspruch, daß der andere als Person der Verfügung durch mich und jeden anderen entzogen ist. Wo sie sich selbst sachgerecht auslegt und ihren eigenen historischen Wurzeln in der Theologie Martin Luthers treu bleibt, *kann* auch eine relationale Ontologie zu der Forderung vorstoßen, daß menschliches Leben immer und unbedingt anzunehmen ist, *weil* und *insofern* es von seiten Gottes angenommen ist.

Auf der gemeinsamen Suche nach den angemessenen Antworten auf die bedrängenden Probleme, die heute der Lebensschutz und die Achtung vor der Menschenwürde aller Menschen stellen, ist man als katholischer Theologe bisweilen versucht, seinen evangelischen Gesprächspartnern die Frage zu stellen, ob nicht auch in den umstrittenen Grenzfällen menschlichen Daseins das theologische Erbe Martin Luthers auf dem Spiel steht und der *status confessionis* gegeben ist, der im Namen Gottes

⁶⁸ E. Wilkens (Hrsg.), § 218. Dokumente und Meinungen zu Fragen des Schwangerschaftsabbruchs, Gütersloh 1973, 171.

– in der alten protestantischen Tradition eines radikalen und kompromißlosen *solo Deo* – das unbedingte Eintreten für die Würde des Menschen erfordert. Darüber, wie die protestantische Theologie angesichts der heutigen Gefährdung des Menschseins das Erbe Martin Luthers weiterzuführen hat, steht katholischer Theologie kein Urteil zu. Wohl aber hat sie das Recht und die Pflicht zum Einspruch, wo ein sich abzeichnender ökumenischer Dissens in wichtigen Fragen der Ethik durch eine historische Simplifizierung, wie sie die alternative Gegenüberstellung von relationaler Ontologie und Substanzontologie darstellt, theologisch gerechtfertigt werden soll.