



Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen
Frankfurt am Main – Virtueller Leseraum

Dieter Böhler SJ

www.sankt-georgen.de/leseraum/boehler5.pdf

Text und Denken

erschienen in:
R. Berndt (Hg.), Vernünftig,
Religion in der Moderne 12,
Würzburg 2003, 89-109

1. Einleitung

Das Verhältnis von Theologie und Philosophie ist im Verlauf der letzten 2000 Jahre verschieden bestimmt worden. Der frühe Augustinus etwa meinte, die christliche Religion sage eigentlich nichts anderes als Platon, nur dass das von Platon für einen elitären Philosophenkreis gut Gesagte nun von der Kirche bei der Masse des Volkes verbreitet wird.¹ Nach dieser Vorstellung ist reflektierte Religion, also Theologie, nichts anderes als Philosophie. Ähnlich bestimmt Immanuel Kant den statutarischen Kirchenglauben (und seine Verwalter, die biblischen Theologen) als Organon des vernünftigen Religionsglaubens.² Der Inhalt ist derselbe, nämlich Moral, vom Theologen als heteronomes Statut, vom Vernunftgelehrten als Gesetzgebung der Vernunft genommen. Ähnlich denkt Hegel, dem Religion und Philosophie inhaltlich dasselbe, dort im Modus der Vorstellung, hier im Modus des Begriffs, sind. Philosophie

¹ AUGUSTINUS, de vera religione 8-24.

² KANT, Streit der Fakultäten A 44-46: „Der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten, d.i. auf Gesetzen beruht, die aus der Willkür eines andern ausfließen, dagegen ist der rationale der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen, der auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen ... Nicht der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen (denn der heißt Theologie), sondern der aller unserer Pflichten überhaupt als göttlicher Gebote (und subjektiv der Maxime, sie als solche zu befolgen) ist Religion. Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d.i. dem Objekt nach in irgendeinem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d.i. eine Gesetzgebung der Vernunft. ... Dies [das Christentum] findet sich nun in der Bibel aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, dem einen, welches den Kanon, dem andern, was das Organon oder Vehikel der Religion enthält, wovon der erste der reine Religionsglaube (ohne Statuten auf bloßer Vernunft gegründet), der andere der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, genannt werden kann“. Vgl. RICKEN 1980.

ist Theologie als auf sich reflektierende Religion. Der spätere Augustinus sagt umgekehrt: „crede ut intelligas“³. Dem entspricht Anselms „fides quaerens intellectum“⁴ oder die Bezeichnung der Philosophie als „ancilla theologiae“⁵. Wie auch immer ihr Verhältnis bestimmt wurde, es ist keine Frage, dass abendländische Philosophie und christliche Theologie in den 2000 Jahren ihrer Koexistenz im permanenten Kontakt und Austausch standen.

Sobald die christliche Religion sich selbst verstehen wollte, sich selbst zu reflektieren begann, griff sie auf philosophische Begrifflichkeit zurück. Die reflektierte Religion heißt Theologie und hat Philosophie notwendig bei sich. Umgekehrt hatte das Christentum von Anfang an Bekenntnissätze, die der philosophischen Bemühung schwer zu denken gaben.

Um vorweg gleich ein paar Beispiele zu nennen: Die Heilige Schrift verlangt vom Christen „Erschaffung aus dem Nichts“ zu denken, die Setzung der Welt durch Gott so, dass sie einerseits keine Emanation, sondern reale Anderheit ist, andererseits so, dass sie kein Unfall, Sündenfall, auf einem gleichewigen Gegenprinzip ὕλη beruhende Anderheit ist, vielmehr eben Erschaffung aus dem Nichts, die freiwillig gesetzte, positiv gewollte und bejahte Anderheit setzt und doch keine Negation Gottes darstellt. Die philosophische Bemühung um diesen Bekenntnissatz aus der Heiligen Schrift erzwang eine neue Bewertung der Materie, eine neue Bewertung von Freiheit und Geschichte, eine neue Bewertung von Anderheit, Differenz und Nichtidentität, die die philosophische Bemühung der Griechen so wohl nicht gedacht haben würde, hätte ihr nicht das Christentum zu denken gegeben.

Indem die Bibel die Welt auf einen freien kontingenten Akt Gottes zurückführt, wird eine Freiheitstat zum Grund der Welt. Der stoische Logos oder die platonischen Ideen werden in den göttlichen Intellekt verlegt. Man darf wohl fragen, ob Kant es gewagt hätte, die gegenstandskonstituierenden Kategorien in den Verstand des Subjekts zu verlegen, wenn nicht das biblische Schöpfungsbekenntnis längst vorher

³ AUGUSTINUS, In Joh. 29,6.

⁴ ANSELM, Proslogion, Prooemium.

⁵ Der Gedanke – nicht die Formel! – findet sich schon bei CLEMENS ALEXANDRINUS, Stromata I 5: ἡ φιλοσοφία προοδοποιούσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον ... Κυρία τοίνυν ἡ σοφία τῆς φιλοσοφίας. Der lat. Ausdruck geht wohl auf PETRUS DAMIANUS, De divina omnipotentia, Kap. 5 zurück: „Quae tamen **artis humanae peritia** [scil. die freien Künste des Triviums], si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed **velut ancilla dominae** quodam famulatus obsequio subservire.“ Daraus wurde irgendwann die Kurzformel, die etwa KANT zitiert: „Auch kann man allenfalls der theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, dass die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt)“ (Streit der Fakultäten A 26).

ihre Verlegung in den göttlichen Intellekt verlangt hätte.⁶ Auch wird man fragen dürfen, inwieweit die moderne Sprachphilosophie und davor schon die der protestantischen Worttheologie entstammende hermeneutische Philosophie die Frage nach dem Zusammenhang von Sprache und Gegenstandskonstitution hätten aufwerfen können, wenn nicht die heilige Schrift das göttliche Wort zum Grund allen Daseins gemacht hätte.

Die These, die ich nun entwickeln will, sei vorweg schon einmal zusammengefasst: Christliche Theologie ist Auslegung der Offenbarung. Wenn der Christ seine Offenbarung verstehen will, d.h. seinen Text exegesiert und dabei das Gesagte begreifen, auf den Begriff bringen will, kommt er um Philosophie nicht herum. Umgekehrt: der Philosoph will möglichst voraussetzungslos nach Gründen fragen, früher hätte man gesagt, nach der ἀρχή fragen. Dabei wird er sprachlich vorgehen müssen und Text nicht nur produzieren, sondern immer auch Text lesen. Er hat immer auch Texte an der Basis seines Weiterfragens. Der Philosophiestudent lernt mit Texten aus Platon und Kant. Aber nicht nur das. In den letzten 2000 Jahren abendländischer Philosophie war der Text, der philosophisch hauptsächlich zu denken gab, der Text der Bibel. Er steht permanent im Hintergrund und begründet das Denken und Weiterfragen der westlichen Philosophen, ob sie es merken oder nicht, mit. Seit 2000 Jahren bezieht der Theologe, der Exeget vom Philosophen Begriffsklärungen. Seit 2000 Jahren bezieht der Philosoph vom Exegeten einen wesentlichen Text, gibt der Exeget dem Philosophen zu denken.

Ich will meine These an zwei Beispielen entwickeln: 1. an der Geschichte des Personbegriffs; 2. an der Geschichte der hermeneutischen Frage.

2. Zur Geschichte des Personbegriffs

In der heidnischen Antike war *persona*, πρόσωπον kein philosophischer Begriff. *Persona* bezeichnete die Theatermaske und davon abgeleitet die Rolle in einem Stück. Der juristische und der grammatikalisch-rhetorische Personbegriff hängen davon ab. In einem Prozess sind die Rollen des Anklägers, Verteidigers, Zeugen und Richters sozusagen dramaturgisch genau verteilt, so entstehen juristische Personen als Trä-

⁶ SCHNÄDELBACH 1991, S. 280: „Als die christliche Theologie die antike *lógos*-Metaphysik aufnahm, ordnete sie den *lógos* einem personenhaft gedachten Gott zu (vgl. Beginn des Johannesevangeliums), was dem griechischen Denken ganz fremd war; die damit verbundene Umdeutung kann man als eine objektive Subjektivierung der objektiven Vernunft ansehen. Die rationalistische Metaphysik ... glaubt gleichwohl, am Orte der subjektiven Vernunft objektive Bestände des *Vernünftigen* aufweisen zu können: die eingeborenen Ideen und ihre transsubjektiven Zusammenhänge. Ohne diese Tradition hätte Kant es nie gewagt, Objektivität auf reine Subjektivität zu gründen“.

ger von Rechten und Pflichten. Die Grammatik unterscheidet, (1.) wer (2.) zu wem (3.) was spricht, also „Ich, Du, Er-Sie-Es“ als 1., 2. und 3. Person.⁷ Dieser durchweg unphilosophische Personbegriff der heidnischen Antike meint immer „Rolle eines einzelnen in einem größeren Ganzen“, kein absolutes Individuum, sondern einen Standort im System.

Wie kommt es nun zum philosophischen Personbegriff? Die Heilige Schrift des Alten Testaments legt die Christen auf einen strikten Monotheismus fest. Gott gegenüber gibt es nur Kreatur *ex nihilo*. Andererseits verlangt das neue Testament, in Christus reale Gottesgegenwart zu denken, so etwas wie Gottheit Christi. Da nun weder eine modalistische Identifikation des Sohnes mit dem Vater mit der Schrift vereinbar war, noch eine Zuweisung des Sohnes zum Bereich der Kreatur, musste die Einheit Gottes so gedacht werden, dass sie die Differenz von Vater, Sohn und schließlich auch Geist in sich begriff. Um diese Substanz- und Wesenseinheit mit innerer Beziehungsdifferenz begrifflich ausdrücken zu können, definierten im griechischen Osten die Jungnizäner die bis dahin gleichbedeutenden philosophischen Termini οὐσία und ὑπόστασις neu, wobei οὐσία das Wesen und ὑπόστασις die Daseinsweise bezeichnen sollte. So konnte man widerspruchlos von einer οὐσία in drei ὑπόστασεις sprechen, wie es die griechische Theologie bis heute tut. Im lateinischen Westen wurde ein anderer Weg beschritten. Schöpfer eines großen Teils der lateinischen Begrifflichkeit des Christentums war der Rechtsanwalt und Rhetor Tertullian in Nordafrika. Da er das eine göttliche Wesen als *substantia* bezeichnete, musste er für Vater, Sohn und Geist einen anderen Ausdruck finden. Er entschied sich für einen Fachausdruck der Bibelexegese⁸. Die christliche Psalmenexegese z.B. ging davon aus, dass im Psalter David und durch ihn der Heilige Geist redet. David und der Heilige Geist lassen nun in den Psalmen mal Gott Vater, mal den Sohn oder den Heiligen Geist zu Wort kommen. Eine solche Sprecherrolle bezeichnete die Antike Grammatik und Rhetorik eben griechisch als πρόσωπον, lateinisch als *persona*. David oder der Heilige Geist sprechen im Psalm mal *ex persona Patris*, mal *ex persona Filii* oder *ex persona Spiritus*. Eine Aufgabe des Exegeten war die prosopographische Auslegung: wer spricht

⁷ SCHERNER 1989, S. 335f.

⁸ TERTULLIAN, Adv. Praxean VII: „Quaecumque ergo substantia Sermonis fuit, illam dico personam et illi nomen Filii vindico et, dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo.“ Vgl. ANDRESEN 1961, S. 1-39; HILBERATH 1986, S. 257-263, FUHRMANN 1989, S. 275f., RATZINGER 1973, S. 205-223. Ratzinger verweist auf die prosopographische Exegese als Ursprung des theologischen Personbegriffs und fährt dann fort: „Der Begriff ‘Person’ ist aus dem Umgang mit der Schrift, als ein Erfordernis ihrer Auslegung erwachsen. Er ist ein Produkt des Umgangs mit der Bibel. Und zweitens: Er ist aus der Idee des Dialogischen erwachsen beziehungsweise als Erklärung des Phänomens des dialogisch redenden Gottes. Nochmal anders gesagt: Die Bibel mit ihrem Phänomen des Sprechenden Gottes, mit ihrem Phänomen des Gottes, der *im* Dialog ist, hat den Personbegriff provoziert“ (ebd. 210).

wo? Wenn nun in der Bibel der eine Gott, der eine einzige Substanz ist, mal *ex persona Patris*, mal *ex persona Filii* oder *Spiritus* redet, was lag näher als Vater, Sohn und Geist als *tres personae* in einer *substantia* zu bezeichnen? Genau das tat Tertullian in *adv. Praxean*. Er führte den exegetischen Personbegriff in die dogmatische Spekulation ein. Von da sollte er noch eine große philosophische Karriere vor sich haben. In den folgenden trinitätstheologischen und christologischen Diskussionen wurde der neue Personbegriff philosophisch vom Naturen- und Substanzbegriff abgegrenzt. Die Verschiedenheit der drei Personen in der einen göttlichen Substanz oder Natur und die Verschiedenheit der beiden Naturen in Christus in der einen Person des Gottessohnes führten zur Fassung des Personbegriffs (analog der *hypostasis* der Kappadozier) als individuelle Daseinsweise einer vernünftigen Natur. Wie Boethius klassisch formulieren wird: *rationalis naturae individua substantia* (= *subsistentia/hypostasis*). Dieser Personbegriff wurde an den biblischen Vorgaben entlang entwickelt: Der biblische Text verlangte die Einzigkeit Gottes und die Differenz von Vater, Sohn und Geist, zu denken, zugleich andererseits die personale Einheit Christi in der Verschiedenheit der Naturen als wahrer Gott und wahrer Mensch. Der Personbegriff musste also zugleich drei Personen in einer Natur und zwei Naturen in einer Person denken lassen. Er war streng theologisch: trinitätstheologisch und christologisch.

Da der Gottessohn in seiner Inkarnation zwar eine individuierte Menschennatur annahm, nicht aber eine Person, vielmehr die angenommene Menschennatur mit der göttlichen Person eine Subsistenzeinheit (hypostatische Union) bildet, ist der springende Punkt, der eine rationale Natur zur Person macht, das unauswechselbare individuelle Dasein. Ähnlich verhält es sich bei den göttlichen Personen: Der Vater teilt dem Sohn alles mit, die gesamte substantielle Gottheit, außer seinem eigenen Vatersein. Indem er den Sohn zeugt, zeugt er ihn *als* den Sohn (er zeugt nicht einen weiteren Vater). Indem er ihm die ganze Gottheit mitteilt, vollzieht er sein Vatersein, das in der Zeugung vollzogen und gerade als einziges nicht weitergegeben wird. Der boethianische Personbegriff („*rationalis naturae individua substantia*“⁹), in dem *substantia* „Subsistenz“ bedeutete, wurde daher von Richard v. Sankt Viktor ganz richtig so neu formuliert: „*persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*“¹⁰. Die wesentliche Nichtmittelbarkeit und Nichtverfügbarkeit einer intellektuellen Natur macht ihre Personhaftigkeit aus. In der Väterzeit und im Mittelalter wurde der Personbegriff nur in trinitätstheologischem und christologischem Kontext herausgearbeitet. Nur nebenbei hatte man im Blick, dass eine Persondefinition auch auf Engel und

⁹ BOETHIUS, *Contra Eutychem et Nestorium* III.

¹⁰ RICHARD, *de trin.* IV 18,181, vgl. KOBUSCH 1993, S. 25 und KIBLE 1989, S. 284.

Menschen passen musste. Sie waren aber nur in einem abgeleiteten und sekundären Sinne Personen.

Die christologische Diskussion thematisierte noch einen anderen Aspekt: Wie ist in Christus eine Personeneinheit möglich, obwohl eine Natur eine andere nicht aufnehmen kann? Dies ist möglich, weil *persona* auch ein *nomen iuris et dignitatis* ist.¹¹ Eine Person kann zwar nicht die inkommunikable Personalität einer anderen in sich aufnehmen, wohl aber zum Träger von deren gesamten Rechten werden (Eltern für ihr Kind z. B.). So hat die zweite göttliche Person nicht eine Menschenperson, sondern eine vollkommen ausgestattete Menschennatur in Personeneinheit übernommen. So ist spätestens seit dem 12. Jh. Personalität nicht nur inkommunikables, unveräußerliches und unverfügbares Dasein, sondern es gilt auch: *persona est res iuris*, sie ist als solche Trägerin von Rechten. Die Fähigkeit Rechtsträger zu sein, macht ein Wesen zur Person.

Alexander von Hales¹² unterscheidet drei Seinsbereiche, in denen der Mensch lebt: im natürlichen Bereich, den die Physik behandelt, gibt es Subjekte, im rationalen, den die Logik erforscht, gibt es Individuen, im moralischen Bereich schließlich, von dem die Ethik handelt, gibt es Personen, deren moralisches Sein als Rechtsträger ein Anerkanntsein ist. So definiert Alexander: *persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente*. Seit Alexander ist also neben der Inkommunikabilität die Würde (eines Rechtsträgers) das Eigentliche der Person.¹³ Bonaventura

¹¹ Vgl. KIBLE 1989, S. 287; FUHRMANN 1989, S. 282: „Die Bedeutung `p[erson]a = Würdenträger, Würde´ scheint vornehmlich aus einer biblischen Wurzel hervorgegangen zu sein: aus der öfters begegnenden Wendung `deus p.am hominis non accipit´ ... Der Ausdruck besagt, dass Gott niemanden wegen seiner herausragenden Stellung bevorzuge.“

¹² Glossa in III Sent., d.6 (AE) 80,9.

¹³ KIBLE 1989, S. 288f; KOBUSCH 1993, S. 23-31, hält Alexanders Konzeption des *ens morale* für den eigentlichen Ursprung des modernen Personbegriffs. Er weiß freilich auch, dass auch Alexanders Konzeption ihre Vorläufer hatte: „[D]ie Ontologie des *esse morale*, die hier in der Christologie des 13. Jh. durchbricht, ist als die abschließende, reflektierte Form einer langen Entwicklung anzusehen. Schon in dem vielzitierten Satz des FAUSTUS V. RIEZ: *Persona res iuris est, substantia res naturae*, klingt an, dass das, was die Person ist, nicht mit den Begriffen der Naturding- und Substanzontologie zu begreifen, sondern von diesem Bereich gerade zu unterscheiden ist. Dieser Satz ... ist auch innerhalb der Christologie Ausgangspunkt und Grundlage des sog. `juristischen Lösungsversuchs´ in der Frage nach der Vereinbarkeit zweier Personen in Christus. Wenn nämlich die Person eine `Sache des Rechtes ist, Substanz aber eine Sache der Natur´, dann kann verstanden werden, inwiefern Christus durch die Menschwerdung, d.h. durch die Aufnahme von Seele und Leib, die sonst ja eine eigene Person konstituieren, nicht eine zweite Person wird. Denn die Person kann – wie das Konzil zu Frankfurt im Jahre 797 es schon festlegte - `eine Person aufzehren´, aber nicht eine Natur eine andere. Die Person, die als solche mit einer bestimmten Würde ausgestattet ist, kann eine andere, niedrigere gewissermaßen in sich aufnehmen und in höherer Weise bewahren.“

nennt als die drei Merkmale der Person: *singularitas, incommunicabilitas, supereminentis dignitas*.¹⁴

Dieser theologische Personbegriff wurde in Trinitätstheologie und Christologie entwickelt, die die Probleme der Wesenseinheit Gottes und der Personeneinheit der zwei Naturen in Christus lösen sollte. Beide Probleme stellte die Bibel aus Altem und Neuem Testament. Die Schrift erzwang den so definierten Begriff, dessen lateinischer Name *persona* noch dazu seinerseits aus der Exegese stammt. So gab der Bibeltext dem philosophischen Fragen zu denken.

Der Mensch war bei der Herausbildung dieses Personbegriffs nebenbei immer mit im Blick, schon deswegen weil die Menschheit (ein Ausdruck, den Notker im Deutschen für die von Christus angenommene *humanitas*/Menschennatur prägte!¹⁵) mit dem Logos eine Person bildete.

Da neben der Inkommunikabilität der Personalität auch die Würde der Fähigkeit der Rechtsträgerschaft zum Kennzeichen der Personalität hinzutrat, erfolgte eine weitere theologische Aufladung des Personbegriffs. Die Würde des Menschen wurde seit der Väterzeit (Leo der Große!) und durch das ganze Mittelalter an seiner Gottebenbildlichkeit festgemacht.¹⁶ Diese kam in der Menschwerdung Christi zur vollendeten Darstellung und definierte durch die Reichweite der von Christus angenommenen *humanitas*, wie weit die Menschenwürde und damit Personalität reicht: Die von Christus durch Geburt angenommene *humanitas* erstreckt sich auf alles, was durch Geburt an dieser *humanitas* teilhat: Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau, Säugling und Greis, Gesunder und Schwachsinniger, Weißer und Schwarzer. Allen diesen eignet die christologisch begründete Menschen- und Personwürde, die weniger am Vernunftgebrauch (oder wie man heute sagen würde: am selbstbewussten Lebensinteresse) hängt, sondern an der Gottebenbildlichkeit, an der Verwandtschaft mit Christus der Menschheit nach. Der Personbegriff wird mit dem der Menschheit (plus Gott und Engel) koextensiv. Die in der Inkommunikabilität schon gegebene Unverfügbarkeit der Person wird durch die Würde der Gottebenbildlichkeit noch zusätzlich geheiligt. Der Personbegriff ist nur von der Bibel und dem Christentum her verständlich.

Dem Nichtchristen Baruch Spinoza war dieser trinitarisch-christologisch gebildete Personbegriff unverständlich. Er verstand nur den Personbegriff der Grammatiker und Philologen: „Ich verstehe nicht, was die Theologen mit dem Wort `Personalität` meinen, wohl aber, was mit demselben Wort die Philologen meinen“.¹⁷

¹⁴ KIBLE 1989, S. 289.

¹⁵ BÖDEKER 1980, S. 1129.

¹⁶ HORSTMANN 1980, S. 1124-1127.

¹⁷ SPINOZA, Brief an L. Meyer, zitiert nach Scherer 1989, S. 301f: „me fugit quod vocabulo personalitatis intelligent theologi, non vero quid per id vocabulum critici intelligent“.

In der Neuzeit löst sich der Personbegriff bei Locke, Wolff und Kant von seinem explizit theologischen Grund. Er wird nun stärker am Selbstbewusstsein, am Identitätsbewusstsein der intellektuellen Substanz durch die Zeiten hindurch festgemacht.¹⁸

Diese Identität und die in der Selbstzwecklichkeit gründende Autonomie machen für Kant die Person aus. Darin leben die alte Inkommunikabilität und die einst theologisch begründete Würde fort. Ein unbedingtes moralisches Handlungsprinzip, ein kategorischer Imperativ ist für Kant nur möglich, wenn ein absoluter Wert und Zweck an sich selbst existiert. Diesen erkennt Kant in der „Person“, in der „Menschheit“: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“¹⁹.

Der Begriff der Person entstammt der Theologie, auch der deutsche Begriff der Menschheit entstammt der Christologie. Kant benutzt sie und setzt offenbar den vollen Gehalt der inkommunikablen Unverfügbarkeit, Heiligkeit und Würde voraus, den doch die Definition der Personalität als intellektuelles Identitätsbewusstsein und Autonomie nicht tragen kann²⁰. Die Selbstzwecklichkeit²¹ und damit Kantens Imperativ

¹⁸ SCHERER 1989, S. 302-310.

¹⁹ GMS, B 66f.

²⁰ Nach KANT ist das in Freiheit Zwecke verwirklichende Wesen sich selbst oberster Zweck, sein Vermögen ist die Würde, die es bindet. „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde ... Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“ (GMS BA 78) „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“ (GMS BA 79) „Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit“ (KpV A 155f). „So ist die echte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt, und subjektiv, in Menschen ... Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt.“ (KpV 158) Unklar bleibt, warum ein Kind, ein Schwachsinniger oder perverser Schwerverbrecher eine zu achtende Personwürde haben sollte. Wen soll ich als mir ebenbürtig achten? Abgesehen davon muss man an die „Heiligkeit“ (!) der menschlichen Autonomie auch erst glauben (nach Freuds Angriff sowieso).

²¹ Sehr treffend ist dazu SCHOPENHAUERS Kritik in der Preisschrift über das Fundament der Moral II §8: „Allein ich muß geradezu sagen, dass `als Zweck an sich selbst existieren´ ein Ungedanke, eine contradictio in adjecto ist. Zweck seyn bedeutet gewollt werden. Jeder Zweck ist es nur in Beziehung auf einen Willen, dessen Zweck ... er ist. Nur in dieser Relation hat der Begriff Zweck einen Sinn, und verliert diesen, sobald er aus ihr herausgerissen wird. Diese ihm wesentliche Relation schließt aber nothwendig alles `An sich´ aus. `Zweck an sich´ ist gerade wie `Freund an sich, - Feind an sich, - Oheim an sich ...´ u. dgl. m. Im Grunde aber hat es mit dem `Zweck an sich´ die selbe Bewandniß

leben noch immer vom Text, der diesen Personbegriff zu denken erzwungen und die Reichweite seiner Referenz abgegrenzt hat.²² Außerhalb des Christentums wäre Kants kategorischer Imperativ nicht entstanden, noch ist er dort einfach verständlich. Offen oder heimlich wird die biblische Basis mitakzeptiert. Würde Kant statt an die Heiligkeit des Sittengesetzes und damit der zur Sittlichkeit fähigen Person an die Heiligkeit allen leidensfähigen Lebens glauben (wie ein Buddhist), käme eine andere „Metaphysik der Sitten“ heraus. Ganz richtig sagt Henri d'Aviau de Ternay:

„Liest man z. B. die drei Kritiken unter der Rücksicht der paradoxen Dynamik des `Gesetzes der Freiheit`, so enthüllt sich ein ganzes Netz biblischer Spuren, ein Zeichen dafür, dass in Kants Denken die biblische Offenbarung am Werke ist und dessen Weg beeinflusst. Es handelt sich weniger um direkte Zitate als um Strömungen, die sich durch das Gesamt der Bibel hindurchziehen und es gliedern. So verbindet sich die Achtung mit der Heiligkeit, die so sehr dem einzigen Gott eigen ist, dass sie auch von seinem Gesetz ausgesagt wird.“²³

Ein Buddhist würde moralphilosophische Erwägungen nicht von der Personwürde aus beginnen, sondern von der Leidensfähigkeit allen Lebens aus. Eine ethisch entscheidende Grenze zwischen Mensch und Hund ist ihm nicht evident. Ein Hindu wird nur schwer einsehen, warum der Hund, der immerhin möglicherweise meine reinkarnierte Großmutter ist, nicht wie eine Person geachtet wird, der kaum lebensfähige Säugling oder ein dauerhaft Hirngeschädigter aber wohl.²⁴

wie mit dem `absoluten Soll`: Beiden liegt heimlich, sogar unbewußt, der selbe Gedanke als Bedingung zum Grunde: der theologische.“

²² Vgl. PANNENBERG 1991, S. 70 : „Wer die Argumentation Kants In der Kritik der praktischen Vernunft an diesem Punkte nicht als gelungen betrachtet, der wird in Kants praktischer Philosophie nicht nur das Bemühen erblicken dürfen, eine ihm vorgegebene Vorstellung vom Menschen als Zweck an sich selbst rein aus dem Begriff autonomer Vernunft, also unter Ablösung ihrer Fundierung durch den Glauben an Gott zu rechtfertigen, sondern er wird darin auch ein Dokument der Wirkungsgeschichte der religiösen Grundlegung der Unverletzlichkeit der Menschenwürde erblicken können. Die christliche Begründung der Unantastbarkeit der Personwürde jedes einzelnen Menschen ist durch Kant nicht abgelöst worden, und gerade darum darf der Versuch Kants, den Gedanken der Menschenwürde durch eine Begründung aus der Vernunftautonomie zu säkularisieren, selber noch als ein Moment der Wirkungsgeschichte seiner religiösen Herkunft betrachtet werden.“ Nach Pannenberg „[I]äßt sich der Gedanke einer jedem einzelnen zukommenden unantastbaren und unverlierbaren Würde seines Menschseins nicht ablösen von seinen biblischen und christlichen Ursprüngen“ (ebd. S. 72).

²³ D'AVIAU DE TERNAY 1992, S. 72.

²⁴ Vgl. v. STIETENKRON 1994, 65-89, v.a. 77-82; nach v. Stietenkron, ebd. 86, „werden Hindus und Buddhisten von sich aus kein Ethos auf die `Gleichheit aller Menschen` gründen. Die prinzipielle Gleichheit besteht ihrer Meinung nach ... mit allem Lebendigen.“; vgl. auch HAEFFNER 1994, S. 92.

Aristoteles hätte eine grundlegende Gleichheit zwischen Sklaven und Freien oder Mann und Frau nicht eingesehen²⁵, so wenig wie ein Konfuzianist eine grundlegende Gleichheit der Würde von Greis und Junglichem.

Nicht nur Kantens Imperativ, auch die Rawlssche Gerechtigkeitsdefinition als prinzipielle Chancengleichheit aller Personen lebt noch immer von der christologisch bestimmten Abgrenzung, wer denn Person sei: der Hund nicht, der Säugling und der Demente oder der Komapatient sehr wohl.²⁶ Sie und nur sie haben durch Geburt teil an der von Christus durch Geburt angenommenen Menschennatur. Sie sind Teil des *genus humanum* auch ohne Vernunftgebrauch und Lebensinteresse.²⁷

Das kontrafaktische Gleichheitspostulat eines Kant, Rawls oder Habermas, das Mann und Frau, Schwarze und Weiße, Kinder und Erwachsene, Gesunde und Kranke, Sklaven und Freie prinzipiell zu gleich würdigen und gleichberechtigten, gleichermaßen zu würdigenden und achtenden Personen macht, nicht aber Hunde, beruht noch immer auf den Definitionen und Abgrenzungen, die der Bibeltext einst erwirkte.²⁸ Begriffe der Philosophie sind eben nicht Begriffe der reinen Vernunft oder apriorische Verstandesbegriffe, sondern historisch gewordene Konzepte einer Sprache, wie schon Johann Georg Hamann 1782 gegen Kants Konstrukt einer „reinen“

²⁵ Politik I 1254.

²⁶ Neuzeitliche Definitionen der Person greifen gerne auf Gedanken der antiken Philosophie zurück. Zu den philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen, nicht gerade speziell des christlichen Personbegriffs, wohl aber des christlichen Menschenbildes im Allgemeinen, gehört sicher der stoische Gedanke einer grundlegenden Gleichheit aller Menschen samt der damit unmittelbar zusammenhängenden Weltbürgeridee. Differenzen in Rasse, Geschlecht und sozialem Stand vermochten diese prinzipielle Gleichheit nach Ansicht der Stoiker nicht aufzuheben (vgl. CANKIK 1983, S. 196-198). Da sich diese Gleichheit (an Würde) jedoch auf die Teilhabe an der (All-)Vernunft und die Fähigkeit zur Tugend gründete, muss der Status eines Dementen etwa prekär bleiben. Vgl. SENECA, de beneficiis III 20: „Errat, si quis existimat seruitutem in totum hominem descendere. Pars melior eius excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem sui iuris, quae adeo libera et uaga est, ut ne ab hoc quidem carcere, in quo inclusa est, teneri queat, quominus inpetu suo utatur et ingentia agitet et in infinitum comes caelestibus exeat. ... interior illa pars mancipio dari non potest. Ab hac quidquid venit, liberum est.“

²⁷ Vgl. SPAEMANN 1987, S. 305f: „Liegt nicht ein alter Trugschluß darin, dass man zunächst Menschenwürde und daraus abgeleitete Menschenrechte auf die Personalität des Menschen gründet, diese aus seiner Vernünftigkeit und Freiheit herleitet, dann aber die Personwürde allen Exemplaren der Spezies *homo sapiens* zuerkennt, auch denjenigen, die diese Eigenschaften offensichtlich gar nicht besitzen, Embryonen, kleinen Kindern, Debilen, schwer Geisteskranken? ... [Der Gedanke des Menschenrechts] setzt nämlich voraus, dass jeder Mensch als geborenes Mitglied der Menschheit kraft eigenen Rechts den anderen gegenübertritt, und dies wiederum bedeutet, dass die biologische Zugehörigkeit zur Spezies *homo sapiens* allein es sein darf, die jene Minimalwürde begründet, welche wir Menschenwürde nennen.“ Vgl. HAEFFNER 1994, S. 104-107

²⁸ Eine Handlungstheorie setzt den Personbegriff bereits voraus. Wen soll ich in meinem Handeln „achten“? Jeden, der handeln kann? Auch Tiere (die sich selbst Zweck sind, auch wenn Kant sie als „Sachen“ wegdefiniert)? Nur sittlich Handlungsfähige? Säuglinge? Nur potentiell sittlich Handlungsfähige? Dauerhaft Hirngeschädigte?

Vernunft einwandte.²⁹ Ganz richtig schreibt Schnädelbach zu einer Theorie der Rationalität:

„Dass Explicandum und Explicans philosophischer Explikationen primär sprachlicher Art sind, diese Einsicht bedeutet die sprachanalytische Wende (*linguistic turn*) der Philosophie, die durch Wittgenstein vollzogen wurde und nicht mehr rückgängig zu machen sein dürfte. Für die Rationalitätstheorie heißt das, dass sie nicht mehr als Kritik der reinen Vernunft möglich ist. Damit ist nicht nur die notwendige Anknüpfung an außerphilosophische Kontexte gemeint, wenn man über die Vernunft nachdenkt, denn die hatte Kant selbst schon vollzogen. Sprachliche Vernunft ist unreine Vernunft, denn Sprache ist auch etwas Empirisches und etwas Historisches. ... Das sprachliche Apriori ist immer auch ein empirisches und historisches Apriori, obwohl es Empirie und Historie in einem wissenschaftlichen Sinne erst ermöglicht. Es liegt auf der Hand, dass sich an dieser Stelle das Problem des Relativismus stellt; hier ist nur dazu zu sagen, dass es fraglich ist, was `Relativismus´ überhaupt bedeuten soll – vor allem, wenn dies als Einwand gemeint ist – wenn einmal eingesehen ist, dass es keine stärkeren als fallible Rekonstruktionen der Regeln des sprachlichen Apriori unserer Rationalität geben kann. Wenn es kein reines Apriori der Rationalität gibt, kann es auch keine abgeschlossene Systematik des Rationalen geben, denn wir können nur das übersehen, was wir rekonstruiert haben, und das ist nie das Ganze der Vernunft. Dies ist auch deswegen nicht möglich, weil wir unsere subjektive Rationalität, die wir als Vorverständnis und als methodisches Apriori bei unseren Rekonstruktionen immer schon mitbringen, niemals vollständig auf die Objektseite bringen können; selbst wenn wir die Regeln und Standards unserer Rekonstruktionen rekonstruieren – und das ist immer möglich – können wir in diesem Vorgang die Regeln und Standards dieser Rekonstruktion zweiter Stufe nicht gleichzeitig rekonstruieren usf. ins Unendliche ... So bleibt – allein aus methodologischen Gründen – Rationalität notwendig ein *offenes* Konzept. ... Rationalitätstheorie ist kein System, sondern ein philosophisches Programm und wird dies immer bleiben.“ (Schnädelbach, Theorie der Rationalität 290f)

Unser heutiger philosophischer Personbegriff hat eine theologische Basis. Er ist, wie jeder andere Begriff auch, historisch konzipiert worden. Aber das macht ihn ja nicht unvernünftig, wenn Vernunft heißt, dass das Konzept eine innere Kohärenz hat. Die heutige Diskussion um die verbotene Verwertung überzähliger Embryonen und die zugleich rechtlich mögliche Abtreibung zeigt, dass die christliche Ausgangsbasis für die Bestimmung des Personbegriffs ein kohärenteres Ergebnis bringt als etwa der

²⁹ Für Hamann ist Vernunft nie „rein“, sondern immer schon sprachlich-historisch. Vgl. HAMANN'S Schreiben an Herder vom 20./21. April 1782: „Die Göttingsche Recension von der Kritik der R. V. habe ich mit Vergnügen gelesen. ... Mir kam selbige gründlich und aufrichtig und anständig vor. So viel ist gewiß, daß ohne Berkeley kein Hume geworden wäre, wie ohne diesen kein Kant. Es läuft doch alles zuletzt auf Überlieferung hinaus, wie alle Abstraction auf sinnliche Eindrücke“ (Ziesemer/Henkel IV 1959, S. 376).

Versuch der Grünen, von Selbstbestimmung plus Lebensschutz her zu denken. Der Philosoph entkommt nicht der Annahme von grundlegenden Glaubensüberzeugungen. Er muss sie nur reflektieren. Dann zeigt sich der auf der Bibel gründende Personbegriff als sehr vernünftig, achtet er doch auch die Personen, die sich noch nicht selbst bestimmen oder wehren können.

3. Die hermeneutische Frage

Hermeneutik ist die Kunst der Hermeneia, der Textinterpretation. Hermes war der Bote und Dolmetsch der Götter. Die Kunst der Hermeneia wird zum drängenden Problem in der Sphäre des Sakralen oder Autoritativen: ein religiöser, juristischer oder klassischer Text muss verstanden werden, da sein Verständnis heute noch von Relevanz ist.³⁰ Die antike Homerexegese und ebenso die spätere Bibelexegese mussten mit Textstellen umgehen, die Schwierigkeiten machten, sei es dass der Text dunkel war, sei es dass sein scheinbarer Sinn inakzeptabel erschien; die Autorität des Textes konnte nicht zur Seite geschoben werden. Antike und mittelalterliche Bibelexegese arbeitete mit mehreren Schriftsinnen, dem wörtlichen Literalsinn und einem oder mehreren „übertragenen“ Sinnen: Allegorie, moralischer Sinn und Anagogie. Die Reformation wendet sich gegen allegorische Deutungen des Bibeltexes. So wirft die protestantische Bibelexegese die hermeneutische Frage noch einmal in aller Schärfe auf. Bei Schleiermacher wird das punktuelle Problem des Verstehens schwieriger Bibelstellen zu einem Grundsatzproblem: Was heißt „verstehen“? In den Naturwissenschaften will ich Sachzusammenhänge erklären, erklären, wie Sachen zusammenhängen. Aber es gibt Geisteswissenschaften, wo ich als erkennender Geist einen anderen Geist eben "verstehen" will: Goethe, Luther, Paulus, Jeremia, einen Geschichtsschreiber, einen Philosophen etc.

Hatte Kant bei der philosophischen Frage nach der ἀρχή im Gefolge Descartes die Wende zum Subjekt vorgenommen und die objektiven gegenstandskonstituierenden Kategorien im Verstand angesiedelt, so brachte die hermeneutische Fragestellung eine Besinnung auf die Sprache. Die moderne sprachanalytische Philosophie ist (in ihrer normalsprachlichen Richtung), so scheint es, inzwischen bei ähnlichen Fragestellungen angelangt. Begriffe sind sprachlich und ich habe keinen vorsprachlichen Zugriff auf die Welt. Die Besinnung auf die unhintergebar sprachliche Gegebenheit der Welt für uns kommt nun zur Exegese zurück. Sie hatte einst der Philosophie das hermeneutische Problem aufgegeben, sie hatte ihr zu denken gegeben. Die Philo-

³⁰ Vgl. GADAMER 1974.

sophie hat es bedacht und stellt fest, das hermeneutische Problem ist ein grundsätzlicheres.

Der Exeget, der lange gemeint hat, er könnte und solle von der sprachlichen Gegebenheit Christi („der verkündigte Christus“) auf die vorsprachliche Gegebenheit Jesu („der historische Jesus“) zielen, so als wäre Textauslegung Zielen auf die vortextlichen „Fakten“, ja als gäbe es solche einfachhin, dieser Exeget muss die von ihm einst dem Philosophen gegebene hermeneutische Frage nun wieder entgegennehmen und wird vom Philosophen seinerseits neu zum Denken gezwungen. Gadammers hermeneutische Überlegungen nötigen den Exegeten, die Illusion und das Ideal von der vorurteilslosen Textauslegung aufzugeben und sich Rechenschaft zu geben über sein Vorverständnis und die Tradition, die sein Verstehen mitbestimmt. Die hermeneutische Philosophie überhaupt, die Semiotik (Umberto Eco) und die moderne Sprachphilosophie zwingen den Exegeten, sich zu fragen, ob Textauslegung wirklich nach der Autorenintention fragt, ob neben der produktionsästhetischen Frage nicht auch die rezeptionsästhetische erwogen werden muss. Der *linguistic turn* der Sprachphilosophie zwingt uns zu bedenken, was es heißt, dass Kantens einst ungeschichtliche Vernunft heute als durch und durch geschichtliches, nämlich sprachliches Apriori gedacht werden muss. Geschichtsschreibung ist dann nicht einfach Faktenrezeption, sondern vom Geschichtsschreiber aktiv geleistete Auswahl, Kausalverknüpfung und Interpretation. Wenn Geschichte überhaupt nur sprachlich vorhanden ist, umgekehrt ein sogenanntes „Faktum“, das nie zur Sprache kam, auch nicht in die Geschichte eingegangen ist, mithin kein Geschichtsdatum geworden ist, dann heißt das, dass der von manchen Exegeten gemachte Versuch, den Text als bloßes Mittel zu gebrauchen, um an vorsprachliche Geschichtsfakten zu kommen, höchst fragwürdig ist. Der verkündigte Christus der Evangelisten ist der einzige, der in die Geschichte eingegangen ist. Ein anderer ist nicht Geschichtsdatum geworden.³¹

4. Fazit: Kein Textverstehen ohne Denken, kein Denken ohne Text

Der Personbegriff und die hermeneutische Frage sollten nur zwei Beispiele sein, um meine grundsätzlichere These zu zeigen: Schriftauslegung, die den Gegenstand, von dem der Text handelt, begreifen will, kommt um Hermeneutik, um Erkenntnistheorie und Ontologie, d.h. um Philosophie gar nicht herum. Umgekehrt: Philosophie,

³¹ Womit natürlich überhaupt nicht geleugnet wird, dass es vorsprachliche Wirklichkeit gegeben hat, im Gegenteil, „aber sie ist nur als konstruierte wahrnehmbar, wobei allerdings feststeht, dass nicht alle Konstruktionen ... gleichwertig sind“ (ZIMA 2001, S. 320).

die ja nicht Traktat, sondern permanent weiterfragender Diskurs ist³², findet in einer Text- und Erzählgemeinschaft statt. Im Abendland sind nicht nur unsere heutigen Nationalsprachen samt und sonders wesentlich durch die Bibelübersetzungen erst geworden, wie sie sind, die Bibel ist ein hauptsächlichlicher Basistext dieser Kultur und Sprachgemeinschaft und bestimmt so, welche Gedankengänge, welche Bilder, welche Argumente und Wertungen eine Chance haben, in der Diskursgemeinschaft Plausibilität oder gar Evidenz zu erlangen. Dass etwa „Brüderlichkeit“ im jüdisch-christlichen Kontext Gleichheit bedeutet und Gleichheit ein Ideal sei, ist nur in diesem Kontext plausibel. Im konfuzianischen Kontext Vietnams etwa heißt „Bruder sein“ notwendig älter oder jünger sein, über- oder untergeordnet. Evident ist hier nur eine hierarchische Gliederung der Menschheit, wie ich aus eigener Erfahrung in Südostasien weiß. Der Bibeltext ist eine wesentliche Basis unserer Kultur als Sprach- und Textgemeinschaft, die bestimmt, was als plausibel und rational anerkannt werden kann. Vor allem war es der Text der Schrift, der mehr als alle dem philosophischen Bemühen zu denken gab. Der Personbegriff und die hermeneutische Frage sind dafür nur zwei Exempel. Eine Vielzahl von weiteren Fragen, vor allem sogenannte „letzte Fragen“ werden dem Philosophen bei seinem Fragen nach der ἀρχή, bei seinem permanenten Weiterfragen, thematisch werden müssen: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? – Fragen, die in der Religion von der Masse der Leute lebensweltlich gelebt, in Erzählungen und Riten meditiert und gedeutet und von den Theologen reflektiert werden. Der Philosoph wird oft zu denselben Fragen kommen und die Basis seines Philosophierens ist jedenfalls diese von der Religion ehemals bleibend geprägte lebensweltliche Sprach- und Textgemeinschaft, die eine Kultur ist.

So komme ich von den Exempeln zu meiner Hauptthese zurück: Eine Exegese, die sich nicht darüber klar ist, dass sie (eine) Philosophie enthält, täuscht sich sehr über sich selbst. Ein Exeget sollte sich auch seiner philosophischen Prämissen klar werden. Der gute Exeget ist ein Denker und sollte es wissen.

Eine Philosophie, die sich nicht darüber klar ist, dass sie Textauslegungen enthält, täuscht sich sehr über sich selbst. Ein Philosoph sollte sich auch über die Texte, auf denen sein Diskurs beruht, klar werden. Der gute Philosoph ist ein Leser und sollte es wissen.

³² Vgl. KANT, Kritik der reinen Vernunft B 865: „Man kann also unter allen Vernunftwissenschaften (a priori) nur allein Mathematik, niemals aber Philosophie (es sei denn historisch), sondern, was die Vernunft betrifft, höchstens nur *philosophieren* lernen.“

Hiermit meine ich im Grunde das, was Habermas in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels in der Paulskirche³³ so ausgedrückt hat:

„Säkulare Sprachen, die das was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. ... Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt. Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.“

D. h. die religiösen Konzeptionen, die sich in den Geschichten, Gedichten und Riten der Religion ausdrücken (d.h. bei uns in der Bibel), sind nicht voll in säkulare Philosophie übersetzbar – und doch lebt sie noch lange von ihnen. Sie kann sie nicht voll übersetzen und muss daher mit diesen volleren Konzepten der Religion weiter im Dialog bleiben, lebt sie doch weiter von ihnen. Habermas reflektiert das am Ende³⁴ am Begriff des Schöpfers, von dem das Habermas'sche Gleichheitspostulat nicht nur ehemals herkömmt, sondern bis heute abhängt. Sollte sich heute einer von uns durch gentechnische Eingriffe zum Schöpfer aufwerfen und die radikale Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischen, würde Habermasens Gleichheitsbegriff zusammenfallen. Mancher zentrale philosophische Begriff, der sich für säkularisiert

³³ HABERMAS 2001, S. 49 und 53.

³⁴ HABERMAS 2001, S. 53f, bemerkt zu Gen 1,27: „Dass der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muss man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist. Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung nicht geben. Dieses Gegenüber in Menschengestalt muss seinerseits frei sein, um die Zuwendung Gottes erwidern zu können. Trotz seiner Ebenbildlichkeit wird freilich auch dieses Andere als Geschöpf Gottes vorgestellt. Hinsichtlich seiner Herkunft kann er Gott nicht ebenbürtig sein. Diese *Geschöpflichkeit* des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann. Hegel hatte ein Gespür für den Unterschied zwischen göttlicher `Schöpfung´ und dem bloßen `Hervorgehen´ aus Gott. Gott bleibt nur solange ein `Gott freier Menschen´, wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebnen. Nur so lange bedeutet nämlich die göttliche Formgebung keine Determinierung, die der Selbstbestimmung des Menschen in den Arm fällt. Dieser Schöpfer braucht, weil er Schöpfer- und Erlösergott in einem ist, nicht wie ein Techniker nach Naturgesetzen zu operieren oder wie ein Informatiker nach Regeln eines Codes. Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne `bestimmen´, dass er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet. Nun – man muss nicht an die theologischen Prämissen glauben, um die Konsequenz zu verstehen, dass eine ganz andere, als kausal vorgestellte Abhängigkeit ins Spiel käme, wenn die im Schöpfungsbegriff angenommene Differenz verschwände, wenn ein Peer an die Stelle Gottes träte – wenn also ein Mensch nach eigenen Präferenzen in die Zufallskombination von elterlichen Chromosomensätzen eingreifen würde, ohne dafür einen Konsens mit dem betroffenen Anderen wenigstens kontrafaktisch unterstellen zu dürfen.“

hält und glaubt, schon selber laufen zu können, hängt bis heute an der Hand der Theologie und käme mächtig ins Straucheln, müsste er sie wirklich loslassen. Will die Philosophie vernünftig bleiben, muss sie im Dialog mit der Theologie bleiben. Welchen Dienst können Exegese und moderne Philosophie einander heute tun? Beide haben es mit Gegenständen zu tun, die sprachlich konstituiert sind, auf die ein vorsprachlicher Zugriff nicht möglich ist. Beide müssen überlegen, was ein Text ist, was Gattungen und Sprachspiele sind, was Lebensformen und Sitz im Leben sind, wie vorsprachliche Realität und zur Sprache gekommene und nur noch so vorhandene Wirklichkeit zueinander stehen usw. Der Philosoph wird den Exegeten immer wieder zwingen, seinen Text nicht nur abzuschreiben oder in die Einzelteile seiner Entstehung zu zerlegen, sondern die in seinem Text zur Sprache kommende Sache zu bedenken. Der Exeget studiert den Text, auf dessen Basis der abendländische Philosoph unentrinnbar philosophiert. Er hält so dem Philosophen, der alle seine Denkvoraussetzungen mit in den Blick nehmen will, diese hauptsächliche Denkvoraussetzung, den Bibeltext, präsent. Ich hoffe, es gelingt den Exegeten, die Philosophen dazu zu bringen, sich Immanuel Kant anzuschließen, der einmal geäußert hat: „Ich lese die Bibel gern.“³⁵

Bibliographie (zitierte Literatur)

Quellen

- ALEXANDER VON HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi, in librum tertium*, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, cura PP. Collegii S. Bonaventurae, tom. XIV, Florenz 1954.
- AUGUSTINUS, *de vera religione*, CCL XXXII, Turnholti 1962.
 - *In Iohannis Evangelium Tractatus CXXIV*, CCL XXXVI, Turnholti 1954.
- ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, lateinisch-deutsche Ausgabe von Franciscus Salesius Schmitt O.S.B., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962.
- ARISTOTELES, *Politiká (Politics)*, gr.-engl., hg. und übersetzt von H. Rackham, The Loeb Classical Library 264, Cambridge/Mass und London ¹1932, ⁷1990.
- ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *Contra Eutychem et Nestorium, Opuscoli Teologici*, hg., eingel. und übersetzt von Emanuele Rapisarda, Catania 1960, S. 44-80.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata Buch I-VI*, hg. V. Otto Stählin (3. Aufl. Hg. V. Ludwig Früchtel), Berlin 1960.
- PETRUS DAMIANUS, *De divina omnipotentia*, hg., eingel. und übersetzt v. André Cantin, SC 191, Paris 1972.

³⁵ Nach H. D'AVIAU DE TERNAY, 81.

- JOHANN GEORG HAMANN, Briefwechsel, Bd. 1-3, hg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel, Wiesbaden 1955-1957; Bd. 4-7, hg. von Arthur Henkel, Wiesbaden 1959, Frankfurt a.M. 1965-1979.
- IMMANUEL KANT, Streit der Fakultäten, Werkausgabe Bd. XI, hg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt 1977, S. 261-393.
 - Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Bd. VII, hg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt 1974, S. 7-102.
 - Kritik der praktischen Vernunft, Werkausgabe Bd. VII, hg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt 1974, S. 103-302.
 - Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe Bde. III und IV, hg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt 1974¹⁰1988.
- RICHARD VON SANKT VIKTOR, De Trinitate, hg., eingeleitet und übersetzt v. Gaston Salet SJ, SC 63, Paris 1959.
- ARTHUR SCHOPENHAUER, Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften: I. Über die Freiheit des menschlichen Willens; II. Über das Fundament der Moral; in: Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, Bd. IV, hg. von Arthur Hübscher, Wiesbaden²1950.
- LUCIUS ANNAEUS SENECA, De beneficiis (Sénèque, Des Bienfaits), lat./frz., 2 Bde, hg. und übersetzt von François Préchac, Collection des Universités de France, Paris 1926.
- BARUCH SPINOZA, Brief van Spinoza aan Lodewijk Meijer, 26. Juli 1663, hg. von A. K. Offenbergh, Amsterdam 1975.
- TERTULLIAN, Adversus Praxean, lat./dt., übersetzt und eingel. v. Hermann-Josef Sieben, Fontes Christiani, Freiburg u.a. 2001.

Monographien und Aufsätze

- CARL ANDRESEN, „Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes“, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 52 (1961) S. 1-39.
- HENRI D'AVIAU DE TERNAY, „Kant und die Bibel“, in: F. Ricken/F. Marty (Hg.), *Kant über Religion*, Stuttgart u.a. 1992, S. 67-82.
- H. E. BÖDEKER, Art. „Menschheit, Menschengeschlecht“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5, hg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gründer, Basel 1980, S. 1127-1137.
- HUBERT CANCIK. „Person, „Gleichheit und Freiheit. Die antiken Grundlagen der Menschenrechte“, in: Günter Kehr (Hg.), „Vor Gott sind alle gleich“. *Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen*, Düsseldorf 1983, 190-211.

- MANFRED FUHRMANN, Art. „Person – I. Von der Antike bis zum Mittelalter“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 7*, hg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gründer, Basel 1989, S. 269-283.
- HANS-GEORG GADAMER, Art. „Hermeneutik“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie 3*, hg. von Joachim Ritter, Basel 1974, S. 1061-1073.
- JÜRGEN HABERMAS, „Glauben und Wissen“, in: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Ansprachen aus Anlass der Verleihung, Frankfurt am Main: Boersenverein des Dt. Buchhandels, S. 37-56.
- GERD HAEFFNER, „Aufgrund wovon kommt einem Menschen die Würde einer Person zu?“, in: Peter Ehlen (Hg.), *Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten*, Fragen einer neuen Weltkultur Bd. 11, München 1994, S. 79-107.
- BERND JOCHEN HILBERATH, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“*, Innsbrucker Theologische Studien 17, Innsbruck-Wien 1986.
- R. P. HORSTMANN, Art. „Menschenwürde“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie 5*, hg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gründer, Basel 1980, S. 1124-1127.
- BRIGITTE KIBLE, Art. „Person – II. Hoch- und Spätscholastik“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie 7*, hg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gründer, Basel 1989, 283-300.
- THEO KOBUSCH, *Die Entdeckung der Person*, Freiburg-Basel-Wien 1993.
- WOLFHART PANNENBERG, „Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde“, in: Walter Kerber (Hg.), *Menschenrechte und kulturelle Identität*, Fragen einer neuen Weltkultur Bd.8, München 1991, S. 61-76 (mit Diskussion S. 77-116).
- JOSEPH RATZINGER, „Zum Personenverständnis in der Theologie“, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, S. 205-223.
- FRIEDO RICKEN, „Kanon und Organon“, in: F.Ricken/F. Marty (Hg.), *Kant über Religion*, Stuttgart u.a. 1992, S. 181-194.
- GEORG SCHERER, Art. „Person – III. Neuzeit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie 7*, hg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gründer, Basel 1989, S. 300-319.
- MAXIMILIAN SCHERNER, Art. „Person – V. Sprachwissenschaft“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie 7*, hg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gründer, Basel 1989, S. 335-338.
- HERBERT SCHNÄDELBACH, „Theorie der Rationalität“, in: Peter Koslowski (Hg.), *Orientierung durch Philosophie*, Uni-Taschenbücher 1608, Tübingen 1991, S. 276-294.
- ROBERT SPAEMANN, „Über den Begriff der Menschenwürde“, in: E. Böckenförde/R. Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987, S. 295-313.

- HEINRICH V. STIETENKRON, „Menschenrechte? – Sichtweisen südasiatischer Religionen“, in: W. Odersky (Hg.), *Die Menschenrechte*, Düsseldorf 1994, S. 65-89.
- PETER V. ZIMA, *Moderne/Postmoderne*, Uni-Taschenbücher für Wissenschaft, Tübingen und Basel (¹1967) ²2001.