

Person und Individuum

Über Hans Urs von Balthasars Philosophie der Person und die philosophischen Implikationen seiner Dreifaltigkeitsstheologie¹

Von Josef Seifert, Schaan

Hans Urs von Balthasar ist sicher einer der hervorragendsten Denker unseres Jahrhunderts auf dem Gebiet der Philosophie und Theologie der Person. Seine Schriften über den Personbegriff bieten viele wichtige historische und systematische Erkenntnisse, denen die folgenden Überlegungen hauptsächlich gelten werden. In Gemeinschaft mit solchen Personalisten unseres Jahrhunderts wie Theodor Haecker, Erich Przywara, Romano Guardini, Alois Dempf, Helmut Kuhn, Dietrich von Hildebrand und anderen hat Urs von Balthasar die Tiefen, Höhen und Breiten der Person und des Menschen im Licht der Vernunft und des Glaubens ausgelotet wie wenige Denker unseres Jahrhunderts vor ihm. Bei aller Bewunderung für diese Leistung kann ich allerdings – selbst im Kreise seiner prominenten Freunde und Verehrer hier in Urbino – nicht verhehlen, daß ich Balthasars Ansichten im Felde der Philosophie der Person nicht in allem teile, ja in manchen Punkten sogar seine Ideen zum Personbegriff, soweit ich sie verstehe, für mißverständlich oder falsch und jedenfalls für gefährlich halte, da sie zumindest leicht, zu Recht oder zu Unrecht, im Sinne heute weit verbreiteter irriger Ideen über die Person gedeutet werden können, selbst wenn diese Deutungen dem von Balthasar Gemeinten nicht entsprechen sollten. Da Balthasars Werk als eines der richtungweisenden und tiefsten theologischen Werke des 20. Jahrhunderts zu Recht einen erheblichen Einfluß ausübt und wesentliche Erkenntnisse enthält, zugleich aber, so meine ich, großen Irrtümern unserer Zeit über die Person Vorschub leisten kann, zumindest wenn es in bestimmter Weise gedeutet wird, ist es besonders notwendig, Balthasars Philosophie der Person sorgfältig auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu prüfen. Dabei werde ich primär Balthasars spezifisch *philosophische* Thesen in Betracht ziehen, ohne mich dabei allerdings ganz jedes theologischen Kommentars eines einfachen Gläubigen zu enthalten, was die von Balthasars Philosophie der Person kaum abtrennbaren Bemerkungen zu theologischen Aspekten des Personbegriffs angeht. Dies halte ich für unvermeidbar, da Balthasar einige seiner wichtigsten *philosophischen Thesen*, wie etwa die Notwendigkeit, Person und Individuum zu unterscheiden, zumindest teilweise gerade durch theologische – trinitarische und christologische – Reflexionen begründet.

¹ Als Vortrag auf Einladung von Freunden Hans Urs von Balthasars in Urbino gehalten am 2. 8. 1996.

1. Kurzer Überblick über einige Zentralpunkte der Balthasarschen Philosophie der Person

Ein knapper Text, in dem einige Höhepunkte der Balthasarschen Philosophischen Anthropologie zum Ausdruck kommen, ist »Wer ist der Mensch?«² Dort zitiert Balthasar das delphische Orakel »Erkenne Dich selbst« (*Gnoti sauton*), und Juvenal, der sagt, diese Inschrift stamme vom Himmel: »E coelo descendit gnoti sauton.« (XI, 27).³ Und dieses Thema der Wahrheit über die eigene Person, aber auch über den Menschen als solchen, steht am Anfang des sehr existentiellen und in vielem an Pascal gemahnenden Denkens Urs von Balthasars über die Person, in dem sich ohne scharfe Scheidung philosophische und religiöse Erkenntnisse durchdringen.

Den Menschen, aber vor allem die Person überhaupt, die in Balthasars Gesamtanschauung zuinnerst in das Mysterium Gottes und Christi hineinreicht, versteht Balthasar ferner als Theologe und auch als Philosoph immer als ein Geheimnis und Rätsel, das all unser Verstehen übersteigt. Sogar das scheinbar Selbstverständlichste am Menschen, etwa daß ich *ich* bin, wird zum Rätsel, das sich besonders im Geliebtwerden offenbart, in dem der Mensch sich die Frage stellt: »Warum liebst du mich? Gerade mich?« Ja sogar die »wahnwitzige Frage« »Wer ist denn dieser da, der in mir Ich sagt? Knapper: Warum bin ich gerade ich?«⁴ leuchtet in diese Rätselhaftigkeit der Person, die Gabriel Marcel, auf den Balthasar sich oft beruft, als *mystère*, vor dem das Staunen immer wächst, je mehr wir es erkennen, dem lösbaeren *Problem* gegenübergestellt hat, nach dessen Lösung unser Staunen verschwindet.

Dieses mysteriöse Menschenwesen stellt überdies etwas Unreduzierbares, Letztes dar. Alle materialistischen und evolutionistischen Erklärungsversuche, denen zufolge »das Antlitz der Person« als »Produkt eines vorpersonalen Prozesses« »auftaucht«, werden diesem Mysterium des Menschen nicht gerecht, ebensowenig wie die Identifizierung des eigenen Ich mit dem absoluten Ich, da eine solche Identifizierung »der Untergang dieses bestimmten Ich, das ich bin, und nicht du, in einem universalen Subjekt« wäre.⁵

Dieses Unreduzierbare am Menschen, ein Wort, das an den Titel eines Aufsatzes von Karol Wojtyła erinnert, ist in den Erkenntnissen, die wir Urs von Balthasar verdanken, weiterhin auf das Engste mit jenem Phänomen verbunden, das man *die moralische Transzendenz* der Person, ihre Öffnung gegenüber dem Du in Hoffnung und Liebe, ihren Antwortcharakter nennen könnte. Die Entdeckung dieser moralischen Transzendenz der Person macht eines der unentbehrlichen Elemente jedes wahren Personalismus aus.⁶ In der Hoffnung, aber vor allem in der Liebe, steht die Person in

² Hans Urs von Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, in: *Pneuma und Institution*. Skizzen zur Theologie IV (Einsiedeln: Johannesverlag, 1984), S. 13–25.

³ Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, zit., S. 14–15.

⁴ Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, zit., S. 17–18.

⁵ Balthasar, *ibd.*, S. 18–19.

⁶ Vgl. meinen in den Kongreßakten erscheinenden Beitrag zu einem Kongreß über den Personbegriff in Spanien (1996): »El papel del concepto de persona en la renovacion de la etica y de la teologia moral: Personalismo y personalismos.«

einer Beziehung, ist auf ein Du bezogen und gibt sich der anderen Person hin. Gerade diese Liebes- und Gemeinschaftsfähigkeit auf Grund einer Selbstschenkung, dieses Eintretenkönnen in personale Beziehungen, stellt für Balthasar den Kern des Personseins dar.⁷

Da ist noch eines: Alle diese zentralen Aspekte der Person weisen über alles von uns an der Person Erkennbare hinaus und zwingen den Menschen gleichsam vom Betrachten seiner eigenen Natur her, die religiöse Frage zu stellen, die allein eine Antwort auf das Rätsel Mensch zu geben imstande wäre, die allein das Dunkel des *Aenigmas*, das der Mensch einem tiefen Wort Augustins zufolge sich selbst ist, zu erhellen vermöchte. Rufen wir uns die nach dem Tod seines geliebten Freundes niedergeschriebenen Worte Augustins in Erinnerung, in denen Augustinus bewegend ausspricht, wie er sich selbst durch die erschütternde Erfahrung des Todes des geliebten Freundes zum Rätsel wurde:

Der Schmerz darüber verfinsterte mein Herz, und was immer mir vor Augen kam, war stets ein Bild des Todes. Die Heimat sogar wurde mir zur Folter, das Vaterhaus war mir eine merkwürdige Qual. Alles gemeinsame Erleben hatte sich nunmehr, da mein Freund tot war, zur furchtbaren Marter für mich gewandelt. Mein Auge suchte ihn überall zu erspähen, doch es stieß nirgends auf ihn. Alle Dinge begann ich zu hassen; denn sie bargen ihn ja nicht und konnten mir nicht sagen: »Schau, er wird kommen«, so wie es war, als er noch lebte, wenn er gerade abwesend war. Mir selbst ward ich zu einer großen Frage geworden.⁸

Nur ein göttliches Wort vom andern Ufer, das schon Platon im *Phaidon* als die letzten Endes allein befriedigende Antwort auf den Menschen bezeichnete, kann jene Antwort darauf, was der Mensch ist, geben, die der Mensch sich nicht selbst zu geben vermag. Pascal hat dies in einer berühmten Stelle aus den *Pensées* ausgesprochen, die Balthasar im erwähnten Aufsatz zitiert und die man geradezu als die Formulierung des Mottos für Balthasars Philosophie der Person betrachten könnte:

Quelle chimère est-ce donc que l'homme. Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige. Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers. Qui démêlera cet embrouillement?... Que deviendrez-vous donc, ô hommes qui cherchez quelle est votre véritable condition, par votre raison naturelle? ... Taisez-vous... apprenez que l'homme passe infiniment l'homme« (Pascal, *Pensées*, ed. Chev. 438).⁹

Und so kulminiert das zitierte Werk Balthasars in den bemerkenswerten Sätzen, welche die Breite und Tiefe der Balthasarschen Sicht des Menschen ebenso andeuten wie sie die Unmöglichkeit deutlich vor Augen führen, seine philosophische Anthropologie ganz von seiner Theologie der Dreifaltigkeit und Christologie abzutrennen:

⁷ Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, zit., S. 15, mit Bezug auf Gabriel Marcols Philosophie der Hoffnung in *Homo Viator*.

⁸ Siehe A. Augustinus, *Confessiones* IV, 2. Übers. v. H. Endrös (München, 1963). Im letzten Satz wurde das im Original stehende »quaestio« als Frage, nicht wie von Endrös als Problem übersetzt.

⁹ Urs von Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, zit., S. 20.

...hier weist die Frage: »Wer ist der Mensch?« weiter an die nicht mehr gestellte Frage: »Wer ist Gott?«. Genug, wenn der Adel des Menschen aufleuchtet, der sich ein Geheimnis bleiben muß, wenn anders er Gottes Bild und Gleichnis ist, und dessen dunkle Vergeblichkeit sich doch lichtet, wenn er erfährt, daß auch Gott nur in der Hingabe seiner selbst selig ist.«¹⁰

2. Ist die Person vom Individuum zu unterscheiden?

Mir ist kein bedeutenderer und inhaltsreicherer kurzer Text Balthasars zu einer Philosophie der Person bekannt – neben dem entsprechenden Abschnitt der *Theodramatik*¹¹ – als »Zum Begriff der Person« aus *Homo creatus est*.¹² Dort interpretiert Balthasar zunächst Maritains bekannte Unterscheidung zwischen »Person« und »Individuum« neu. Was Balthasar dort zu sagen hat und was wir selber zu seinen Thesen sagen möchten, können wir am besten anhand einer Unterscheidung grundsätzlich verschiedener Bedeutungen des Terminus »Individuum« im Unterschied zu jenem der »Person« erklären. Balthasar selbst macht diese Unterscheidungen zum Teil gar nicht, zum Teil nur implizite, doch tragen sie nichtsdestoweniger erheblich zum Verständnis seiner Position bei, ja erweisen sich als unerläßliche Instrumente eines solchen Verständnisses:

1) Erstens kann der Ausdruck *Individuum* auf jedes einzige und ungeteilt-unwiederholbar seiende reale 'Seiende (Wesen)'¹³ abzielen, ganz gleich welche Seinsart (materielles Wesen, Pflanze, Tier, Mensch, Engel oder Gott) es besitze. Diese Bedeutung von »Individuum« ist selbstredend auf das klarste vom Begriff der Person abzugrenzen. Denn eine Person ist gerade ein einzigartiges Individuum *geistiger* Wesensart und deshalb sind unzählige Individuen *keine Personen*, wenn wir den Ausdruck »Individuum« in diesem unserem ersten Sinne verwenden. Auf diesen evidenten Grund der notwendigen Unterscheidung zwischen Individuum (im ersten Sinne) und Person weist auch Urs von Balthasar dort mit klaren Worten hin, wo er den Unterschied zwischen Person und Individuum zu begründen sucht: »Man sieht es daran, [daß dieser Unterschied besteht] daß es im Tierreich eine Fülle von Individuen gibt, aber keine Personen.«¹⁴

¹⁰ Urs von Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, zit., S. 25.

¹¹ Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 186 ff., 191 ff.

¹² Hans Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« in: Hans Urs von Balthasar, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, II* (Einsiedeln: Johannes Verlag: Einsiedeln, 1983), II, Person und Geschlecht, pp. 93–102.

¹³ Nur reale Wesen können im strengen Sinne Individuen sein. (Zum Begriff der Realität vgl. Josef Seifert, *Sein und Wesen*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996, S. 290 ff.) Damit soll allerdings nicht geleugnet werden, daß auch Ideen von *Individuen* existieren können und daß es sogar rein intentionale Gegenstände geben kann, die zwar kein Mensch, aber Gott bis in die letzte Individualität hinein – wenn sie diese auch nur *als wirkliche Wesen tatsächlich besitzen* – konzipieren kann. Vgl. dazu auch Antonio Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*. Colecciones Cuestiones Fundamentales (Madrid: Ediciones RIALP, 1990); *The Theory of the Pure Object*, English translation by Jorge García-Gómez (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996).

¹⁴ Hans Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, p. 93.

2) Zweitens aber können wir mit »Individuum« gerade ein einzigartig-unwiederholbares Wesen *spezifisch personaler* Natur meinen, aber in rein ontologischem Sinne und in solcher Weise, daß das gemeinte Wesen zwar objektiv diese schlechthin unwiederholbare und einzigartige personale Wesenheit und Würde besitzt, diese aber im Begriff »Individuum« nicht anerkannt und ausdrücklich bewußt wird. Es handelt sich bei dieser zweiten Bedeutung von »Individuum« also nicht um einen rein ontologischen Begriff des Individuums, sondern um einen teils ontologischen (der individuellen Person), teils auf die unzureichende Erkenntnis derselben bezogenen, wobei sich sowohl die genannte rein ontologische Dimension als auch die epistemologische in der logisch-begrifflichen Bedeutung dieses Begriffs von »Individuum«, den man als den des »*bloßen* personalen Individuums« bezeichnen könnte, niederschlägt und verobjektiviert. Dieser Begriff von »Individuum« liegt vor, wenn man eine Person ahnungslos, in neutraler Rede oder auch abfällig, als »Individuum« bezeichnet. Der Gebrauch dieses Begriffs von »Individuum« kann in abfälliger Rede vorkommen, z.B. wenn man von einer Person sagt, »Was will dieses Individuum da?« Eine andere Verwendung dieses Begriffs kann in neutraler Rede erfolgen, etwa dann wenn man Individuen nur als zählbare quantitative Größen ansieht (und dadurch ihrer schlechthin unwiederholbaren Einzigartigkeit nicht Rechnung trägt).

Von diesem Sinne von »Individuum« weicht die Bedeutung des Terminus »Person« dann ab, wenn der letztere gerade die individuelle Person *in ihrer unwiederholbaren Einzigartigkeit und Würde eines »reales Geistsubjekts«* bezeichnet. Auch diesen Unterschied macht Balthasar, wenn er die Maritainsche Unterscheidung zwischen Individuum und Person referiert¹⁵ und auch in anderen Zusammenhängen.¹⁶

3) Drittens aber können wir, etwa mit Kierkegaards Begriffen des Individuums und des Subjekts oder auch des Selbst, mit »Individuum« gerade die voll erkannte und als solche anerkannte *individuelle Person* meinen. Balthasar verwendet diesen Begriff und bringt ihn am schönsten in der *Theodramatik* zum Ausdruck, wo er das Beispiel des Kindes gibt, dem durch die Liebe seiner Mutter seine Würde als Individuum (*dignitas individui*) bewußt wird.¹⁷ In den meisten Texten – vor allem in jenen seiner Hegelkritik – verwendet Soeren Kierkegaard gerade diesen Begriff von »Individuum.«¹⁸ Es gibt aber auch bei Hegel selbst, so meilenweit entfernt seine Philosophie im allgemeinen und seine Geschichtsphilosophie im besonderen auch von jedem authentischen Personalismus ist, ähnliche Textstellen, in denen der Begriff des

¹⁵ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *ebd.*, pp. 93: »so wird man ... dann von »Individuen« reden, wenn es vor allem um die Identität der Menschennatur geht, der gewiß eine bestimmte Würde nicht abgesprochen werden kann, sofern alle Menschen Geistsubjekte sind; von Person aber dann, wenn die Einmaligkeit, Unvergleichlichkeit und damit auch Unersetzbarkeit des Einzelnen in den Blick kommt.«

¹⁶ Indem er den Begriff des »Individuums« in diesem Sinne (des »bloßen« und zählbaren Individuums) verwendet, schreibt Balthasar die Einführung des Personbegriffs als reales Geistsubjekt im Gegensatz zur bloßen Rolle Tertullian und vor allem dem Konzil von Chalkedon (431) zu, vor allem M. Richard und H. Dörrie folgend. Vgl. Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, S. 96.

¹⁷ Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 186 ff.

¹⁸ Vgl. Soeren Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, I.

Individuums im Sinne der voll in ihrer Würde anerkannten Person verwendet wird, etwa das Ende des folgenden Textes:

Wenn wir es uns nun gefallen lassen, die Individualitäten, ihre Zwecke und deren Befriedigung aufgeopfert, ihr Glück überhaupt dem Reiche der Zufälligkeit, dem es angehört, preisgegeben zu sehen, und die Individuen überhaupt unter der Kategorie der Mittel zu betrachten, so ist doch eine Seite in ihnen, die wir Anstand nehmen, auch gegen das Höchste nur in diesem Gesichtspunkte zu fassen, weil es ein schlechthin nicht Untergeordnetes, sondern ein in ihnen an ihm selbst Ewiges, Göttliches sey. Dieses ist die *Moralität, Sittlichkeit, Religiosität*.¹⁹

In diesem Sinne, in dem Individuum gerade die Person *in ihrer Einzigartigkeit* bedeutet, wäre es unsinnig, *Person* und *Individuum* einander entgegenzustellen. Und auch in diesem Sinne verwendet Hans Urs von Balthasar mitunter den Begriff des Individuums und erkennt die Unhaltbarkeit von dessen Entgegensetzung zum Personbegriff an, z.B. wenn er schreibt:

... da keiner Person sein kann, außer auf der Basis der Individualität, und andererseits das Wort Individualität, das heißt, Ungeteiltheit, immer schon das Moment der Einzigkeit enthält, das wenigstens potentiell auf das der Personalität hinweist.²⁰

Doch mit alledem bleiben wir noch jenseits der Kernes des von Hans Urs von Balthasar mit dem Unterschied zwischen Individuum und Person Gemeinten. Erst eine weitere Deutung der Gegenüberstellung zwischen Individuum und Person bringt uns diesem Kern näher.

4) Viertens können wir nämlich mit »Individuum« zwar eine in ihrer Würde verstandene und anerkannte Person meinen, aber eine im Sinne des »Individualismus« in ihrem Wesen und ihrer Würde mißdeutete und verkürzt aufgefaßte Person. Der Individualismus meint, die Person könne als in sich alleine stehend ihr Sein hinreichend erfüllen und für sich alleine ohne allen Gemeinschaftsbezug verständlich sein. Urs von Balthasar weist ganz zu Recht gerade diese Idee des Menschen als »individualistisch« interpretierte Person zurück. Vor allem dem auf das bloß für sich und in sich selber existierende »Individuum« reduzierten, isolatorisch aufgefaßten Menschenwesen, das letzten Endes metaphysisch unmöglich ist (da jede endliche Person zumindest in Relation zu Gott steht), stellt Urs von Balthasar die *Person* als jenes Geistsubjekt gegenüber, das wesenhaft auf ein Du, auf Relation zu anderen Personen, zu einem »Wir« und damit auf Gemeinschaft hin angelegt ist. Jede Reduktion des Personseins auf eine Einzelperson, die in sich ruhend und an und für sich begreifbar wäre, lehnt Balthasar ab. Balthasars Zurückweisung dieses individualistisch verkürzten Personbegriffs geschieht nicht zuletzt auch deshalb, weil sie die zweigeschlechtliche Natur des Menschen als Mann und Frau nicht begreiflich macht, die letzten Endes nur von der besonderen Liebe und gegenseitigen Hingabe von Mann und Frau aneinander, in der sie zum Geschenk füreinander werden, begriffen werden

¹⁹ G. F. W. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Jub. Ausgabe Bd. XI., S. 63 f.

²⁰ Hans Urs von Balthasar, *ibid.*, p. 94.

kann.²¹ Nur wenn wir den Menschen in dieser Hingeordnetheit auf ein Du verstehen, erkennen wir ihn wahrhaft als Person. »Person« bedeutet dann »Geistsubjekt in seinem Bezug zum Du, zur Liebe, zur Gemeinschaft«. Diesem seinem durch Gemeinschaftsbezogenheit geprägten Personbegriff, der die Person als sich selber auf ein Du hin überschreitend erkennt, stellt Urs von Balthasar den eingengten und irreführenden Begriff des Individuums als des isolatorisch aufgefaßten Menschen gegenüber.

Dabei sieht Balthasar viele historische Wurzeln eines solchen Begriffs des »Individuums«, dem der volle Inhalt des authentischen Personbegriffs abhanden gekommen ist. Sogar unter den christlichen Vätern nimmt Balthasar Wurzeln eines solchen falschen »Individualismus« wahr. Mit Kardinal Ratzingers Werk über die Trinität²² erblickt Urs von Balthasar z.B. eine Wurzel dieser Einengung des Personbegriffs bei Augustinus, zwar keineswegs in dessen dialogisch-trinitarische Personmetaphysik, wie sie in Augustins *De Trinitate* dargelegt wird, wohl aber in der bei Augustinus vorliegenden Einengung des *Imago Dei* auf das Individuum (Gedächtnis-Erkenntnis-Wille) und darin, daß Augustinus – wohl aus Furcht vor Vielgötterei – die Analogie der Familie und der *communio personarum* für die Heiligste Dreifaltigkeit ablehnt. In diesem Gedanken können wir Balthasar nur zustimmen.

Nicht nur wo Balthasar²³ vom »relationalen oder ›dialogischen‹ Charakter der Personen in Gott« und vom dialogischen Prinzip spricht, das er für eine der wichtigsten Neuerungen in der modernen Philosophie und Bundestheologie hält,²⁴ auch an vielen anderen Stellen tritt auf das deutlichste hervor, daß gerade dieser gemeinschaftsbezogene, dialogische, in der Liebe allein voll begreifbare Charakter des Personseins es ist, was das innerste Anliegen Balthasars darstellt und dessen voneinander unabhängige Entdeckung durch Ferdinand Ebner, Martin Buber und Gabriel Marcel er für einen der wichtigsten Beiträge zum Verständnis der Person hält, einen Beitrag, der in den Philosophien Franz Rosenzweigs, Hermann Cohens, u.a. seine wichtigen Vorbilder hatte, ja in bemerkenswerten Spuren bis ins Mittelalter zurückreicht, wie Balthasar ausführt.²⁵

Einen interessanten Versuch macht Richard von St. Victor, der in seinem Trinitätstraktat einen Begriff schafft, der die (göttliche, aber auch menschliche) Person als ex-sistentia be-

²¹ Vgl. dazu auch Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1963), 327–335, wo Balthasar das Verhältnis von Mann und Frau zueinander und ihre wesentliche Zuordnung aufeinander erforscht. Vgl. auch Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 1: Der Mensch in Gott*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), S. 334 ff. Noch viel weiter ausholend und tiefer zu diesem Thema der wesenhaften Zuordnung von Mann und Frau scheinen mir die folgenden Werke zu sein: Karol Wojtyła, Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò* (Vatican City: Città Nuova Editrice/Libreria Editrice Vaticana, 1987); und Dietrich von Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit*; 4. Auflage, hrsg. von der Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft (mit einem Geleitwort von Leo Scheffczyk), (St. Ottilien: Eos Verlag, 1981); ders., *Die Ehe*, 3., durchgesehene Auflage, hrsg. von der Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft (St. Ottilien: Eos Verlag, 1983).

²² Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, S. 97.

²³ »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, S. 97.

²⁴ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik I, Prolegomena* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973), S. 31 ff.

²⁵ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik I, Prolegomena* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973), S. 587 ff.

stimmt: als ein Geistsubjekt, das nur im Hinausgehen (ex) über sich selbst – bei Gott als ein Relativum – den Namen Person verdient...²⁶

Nur in einer ... Gemeinschaft existiert die Person wirklich.²⁷

Nimmt man die christliche Trinitätslehre ernst, dann erscheinen die göttlichen Personen, Vater, Sohn und Geist, falls man an der Einheit Gottes festhalten will, als durch nichts anderes konstituierbar denn durch reine Liebe und Selbstlosigkeit.²⁸

An vielen Stellen spricht Balthasar von »Herkunft und Hinordnung des Ich auf ein Du«, sagt, daß »Person, Akt und Berufung« für ihn »fast zu Synonymen« werden, und spricht von der Sendung von Personen als zu deren Wesen gehörig, was er besonders im theologischen Zusammenhang der Christologie erörtert. Balthasar betont die »Verwiesenheit des auf das Du und Wir hin offenen Ich«, wobei er sich auf Gabriel Marcel, Martin Buber, Romano Guardini, Denis de Rougemont und andere be ruft. Auch in seiner Ethik der Nachfolge Christi spielt diese Idee eine entscheidende Rolle.

Dieses »eigentliche Zentrum der Wirklichkeit von Personen« (die auf andere hin erfolgende Berufung als Charisma) sieht Balthasar sogar, und das zeigt sein komplexes Verständnis des dialektischen Verhältnisses zwischen Philosophie und Glauben, in gewissem Ausmaß besser vom Atheisten Feuerbach als von vielen traditionellen Philosophen wie René Descartes oder sogar als von christlichen Denkern wie Augustinus verstanden. Die materialistisch-atheistische Revolte gegen Hegels »personlosen Idealismus« habe im »vulgären atheistischen Materialismus eines Feuerbach die elementare Tatsache« wiederentdeckt, »daß es eine einzelne, in sich selber ruhende Person überhaupt nicht geben kann, sondern Personsein sich einzig im Verhältnis zwischen Ich und Du ereignet.«²⁹

Die Erkenntnis, daß die Person von ihrem innersten Wesen her auf Relation und Gemeinschaft hin angelegt ist, daß sie in ihrem innersten metaphysischen Wesen als göttliche oder auch als kreatürliche Person wesensnotwendig über sich selbst hinaus auf eine andere Person hin angelegt ist und in einer Relation zu einem Du steht, worauf übrigens gerade auch Soeren Kierkegaard in seiner *Krankheit zum Tode*³⁰ äußerstes Gewicht legt, ist eine bedeutsame Einsicht Balthasars.³¹

5) Gerade diese an sich sehr tief sinnige Einsicht Balthasars führt uns aber zur problematischsten Seite des Balthasarschen Personbegriffs, die man m.E. überwinden muß, um den echten Einsichten Hans Urs von Balthasars gerecht zu werden. Man könnte nämlich Individuum, fünftens, als Substanz, als Selbstand auffassen und dann Person und Individuum (oder individuelles »Geistsubjekt«) einander so entgegensetzen, daß die Rolle des Individuum-Seins, im Sinne der in sich stehenden einzigartigen Substanz verstanden, aus dem Personbegriff eliminiert werden müsse und

²⁶ »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, S. 97.

²⁷ Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, S. 100.

²⁸ Urs von Balthasar, *ebd.*, S. 101.

²⁹ Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« *ebd.*, S. 99.

³⁰ Vgl. Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, übers. und komm. v. L. Richter (Frankfurt a.M., 21986).

³¹ Vgl. auch Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1963), S. 228 ff., 237 ff.

daß dieser letztere ausschließlich als Relation zu verstehen sei. Die Redeweise Balthasars, »daß es eine einzelne, in sich selber ruhende Person überhaupt nicht geben kann, sondern Personsein sich einzig im Verhältnis zwischen Ich und Du ereigne«,³² ist äußerst unglücklich und geht ganz in die Richtung dieses Irrtums. Dasselbe kann man von jenen Stellen sagen, an denen Balthasar die Idee nahelegt, daß das individuelle Geistsubjekt (die *individua substantia rationalis naturae*) als solche keine Person sei, sondern erst durch ihre Sendung und ihr Verhältnis zu anderen Personen »personiert« oder zur Person werde. Soll das heißen, daß es vernünftige individuelle substantielle Seiende gibt, die keine Personen sind? Obwohl Urs von Balthasar ausdrücklich hervorhebt, daß die Person immer Individuum (wohl auch in diesem Sinne verstanden, den er übrigens nicht klar genug von den anderen abgrenzt) sein müsse, finden wir eine Reihe von Stellen, in denen er eine Entgegensetzung von Personalität und Individualität in dem besagten falschen Sinne zu befürworten scheint, so als müsse man den boethianischen und thomasischen Personbegriff der »*individua substantia rationalis naturae*«³³ eliminieren, um jenen der Person als Relation zu verteidigen und so, als wäre die Idee, daß manche Menschen zwar rationale Geistsubjekte, aber keine Personen seien, nicht abwegig. Könnte man dann aber ausschließen, daß z.B. ungeliebte ungeborene Kinder noch nicht »personiert« und deshalb keine Personen seien? Auch wenn Balthasar diese Konsequenz verworfen und etwa Abtreibung und Euthanasie, die heute mit solchen »sozialen Personbegriffen« befürwortet werden,³⁴ völlig abgelehnt hat, könnten nicht seine Ideen zu dieser logischen Konsequenz führen? Vor allem aber: Ist seine Idee einer Scheidung von individuellem Geistsubjekt und erst durch ihre Sendung oder Beziehungen konstituierten bzw. »personierten« Person wahr?

Genau genommen finden wir in Balthasars Kritik an der boethianisch-thomasischen Persondefinition zwei philosophische Thesen, deren erste an sich ganz korrekt ist und nur dann zum Irrtum führt, wenn sie als Grund für eine Verwerfung der boethianischen Persondefinition genommen wird, während die zweite einfach ein Irrtum ist. Die erste These besteht zunächst darin, das Ungenügende der boethianischen Definition darin zu sehen, daß in ihr sehr wesentliche Elemente des Personseins, wie ihre Transzendenz und Gemeinschaftsbezogenheit, ausgelassen sind. Der aus dieser richtigen These erwachsende Irrtum besteht in der Meinung, die (richtige und wichtige) Behauptung des in sich im Sein Stehens der Person (ihrer geistigen Substantialität) stelle einen Gegensatz zur Erkenntnis der wesenhaften Gemeinschaftsbezogenheit der Person dar. Dies impliziert die stillschweigende Behauptung, daß die Definition der Person als »Individuum rationaler Natur« durch Boëthius und Thomas von Aquin keinen Platz für eine *weitere wesentliche Bestimmung der Per-*

³² Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person,« zit., S. 99.

³³ »Persona est rationabilis naturae individua substantia« (die Person ist eine individuelle Substanz vernünftiger Natur). Boethius, *Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3; in *PL* 64, 1343 lautet der Text: »persona est naturae rationalis individua substantia.«

³⁴ Z.B. in der *Bioethik* T. H. Engelhardt, Jr. Und von Moraltheologen wie Bernhard Häring. Vgl. Engelhardt, H.T., Jr., *The Foundation of Bioethics* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1986), 2nd ed. 1996.

son lasse. Dies ist aber keineswegs der Fall, wenn man die Unzureichendheit jeder Definition letzter Urgegebenheiten wie der Person einsieht und von einer Definition nicht Vollständigkeit erwartet.³⁵ Dann kann die boethianische Definition nicht nur wahr sein, sondern auch genügen, um die an sich undefinierbare »Person« im Sinne einer reinen »Wesensdefinition« eindeutig von allen nicht-personalen Wesen abzugrenzen, aber doch der Ergänzung durch viele weitere wesentliche Bestimmungen bedürfen. In diesem Sinne kann man Balthasar zwar voll und ganz darin zustimmen, daß die Persondefinition als »individuelle Substanz vernünftiger Natur« ganz ungenügend ist, aber doch an ihr als abgrenzender und innerhalb ihrer Grenzen ganz korrekter Wesensbestimmung der Person festhalten, die durchaus Raum für weitere und andere Aspekte des personalen Seins artikulierende »Definitionen« oder Aussagen bietet. Man wird dann vielleicht nach anderen und zusätzlichen »Definitionen« oder nach Erklärungen dessen, was der Begriff der »Vernunft« und das Wesen der Person sonst noch enthalten, oder nach umfassenderen und adäquateren Definitionen und Bestimmungen der Person suchen, aber keineswegs die Definition als falsch oder irreführend verwerfen. Denn sie drückt dann eine entscheidend wichtige, wenn gleich ergänzungsbedürftige, Wahrheit über die Person aus.

Die zweite These, die in der genannten Kritik Balthasars an der boethianisch-thomasischen Definition der Person enthalten ist, ist viel radikaler. Sie kritisiert nicht nur die *Ungenügendheit* der boethianischen Definition, sondern verwirft dieselbe ganz und gar, weil sie den Charakter der Person als *Selbstand* ablehnt und die Person im Sinne einer *reinen Relation* deutet. Darauf beziehen sich viele Texte Balthasars und auch viele Aspekte der Diskussion des Personbegriffs, die David Schindlers heftige Auseinandersetzungen mit Michael Novak in der amerikanischen Zeitschrift *Communio* entfacht haben, eine Diskussion, die sich nicht nur auf den Kapitalismus und dessen Individualismus bezieht (worin ich mit Schindlers Standpunkt viel Sympathie hege), sondern auch auf den Personbegriff Balthasars als Relation, worin ich weder Balthasar noch Schindler zustimmen kann.

Dabei könnte man noch einmal dreierlei unterscheiden: 1) die richtige These, daß zum metaphysischen Wesen jeder Person eine Relation gehört (was bei der endlichen Person wegen ihrer Kontingenz philosophisch einsichtig wahr ist, bei den göttlichen Personen Gegenstand des trinitarischen christlichen Glaubens ist); 2) die ebenfalls richtige These, daß jede endliche Person erst durch Schöpfung (die von einer Relation untrennbar ist) *konstituiert wird*,³⁶ 3) die falsche These, daß die Person kein substantielles Geistsubjekt sei, sondern Personsein sich erst und einzig in einem *Verhältnis* eines Geistsubjekts zu einem *Du bilde* und daß deshalb das individuelle

³⁵ Vgl. dazu meine Unterscheidung verschiedener Arten von Definition in Josef Seifert, *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), S. 106–123.

³⁶ Den *Akt* der Schöpfung (analog wie jenen der innergöttlichen *generatio* oder *spiratio* oder *processio*) müßte man dabei noch klar von der *Relation* unterscheiden, ein Unterschied, der bei der menschlichen Zeugung deutlicher hervortritt, wo der »punktuelle« Akt der Zeugung und die dauernde Relation der Vaterschaft deutlich verschieden sind. Beide sind vom Sachverhalt verschieden, daß eine Person gezeugt wurde. Dieser Sachverhalt ist weder Relation noch ein Akt. Vgl. zur Kategorie des Sachverhalts und seiner Verschiedenheit von Relationen Josef Seifert, *Sein und Wesen*, zit., S. 326–345.

Geistsubjekt als solches keine Person wäre. Nur die letzte dieser drei Thesen enthält jenen *falsch relationalen Personbegriff*, dem die folgende Kritik gilt. Da aber dieser *relationale Personbegriff* Balthasars, wenn er auch an sich eine rein *philosophische These* ist, die sich keineswegs zwingend aus dem Glauben ergibt, doch hauptsächlich aus den trinitarisch-theologischen Spekulationen Balthasars stammt, ist es unerlässlich, einen Exkurs in die Theologie zu machen bzw. unsere philosophische Aussage, daß die Person nie und nimmer auf eine Relation herabgewürdigt werden kann, sondern immer und überall substantiellen Charakter besitzt, am von mir im Glauben festgehaltenen Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit gleichsam »einem theologischen Test« zu unterziehen. Denn wenn einerseits unsere rein philosophische These richtig ist, daß die Person immer »*naturae rationalis individua substantia*« ist, und es andererseits unumstößlich wahr und von Gott geoffenbart ist, daß Gott ein einziger Gott in drei Personen ist, dann kann diese Glaubenswahrheit unserer philosophischen Einsicht nicht widersprechen, was gerade Balthasar zu implizieren scheint. Denn eine Wahrheit kann nie einer anderen, eine wirklich geoffenbarte Wahrheit nie einer schon der Vernunft allein zugänglichen evidenten Wahrheit widersprechen. Wenn aber der wesenhafte hypostatische, substantielle Charakter jedes personalen Seins dem von uns geglaubten Mysterium der Trinität nicht widerspricht, dann muß sich auch in theologischer Spekulation, die vom Sachkontakt getragen wird, diese Verträglichkeit in einer theologischen Gegenständen angemessenen Weise »bewähren« bzw. verständlich machen lassen.³⁷

3. Ein theologischer Exkurs eines Laien über das Mysterium der Heiligsten Dreifaltigkeit im Verhältnis zur Philosophie der Person

Bei seiner Verwerfung der rein philosophischen Definition der Person: »*persona est naturae rationalis individua substantia*« beruft Balthasar sich auf geoffenbarte Mysterien und theologische Lehren, um seine Philosophie der Person als Relation zu rechtfertigen, vor allem auf die christologischen Dogmen der hypostatischen Union der beiden Naturen in der einzigen Person Christi und auf die Dreifaltigkeitslehre. Da also die philosophische Fassung der Person bei Balthasar so eng und untrennbar mit seiner Theologie verbunden ist und uns als Gläubigen die geoffenbarten Wahrheiten über Gott ebenso wichtig, ja noch wichtiger sind als die rein philosophischen Evidenzen, die Balthasar in den Verdacht bringt, dem Glauben zu widersprechen, müssen wir, selbst wenn wir nur theologische Laien sind, dennoch die theologische Seite des Personproblems angehen und einen Exkurs in die Theologie wagen, ohne

³⁷ Man denke hier an Franz Brentanos m.E. mißglückte Versuche zu beweisen, daß die Trinitätslehre evidenten Wahrheiten widerspreche. Wären seine Beweise gelungen, müßte man die Dreifaltigkeit verwerfen. Gelingen sie hingegen nicht, und gelingt Balthasars versuchter Beweis, daß die philosophisch evidenten Substantialität jeder Person im Gegensatz zum Dreifaltigkeitsglauben stehe, nicht, dann läßt sich die Einsicht in den notwendig hypostatischen Charakter der Person als Geistsubjekt mit dem christlichen Glauben vereinbaren.

den wir die Berufung Balthasars auf theologische Lehren zur Rechtfertigung seiner Philosophie der Person nicht hinreichend beantworten könnten. So spricht Balthasar im Kontext der fünften Bedeutung von »Individuum« im Unterschied zur Person davon, daß Nestorius »in der Unfähigkeit (der Kappadozier) befangen blieb, Individualität und Person zu unterscheiden,«³⁸ wobei unklar bleibt, was dies mit der Irrlehre des Nestorius, seiner Verwerfung der hypostatischen Union und der Einzigkeit der Person Christi sowie – daraus folgend – der Gottesmutterchaft Mariä zu tun haben soll. Vielmehr ist ja wohl gerade umgekehrt Nestorius' Unfähigkeit, die einzige Person Christi als letzte substantielle und einzigartig-einzige, in sich stehende *Hypostase* (der nach der tiefen Einsicht von Duns Scotus und den Skotisten jede weitere ontologische Abhängigkeit ermangelt)³⁹ zu erfassen, die Wurzel seiner Häresie. Seiner Verwerfung der Einzigkeit der Person Christi in zwei Naturen liegt die Tendenz zugrunde, die letzte Hypostase, die letzte personale Substanz des menschengewordenen Logos zugunsten der Zweiheit seiner Natur zu leugnen.⁴⁰ Gerade Nestorius wechselt die in sich stehende einzige Person Jesu Christi mit den jeweils verschiedenen Relationen, die sie mit der menschlichen und mit der göttlichen Natur sowie mit Maria und Gott Vater verbindet.

Ganz unabhängig von der verschiedenen Beurteilung der Quelle des Nestorianismus scheint Urs von Balthasar die Unterscheidung zwischen Individuum (im fünften Sinne des individuellen substantiellen Geistsubjekts) und Person jedenfalls eindeutig bei den göttlichen Personen nötig zu sein, um die Trinitätslehre von einer Vielgötterei zu unterscheiden. Erst auf Grund dieser trinitarisch-theologischen These folgert Balthasar, es sei auch in Bezug auf menschliche Personen notwendig, diese nicht als Selbstand, als in sich ruhende Substanzen, aufzufassen, sondern sie vielmehr ganz als Relationen zu verstehen. Personen seien nicht Substanzen, sondern Relationen.

An dieser Idee nun, daß die Person wesentlich nicht Substanz, sondern Relation sei, eine Idee, die ich gerade heute in der Abtreibungs- und Euthanasiedebatte für ei-

³⁸ Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 196.

³⁹ Was Urs von Balthasar für eine »rein negative Bestimmung« der Person erklärt, m.E. zu Unrecht, da diese Negation zugunsten eines rein positiven Phänomens, des letzten in sich selber Stehens der Person, die nichts anderem »inhärieren« kann, ausgesprochen wird. Vgl. *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 200. Vgl. auch das von mir über die verschiedenen Bedeutungen der *via negationis* Ausgeführte in Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), S. 409–424. Im allgemeinen ist Urs von Balthasar gegenüber Duns Scotus und den Skotisten ausgesprochen ungerecht, wobei er den eigentlichen – der Lehre von der *analogia entis* gar nicht entgegengesetzten – Sinn des »univoken« Seinsbegriffs der Skotisten mißversteht und die bedeutenden Beiträge von Scotus zur Transzendentalienlehre und der Erkenntnis der reinen Vollkommenheiten, die gerade Urs von Balthasar so sehr betont und die über die abstrakten formalen Transzendentalien hinausgehen, mißversteht bzw. übersieht. Vgl. dazu Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Milano: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 5–6.

⁴⁰ Urs von Balthasar selber zitiert etwa den Satz des Tertullian, der dies bestätigt und die späteren christologischen Dogmen vorwegnimmt: »*Videmus duplicem statum non confusum sed conjunctum in una persona Deum et hominem Jesum.*« Vgl. Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person«, zit., S. 96.

nen verbreiteten und gefährlichen Irrtum halte, wie ihn auch bekannte Moraltheologen begehen, scheint mir scharfe Kritik nötig zu sein. Denn es gehört ebenso wesentlich zum Personsein als Subjekt, als Geistsubjekt und als Quelle freier Handlungen, in sich selber zu stehen, wie auf Gemeinschaft hin angelegt zu sein.

Dies geht aus drei verschiedenen Argumenten, zunächst (1) aus einer allgemeinen ontologischen Überlegung, hervor: Jede Relation überhaupt würde letzten Endes in der Luft hängen ohne Verankerung in Elementen, die keine Relationen sind. Gewiß, wie die Proportionalitätsanalogie, die eine Relation zwischen zwei Relationen darstellt, beweist, können auch Relationen Termini weiterer Relationen sein. Zwischen der mathematischen Relation von 2:4 und 16:32 kann selber ein Verhältnis (eine Relation) und eine im Entsprechungsverhältnis 1:2 ausdrückbare Analogie bestehen. Auch kann das Verhältnis zwischen dem Sehen und dem gesehenen Gegenstand dem Verhältnis zwischen dem Verstand und dem eingesehenen Gegenstand ähnlich und also Fundament einer »Relation von Relationen« sein. Ein absolutes Netzwerk von Relationen ohne letzte Termini der Relationen, die einfachere Elemente und keine Relationen sind, ist hingegen schlechthin wesensunmöglich. Immer finden wir als letzte Bausteine der Relationen und ihrer Verhältnisse Elemente, die nicht mehr selber Relationen sind. So steht die Zahl Zwei bzw. die ihr entsprechende Menge⁴¹ von Objekten zur Zahl bzw. zur Menge Vier in einer Relation von 1:2, weil weder die Zwei noch die Vier (noch die ihnen entsprechenden Mengen) selber Relationen sind. Zwei Linien können in Relation zu einander stehen, sind aber nicht selbst Relationen und – selbst wenn jemand sie so auffassen mag – könnten, wären sie Relationen, niemals letztlich in immer weiteren Relationen gründen, da Relationen immer letzten Endes Seiende (Seinselemente) voraussetzen, die als solche von Relationen verschieden sind.

(2) Ein zweites Argument bezieht sich auf die wirkliche Welt und nicht auf ideale Gegenstände oder rein intentionale Objekte.⁴² Vor allem liegt es nämlich in der Natur der wirklichen Welt, daß alle Relationen in ihr letztlich eingebettet sind in einfachere Elemente, die nicht ihrerseits Relationen sein können, sondern von Relationen verschiedene Eigenschaften oder Dinge sein müssen. Tiere und ihre Jungen, Vater und Sohn können nur in einer Relation zueinander stehen, weil die Subjekte dieser Relation weder selber Eigenschaften noch Relationen sind, sondern ihrerseits in sich selber stehende Substanzen (Subjekte) sind: in unserem Beispiel sind weder die alten noch die jungen Tiere, sowie weder das personale Subjekt des Vaters noch das des Sohnes, in denen alle ihre gegenseitigen Relationen ontologisch wurzeln oder ihre notwendige ontologische Bedingung finden, Relationen. Dies schließt nicht aus, daß etwa die Relation der Vaterschaft auch eine das Kind allererst zeugende kausale Ursächlichkeit zur Voraussetzung hat, oder daß der ewige Zeugungsakt Gottvaters und

⁴¹ Oder Anzahl. Vgl. Adolf Reinach, – »Über Phänomenologie«, in: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*, Bd. I, *ebd.*, S. 531–550.

⁴² Diese beiden sind noch scharf zu scheiden, wie ich – im Unterschied zur Meinung von Antonio Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*. Colecciones Cuestiones Fundamentales (Madrid: Ediciones RIALP, 1990); *The Theory of the Pure Object*, übers. Von Jorge García-Gómez (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996) – zu zeigen suche. Vgl. Josef Seifert, *Sein und Wesen*, zit., Kap. 1.

die in ihm liegende Relation zum Sohn die ewige Quelle des Seins des Sohnes ist. Doch ist jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden nur möglich und wirklich, wenn ein von allen Relationen verschiedener Sohn oder eine von allen Relationen verschiedene Tochter als Subjekt entstanden sind oder (im Falle des Hervorgangs der göttlichen Personen) ewig existieren.

Nicht nur alle Relationen innerhalb der realen Welt, auch alle übrigen Kategorien und Eigenschaften innerhalb der wirklichen Welt,⁴³ die ihrerseits weder Relationen sind noch in sich selber stehen, aber Termini von Relationen sein können, setzen ebenfalls die Substanz, das in sich stehende und in sich seiende Subjekt, voraus.

(3) Ein drittes Argument entspringt einer rein *personalistischen Metaphysik*: Eine weniger allgemeine ontologische Untersuchung, die sich nicht mit dem abstrakten kategorialen ontologischen Verhältnis zwischen Relation und Substanz (Relation und nicht-relationalen Elementen), sondern speziell mit der Metaphysik der Person beschäftigt, führt zum selben Ergebnis: Die Realität spezifisch personaler Beziehungen der Liebe hat die Person als in sich seiendes und in sich im Sein stehendes substantielles Subjekt (als *Hypostase*) zur notwendigen Voraussetzung.⁴⁴ Das Gesagte gilt nämlich nicht nur ganz allgemein vom Verhältnis zwischen allen Eigenschaften und Relationen zu den sie begründenden Elementen oder ihren substantiell in sich stehenden Subjekten, sondern a fortiori und in ganz neuem Sinne von Personen. Denn die Person ist in einem viel vollkommeneren Sinne Substanz als irgendein anderes Ding in der Welt dies je sein kann. Dies leuchtet aus einer Betrachtung der spezifisch personalen Attribute ein. Für die Erkenntnisfähigkeit, und vor allem für die Freiheit eines Ich ist der Subjektcharakter des in sich selber im Sein Stehens evidenterweise und notwendig Bedingung. Niemals kann eine bloße Eigenschaft oder eine Relation, deren ontologisches Fundament nicht in ihr selbst liegen kann, frei sein oder Verantwortung haben oder ein seiner selbst bewußtes *Subjekt* sein. Deshalb kann die Person nur als Substanz im höchsten Sinne begriffen werden.⁴⁵

Und deshalb ist es in keiner Weise möglich oder gar notwendig, den Charakter der Person als einer Substanz in Gott oder Mensch zu leugnen, um die Wesenhaftigkeit der personalen Zuordnung auf ein Du zu retten. Ganz im Gegenteil, die beiden Wahrheiten über die Person: daß sie Selbstand und wesenhaft auf Gemeinschaft hingeordnet ist, stehen in notwendigem innerem Zusammenhang.⁴⁶ Jedes Aufgeben des von Boëthius und Thomas von Aquin betonten substantiell in sich stehenden Charakters der Person gefährdet nicht nur die Erkenntnis der Eigenwirklichkeit und Freiheit der

⁴³ Zu diesem Begriff siehe mein Buch Josef Seifert, *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), Kap. 2.

⁴⁴ Zumindest im Sinne der ontologischen Priorität des Subjekts im Sinne der evidenten metaphysischen Wahrheit *operari sequitur esse* trifft dies zu, wenn auch in anderer Weise Relationen gleich ursprünglich (in Zeit oder Ewigkeit oder im Sinne ontologischer konstitutiver Rolle) sein können. Doch ist das Subjekt, die Hypostasis der Person, ontologisches Fundament und tragender Grund all ihrer Akte.

⁴⁵ Vgl. Josef Seifert, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 8–9.

⁴⁶ Vgl. dazu Dietrich von Hildebrand, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, 3., vom Verf. durchgesehene Aufl., Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke* IV (Regensburg: J. Habel, 1975).

Person, sondern sägt auch die personalen Beziehungen von deren ontologischem Fundament ab, ohne das sie nicht bestehen können: dem in sich seienden personalen Subjekt, das niemals auf eine Relation oder Eigenschaft reduzierbar ist. Gerade jede Selbstschenkung der Person setzt deren Selbstbesitz in Substantialität und Freiheit voraus. Dies hat meisterhaft Karol Wojtyła in seinem Buch *Liebe und Verantwortung* für die personale Selbsthingabe gezeigt.⁴⁷ Jede Entgegensetzung zwischen Person als substantiellem Selbststand und dem relationalen Aspekt der Person ist daher verfehlt. Denn – ähnlich wie die Einheit von Leib und Seele gerade deren Verschiedenheit notwendig voraussetzt – setzt gerade jeder Gemeinschaftscharakter der Person deren substantiellen Selbststand voraus. Aus diesem Grunde muß beides gleichermaßen unterstrichen werden: 1) Jede Person steht in sich selber im Sein schon auf Grund ihres eigenen substantiellen Seins. Sie *ist* ferner auch Person wegen dieses ihres substantiellen Seins als individuelle Substanz vernünftiger Natur, und *nicht erst wegen einer zu diesem hinzukommenden oder gar diese ersetzenden »Sendung«*. 2) Zugleich jedoch steht jede Person *wesensmäßig* in Relationen zu anderen Personen, was für den Menschen auf Grund seiner metaphysischen Kontingenz und Abhängigkeit von Gott auch philosophisch evident gemacht werden kann,⁴⁸ was wir jedoch für die absoluten Personen nur aus der Offenbarung des dreieinigen Gottes erkennen können.

Dabei stellt in Gott, Mensch oder Engel der wesensnotwendige Charakter der Person als letztes in sich stehendes Subjekt und als unwiederholbar einziges Individuum die Voraussetzung für jede personale Relation dar und besitzt ihr gegenüber einen bestimmten ontologischen Vorrang als Bedingung aller Relationen, auch dort wo Relationen oder die ihnen entsprechenden Akte und Hervorgänge (wie die Vaterschaft oder die Schöpfungsrelation oder die innergöttlichen Hervorgänge aus personalen Beziehungen) im kausalen Sinne der metaphysische Ursprung einer Person sind. Sie sind selbst dann, wenn sie vom *Ursprung neuer Personen untrennbar sind, Relationen zu einer Person* nur dann, wenn die Person in sich selber einer ist, ein als Hypostasis (geistige Substanz) in sich im Sein stehendes Subjekt ist, das trotz möglicher Abhängigkeiten, die seine *Aseität* ausschließen, doch die *Inseitäs* des substantiellen Selbststandes haben muß.

Die Wahrheit, daß jede Person Selbststand (*Hypostasis*) ist, scheint Urs von Balthasar in Frage zu stellen, indem er nicht im individuellen Sein (im ontologischen Subjekt), ja überhaupt nicht in der Natur des Menschen als Geistsubjekt, dessen personalen Charakter erblickt, sondern erst in einer zum Individuum-Sein und individuellen Substanzsein hinzukommenden oder gar diese ersetzenden *Sendung*. Dabei läßt sich Balthasars Position in zwei Formen interpretieren: (1) einer schwachen und (2) starken Deutung der erwähnten Aussagen.

⁴⁷ Karol Wojtyła, *Liebe und Verantwortung* (München: Kösel-Verlag, 1979). Vgl. auch Josef Seifert, »Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy« in *Aletheia* II (1981); ders., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (Mailand: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 9.

⁴⁸ *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milane: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 10–13.

(1) Es ist es nicht ganz klar, ob Balthasar vielleicht den Substanzcharakter der Person nicht leugnen will, wenn er ihn auch durchwegs etwas abfällig in historischem Kontext erwähnt und keineswegs hervorhebt, sondern nur den Gottesbezug, der ja in der Tat objektiv jeder Person zukommt⁴⁹ und schon im Geschaffensein der kontingenten Person liegt,⁵⁰ für konstitutiv für das Personsein hält. Will Balthasar den Substanzcharakter der Person nicht leugnen, läßt sich Urs von Balthasars Position nur wegen ihrer Undeutlichkeit kritisieren.

(2) Doch ist von Balthasars Position anders und wesentlich kritischer zu beurteilen, wenn der substantielle Selbstand der Person, der für jede Person und jede personale Beziehung, auch für die wesentlichste und für das Personsein konstitutivste, vorausgesetzt ist, in Frage gestellt oder gar geleugnet wird. Denn diese Wahrheit, daß jede denkbare und jede objektiv mögliche Relation Elemente voraussetzt, zwischen denen sie besteht, und daß diese Elemente nicht immer und ausschließlich Relationen sein können, dies ist eine absolute und für alle Seinssphären geltende Wahrheit. Gewiß, auch zwischen Relationen können weitere Relationen bestehen, wie die berühmte Proportionalitätsanalogie und das Phänomen der Proportionalität selber als Relation zweier Relationen beweist (z.B. verhalten sich 2:4 zueinander analog wie 4:8, nämlich im trotz der Verschiedenheit der Termini gleichen Verhältnis von 1:2). Doch selbst in diesem mathematischen Beispiel finden wir Zahlen, die nicht Relationen sind, als Elemente. Und selbst wenn Zahlen Relationen wären, würden sie wiederum Elemente voraussetzen, deren Relationen sie sind und diese könnten nicht ewig Relationen sein. Die Evidenz dieses allgemeinen ontologischen Sachverhalts ist noch eindeutiger im besonderen Falle der Person, wie wir schon gesehen haben. Jede Beziehung innerhalb der Person und zwischen Personen setzt die Person selbst voraus, und diese muß, um ihrer selbst bewußt sein zu können, um frei entscheiden zu können, um wollen und lieben zu können, wesensnotwendig in sich selber stehende Substanz (*Hypostase*) sein.

Auch der trinitarische Kontext der Balthasarschen Theologie und Philosophie der Person kann die Leugnung des wesenhaften Substanzcharakters der Person nicht rechtfertigen oder aufheben, was sowohl Thomas von Aquin als auch Duns Scotus in ihrer Verteidigung der boethianischen Definition der Person angesichts der Dreifaltigkeit zu betonen scheinen. Sicherlich, gerade im Hinblick auf das Mysterium der Trinität wird von vielen Theologen, die das Mysterium der Trinität soweit es menschenmöglich ist zu begreifen suchen, der Substanzcharakter der Person geleugnet. Es wird von der Einzigkeit der göttlichen Substanz und der Verschiedenheit der Personen geredet, einer Terminologie, der zufolge es fast unmöglich erscheint, den göttlichen Personen Substanzcharakter zuzuschreiben. Der Ausweg, sie als subsistierende Relationen oder einfachhin als Relationen zu bezeichnen, scheint unvermeidlich. Doch ist dieses Problem teilweise ein terminologisches, das durch die Übersetzung des griechischen Terminus *usia* ins Lateinische als *substantia* entsteht. Der griechi-

⁴⁹ Beim personalen Sein Gottes wissen wir dies nur aus dem Glauben an die geoffenbarte Dreifaltigkeit.

⁵⁰ Vgl. *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 190–191.

sche Terminus *Usia* (von dem die Kirche lehrt, daß sie in Gott eine einzige ist) heißt in diesem Kontext jedoch eher Wesenheit als Substanz. Das zeigt sich schon daraus, daß auch die Aussagen der Lateinischen Konzilien über die Dreifaltigkeit als eine einzige *substantia* die Kirche und die Kirchenväter und -lehrer sowie fast alle christlichen Theologen nicht daran hinderten, den Begriff der *hypostasis* (*Hypostase*), der ja gleichbedeutend mit dem Substanzbegriff im Sinne des letzten subsistierenden Subjekts ist, für die Person und auch für die trinitarischen Personen zu verwenden. Auch erwähnt der hl. Augustinus seine Präferenz für die trinitarische Formel, nach der Gott drei Hypostasen (Substanzen, Personen) in einer einzigen Wesenheit ist.

Jedenfalls läßt es sich rein philosophisch nicht rechtfertigen, bei den absoluten göttlichen Personen auf einmal ihr substantielles in-sich-selber-Sein, das zum notwendigen Wesen personalen Seins gehört und Voraussetzung der Freiheit ist, leugnen und sie auf reine Relationen reduzieren zu wollen. Wenn es nämlich im transzendentalen Sinne dieses Wortes⁵¹ für jede Person überhaupt mit absoluter Wesensnotwendigkeit gilt, wie neben Boëthius auch der hl. Athanasius hervorhob, daß die Person Hypostase, Selbstand sein muß, um in Relation stehen zu können, warum soll das für die göttlichen Personen nicht wahr sein anstatt vielmehr im höchsten Sinne gerade für sie als unendlich vollkommene Personen zu gelten?⁵² Wenn es absolut wahr ist, daß diese beiden Aspekte personalen Seins, Selbstand *und* Relation, beide in jeder Person bestehen müssen, so gilt dies *a fortiori* für die göttlichen Personen, die im vollendetsten Sinne Personen sind. Denn wenn das Personsein – gerade als *das Sein der individuellen Substanz geistiger Wesenheit* – eine reine Vollkommenheit ist, wie ich anderswo zu begründen suchte,⁵³ so muß das für die Person unentbehrliche in sich selber im Sein Stehen auch für die göttlichen Personen, die im vollkommensten Sinne Subjekt und Person sein müssen, und zwar im vollkommensten Sinne, gelten: niemand steht mehr absolut in sich selber im Sein als die absolute und *Aseitias* besitzende, aus sich selber seiende göttliche Person.⁵⁴

Das ist weder eine individualistische Konzeption des alle Vernunft übersteigenden und doch höchst rationalen Mysteriums der Trinität noch führt es zur Vielgötterei. Denn die Tatsache, daß jede göttliche Person *Hypostase*, d.h. Substanz, ist, schließt weder aus, daß alle drei göttlichen Personen nur eine einzige individuelle Wesenheit besitzen und nur ein einziger Gott sind, ohne drei verschiedene individu-

⁵¹ Nicht im kantischen, sondern im scholastischen Sinne verstanden, in dem der Ausdruck auf die Seinsproprietäten und Seinsprinzipien abzielt, die jeglichem Seienden, endlichen und unendlichen zukommen und die vor allem zugleich *reine Vollkommenheiten* sind, worin Duns Scotus mit Recht einen anderen und viel tieferen transzendentalen Charakter erblickt als in ihrem auf *alle Seienden analog zutreffenden Universalismus*. Vgl. Josef Seifert, *Essere e persona*, ebd., Kap. 5–6.

⁵² Vgl. dazu Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 192 f.

⁵³ Josef Seifert, »Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica,« *De Homine, Dialogo di Filosofia* 11 (Rom: Herder/Università Lateranense, 1994), pp. 57–75.

⁵⁴ Diese Gott und damit jeder göttlichen Person zukommende *Aseitias* im Gegensatz zum Geschaffensein muß freilich bei der zweiten und dritten göttlichen Person in einer dem Vater nicht zukommenden »Seinsabhängigkeit« vom Vater oder vom Vater *und* dem Sohne verträglich sein, was wir mit unserem begrenzten Verstand nicht voll greifen können.

elle Götter zu sein, noch zerstört diese Anschauung den Glauben, daß die Relationen der drei göttlichen Personen diesen Personen keineswegs akzidentell und äußerlich sind. Die göttlichen Personen sind gleich wesenhaft in sich seiende verschiedene Subjekte und stehen miteinander in einer so wesenhaften, notwendigen und tiefen Relation, daß sie nicht drei Götter desselben allgemeinen Wesens, sondern ein einziger Gott in drei Personen sind. Die Konsequenz der Vielgötterei als Folge des hypostatischen (substantiell in sich stehenden) Seins der göttlichen Personen braucht man nicht zu befürchten, wenn die drei göttlichen Personen mit ihrem in sich selber Sein zugleich auch in der vollkommensten Weise Gemeinschaft haben, ja miteinander in so vollkommener und wesenhafter Weise kraft der innergöttlichen »Prozessionen« der *generatio* und *spiratio (processio)* verbunden sind, daß Gott gerade *im* Mysterium der *innertrinitarischen Liebesbeziehungen* die »Liebe selbst« IST. Daß jede göttliche Person in höchstem Sinne Person und Hypostase ist, ihren eigenen Willen, ihr eigenes Aktzentrum hat, hindert in den Augen des Gläubigen nicht, daß die ewige Liebes-Gemeinschaft der drei göttlichen Personen, ihre gegenseitige und je eigene Liebe sowie ihre innergöttlichen Beziehungen keineswegs von außen zu den Personen hinzutreten, als wären sie diesen gegenüber akzidentell-zufällig, sondern schlechthin voneinander untrennbar und in der einzigen Wesenheit Gottes verbunden sind. Das wird auch von Balthasar impliziert, wenn er im letzten Band der *Theodramatik* Gott zugleich im höchsten Maß Verschiedenheit (der distinkten Personen) und Einheit (Gemeinschaft) zuspricht. Diese vollkommene göttliche Wesenheit ist auch kein Allgemeines, von dem die drei göttlichen Personen drei individuelle Repräsentanten (drei Götter) wären, sondern diese göttliche Wesenheit ist selber individuell und die drei göttlichen Personen *sind* in einmaliger und unaussprechlicher Weise *zusammen* die göttliche Wesenheit und verkörpern diese. Die göttliche Wesenheit ist nicht etwas »Viertes«, sondern subsistiert nur *in den drei göttlichen Personen*, von denen zugleich jede *ganz Gott ist* und die zugleich nur ein *einzig*er Gott *sind*. Alle drei göttlichen Personen und ihre Relationen gehören zu ihrer einzigen göttlichen Wesenheit, ja fallen mit dieser zusammen: Gott *ist* Vater, Sohn und Heiliger Geist, ein einziger Gott.⁵⁵ Daraus ergibt sich gewiß das unsagbare Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit, von dem Balthasar so beredt spricht. Und daraus folgt auch ein Stammeln des Menschen, wenn er als einfacher Gläubiger oder als Theologe wagt, das Mysterium der Dreifaltigkeit in der menschlichen und unzureichenden Sprache der Trinitätslehre zu formulieren.

Dennoch meine ich, daß die in allen echten Mysterien lebende höchste und übernatürliche *ratio* es erlaubt, mit Augustinus die Redeweise, daß Gott drei Personen (drei Hypostasen, was der griechische Ausdruck für das ist, was die Lateiner Substanz nennen) in *einer einzigen Wesenheit ist*, gegenüber dem Ausdruck zu bevorzu-

⁵⁵ Als vollkommener Laie in der Theologie kann ich diese theologische Anwendung der Philosophie der Person selbstredend nur in der größten Ehrfurcht vor dem *tremendum* der heiligen göttlichen Wesenheit, die niemand angemessen auszudrücken vermag, behaupten. Vgl. aber mein Buch *Gott als Gottesbeweis* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), Kap. 6–9, wo ich das Erkennbare und das Unerkennbare an der göttlichen Wesenheit voneinander zu trennen suche. Die dort erreichten Ergebnisse könnten auch in diesem Zusammenhang Bedeutung besitzen.

gen, sie seien drei Personen in einer einzigen Substanz. *Usia* ist hier sicher besser mit »Wesenheit« als mit »Substanz« übersetzt, wenn wir auch im *einen Gott* oder in dem Sinne, in dem Gott auch *eine einzige Substanz* genannt werden kann, vielleicht das göttliche Urbilde jener doppelten Wahrheit erblicken dürfen, die uns beim Menschen sagen läßt, sowohl seine Seele als auch er als leib-seelischer Mensch sei eine einzige Substanz. Gewiß ist dies eine ganz unzureichende Analogie. Denn es sind in Gott sowohl jede der drei Personen *Hypostasis* und *Substanz* als sie auch in ihrer unlösbaren und wesenhaften Einheit als ein einziger Gott eine einzige Substanz und nicht mehr oder vollkommener Gott sind als jede einzelne göttliche Person.

Wenn wir an dieser Stelle des Abgrunds des Mysteriums, das wir im Glauben festhalten dürfen, mit unserer ärmlichen Vernunft die innersten Geheimnisse unseres Glaubens klarer zu fassen suchen, müssen wir zugleich die alle menschliche Vernunft übersteigende Unendlichkeit Gottes als auch die folgende Tatsache bedenken: der Glaube hebt nicht die Vernunft auf. Mit unserer Vernunft aber erkennen wir: Um verschiedene Relationen zueinander haben zu können, müssen auch die göttlichen Personen etwas in sich selber sein. Der Vater ist eine unendlich erkennende, unendlich selige Person in sich selber und nicht nur »die Relation Vaterschaft«. Das ist ja schon unmöglich, weil jede göttliche Person verschiedene Relationen zu den beiden anderen göttlichen Personen besitzt: Gott Vater kann unmöglich auf die Relation der Vaterschaft zum Sohn reduziert werden, soll die ganz andere Relation, daß Er nämlich (*mit dem Sohn*) Quelle des Hervorgangs des Heiligen Geistes ist, nicht aufgelöst werden. Er ist also *eine Person*, die in zwei ganz verschiedenen Relationen zu den anderen göttlichen Personen steht. Die allgemeine und transzendente (für Mensch, Engel und Gott, für jede Person überhaupt gültige)⁵⁶ Unreduzierbarkeit der Person auf Relationen gilt auch für jede göttliche Person mit philosophischer Notwendigkeit, wenn die übernatürliche göttliche Wahrheit der Dreieinigkeit die einsichtige philosophische Wahrheit nicht aufheben kann. Gerade dies aber ist unmöglich, da beide – philosophisch einsichtige und übernatürlich geoffenbarte Wahrheit – notwendig Teile einer einzigen umfassenden Wahrheit sind und da in Gott all jene Vollkommenheiten und Wesensnotwendigkeiten bestehen müssen, die *reine Vollkommenheiten* betreffen.⁵⁷

Doch begeben wir uns von den Höhen trinitarischer theologischer Erkenntnis und der Rolle der Philosophie für sie wieder herunter auf das Niveau der Unterscheidung verschiedener Gegensatzpaare »Individuum-Person«.

⁵⁶ Das ist ein anderer Begriff der Transzendentalien als die *allen Seienden schlechthin* zukommenden Eigenschaften und auch als die *reinen Vollkommenheiten* als solche, die wir in *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989), Kap. 5, unterschieden. Hier geht es, wie auch beim Leben (vgl. Josef Seifert, *What is Life?* Rodopi, 1997), um für eine gewaltige Spannbreite analoger Seiender (alle Personen oder sogar alle Lebewesen), nicht aber für *alle überhaupt* gültige Sachverhalte und anwendbare Prädikate.

⁵⁷ All dies setzt eine Metaphysik der reinen Vollkommenheiten, d.h. der auf Gott anwendbaren und Unendlichkeit zulassenden Attribute voraus. Vgl. dazu Josef Seifert, *Gott als Gottesbeweis* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), S. 105 ff., 362 ff., 510 ff.; ders., »Essere Persona Come Perfezione Pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica«, *De Homine, Dialogo di Filosofia* 11 (Rom: Herder/Università Lateranense, 1994), pp. 57–75; ders., *Sein und Wesen* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), S. 461 ff.

4. Zurück zum philosophischen Problem »Individuum-Person«

Wir müssen dem oben Gesagten nämlich hinzufügen:

Es reichen auch die bisher entwickelten fünf Bedeutungen des Gegensatzpaares Individuum-Person nicht aus, um allen Aspekten der Diskussion der mit diesen beiden Termini von Balthasar gemeinten Sachen selbst gerecht zu werden. Schließlich kann nämlich Individuum auch als je einzigartige Person einer anderen, nicht-individualistischen Personidee entgegengesetzt werden, so als müsse das einzigartig-unverwechselbare Selbstsein der Person überhaupt zugunsten einer Art averroistisch-allgemeinen Geistes gelehnt werden. Diese Idee liegt Hans Urs von Balthasar fern und er kämpft an vielen Stellen gegen sie an, auch wo er vor einem falschen Dialog mit dem Buddhismus warnt, der die Person preisgibt,⁵⁸ wo er betont, daß der individuelle Mensch niemals ein bloßer »Fall« der Natur Mensch ist, oder wo er davon redet, daß die Person verloren ginge, wenn sie in einem absoluten Gott aufginge.⁵⁹ Zugleich zeigt er in einer an Ismael Quiles, S.J. gemahnenden Weise, daß im Dialog mit dem Osten jede egozentrisch und individualistisch in sich abgekapselte Personvorstellung, jeder Eudaimonismus, der die sich schenkende Liebe übersieht, ein Hindernis für diesen Dialog ist. Nur ein »Großer Personbegriff« in dem Sinne, daß er alle Engen und Grenzen der egozentrischen Person hin auf die unendliche Weite der in Liebe einander geöffneten Personen durchbricht, kann die Vorurteile der östlichen Religionen gegen das Christentum überwinden. Dieser große partizipatorische Personbegriff setzt gerade die personalistische ethische Einsicht voraus, auf der Urs von Balthasar mit Dietrich von Hildebrand und zahlreichen anderen Philosophen von Duns Scotus an besteht: daß nämlich die Person nicht in sich abgekapselt ihr je eigenes Glück verfolgt, sondern auf alle Güter bezogen sein, auf alle antworten und alle lieben kann. In wundervoller Weise drückt dies Anselm von Canterbury aus, wenn er sagt, in der ewigen Seligkeit liebe jede Person die andere so sehr, daß sie sich in keiner Weise weniger an des anderen Seligkeit als an der eigenen freue, und da sie Gott über alles liebe, freue sie sich über dessen Seligkeit mehr als über die eigene und die jeder anderen geschaffenen Person.

Ist in der Glückseligkeit eine Transzendenz der Liebe zu anderen Personen und damit eine unendliche »Multiplikation der Seligkeit« und echte personale *communio* gelegen? Anselm entwickelt gerade in Antwort auf diese Frage eine wunderbare Philosophie der Transzendenz der Liebe, aus der es folge, daß wir in der ewigen Seligkeit ebenso sehr über die Seligkeit jedes anderen personalen Geschöpfes Freude empfinden wie über die eigene und daß deshalb unsere Freude in unbeschreiblicher Weise »multipliziert« wird im Himmel sowie daß unsere Freude an Gottes Glückseligkeit unendlich über die Freude an unserer eigenen hinausgeht. Deshalb geht nicht die Seligkeit des Himmels in uns ein, sondern wir gehen in sie ein.⁶⁰

⁵⁸ Z. B. in seiner *Theodramatik II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 189.

⁵⁹ Urs von Balthasar, »Wer ist der Mensch?«, zit., S. 19, 21, 24.

⁶⁰ Vgl. Anselm von Canterbury, *Proslogion*, 25, S. 120.

Die ganze Freude des Himmels kann nicht in uns eingehen, weil wir auf Grund der Transzendenz der Liebe uns unvergleichlich mehr über Gottes Seligkeit freuen als über unsere eigene und auch die Freude anderer endlicher Personen ebenso sehr *für sie* beglückend erleben und bejahen wie unsere eigene Freude. Ja gerade diese Freude als Gut *für den Geliebten* erfahren wie als Quelle unserer eigenen Freude (als indirektes objektives Gut für uns) und haben so wahrhaft an ihr teil, daß wir in sie eingehen und sie uns umfängt, wie Anselm in herrlichen Worten beschreibt.⁶¹ Und das Fundament all dieser Freude kann nur die Liebe sein: *Utique tantum gaudebunt, quantum amabunt.*⁶²

Um diese Erkenntnisse Anselms zu würdigen, ist es hilfreich, uns jene Einsichten in die Liebe vor Augen zu halten, die wir Dietrich von Hildebrand verdanken und die es uns ermöglichen zu verstehen, wie das von Anselm so grandios beschriebene Phänomen der himmlischen Seligkeit *für den anderen* auf Grund der *intentio benevolentiae* der Liebe und der in dieser gründenden Möglichkeit, daß das Gut der anderen Person sowohl um der anderen Person selbst willen (*für sie*) bejaht werden kann, als auch auf Grund der Transzendenz meines Interesses am Gut des anderen *um seinetwillen* dieses zum *indirekten objektiven Gut für mich* werden kann.

Es ist entscheidend zu erkennen, daß hier dieses erstaunliche Datum vorliegt, daß wir nicht nur an unserem eigenen Glück Interesse nehmen können, sondern auch an dem, was wir in sich als gut, als edel, als wahr betrachten und auch an *dem Glück der geliebten Person, weil es ihres ist*. Dieses das eigene Selbst transzendierende Interesse der Wertantwort und des Interesses am objektiven Gut für den Geliebten kann man nicht ableiten vom Interesse an unserem eigenen Glück. Es ist ein völlig neuartiges Interesse.

Das Interesse an dem objektiven Gut für die geliebte Person lebt in der Liebe als deren gütiger Hauch und gibt ihr eine Wärme und einzigartige Transzendenz der *intentio benevolentiae*, die keine andere Antwort auf eine Person in derselben Weise besitzt. Die Liebe bejaht auch alle Geschenke für die andere Person unter diesem Gesichtspunkt, daß sie *für ihn gut sind*. In dem vielleicht genialsten Kapitel seines Buches *Das Wesen der Liebe*⁶³ zeigt Hildebrand, daß in diesem Gestus des *um des anderen willen* eine intime Teilhabe an dem einmaligen Punkt in seinem Ich liegt, an den das objektive Gut für die Person sich wendet, und daß zugleich ein Höhepunkt der Transzendenz der Liebe erreicht wird, wenn in der Freundesliebe oder bräutlichen Liebe die objektiven Güter und Übel für die andere Person nicht nur direkte Güter und Übel für uns sein können, sondern indirekt – *eben weil sie für ihn gut oder schlecht sind – auch für uns objektive Güter und Übel »aus Liebe« werden können*. Darin sieht Hildebrand

⁶¹ Anselm von Canterbury, *Proslogion*, 26: *Non ergo totum...*

⁶² Anselm von Canterbury, *Proslogion*, 26, *ibid.*, S. 121.

⁶³ Dietrich von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe*; Dietrich von Hildebrand. *Gesammelte Werke* III (Regensburg, 1971), Kap. 7.

einen von vielen Gründen, warum die Liebe über die Wertantwort noch hinausgeht und eine Überwertantwort ist.⁶⁴

Es ist nicht zufällig, daß auch Balthasar gerade die zitierte Anselm-Stelle am Ende von *Herrlichkeit* 2 zitiert. Doch darf niemals die Person und ihre Singularität und Unersetzlichkeit preisgegeben werden. Damit steht Urs von Balthasar in tiefem Einklang mit der thomasischen und thomistischen Auffassung von der Einzelperson. Man erinnert sich hier an die Arbeiten von Rocco Buttiglione, der gezeigt hat, wie Thomas von Aquins Metaphysik der Erkenntnis nicht nur, wie allgemein bekannt ist, eine ganz andere Fassung der *individuellen Person* einschließt als Averroes sie vertrat, sondern infolgedessen auch zu einer nicht-totalitären Philosophie der Politik und des Staates zu führen vermochte, während jedes Untergehen der Einzelperson in einem anonymen apersonalen Geist oder einem Allgemeinen eine Tendenz zum politischen Totalitarismus hat.⁶⁵

5. Hans Urs von Balthasars Philosophie endlicher Freiheit

Zur Personalität des Menschen gehört neben dem Intellekt und dem geistigen Fühlen, ohne das das Theodrama und die Passion unverstänlich bleiben, auch an zentraler Stelle der freie Wille. Hinsichtlich der Anerkennung geistiger Formen der Affektivität, die unabdingbar zum Wesen der Person gehören, sind Hans Urs von Balthasars Theodramatik und *Herrlichkeit* eng mit der durch Max Scheler, Theodor Haecker und vor allem Dietrich von Hildebrand erreichten Entdeckung des Herzens als auf Willen und Intellekt unreduzierbares geistiges Zentrum verbunden.⁶⁶ Balthasars Philosophie der Freiheit beginnt mit einer außerordentlich treffenden erkenntnistheoretischen Ausführung und Beschreibung der Freiheit als unmittelbare erfahrene und evidente Urgegebenheit, von der wir – trotz der für uns undurchdringlichen Rätsel und Aporien, die eine wahre Freiheit in einer endlichen und geschaffenen Person uns aufgibt – ein »unwiderlegliches Bewußtsein« haben, das Balthasar auch zu Recht mit dem augustini-schen, thomasischen und cartesischen *cogito, sum* vergleicht und in Beziehung

⁶⁴ Ein anderer liegt in der Sehnsucht nach Einheit und Vereinigung mit der geliebten Person, ohne die die Liebe ebenfalls nicht Liebe wäre und in der weniger ein Abbiegen der wertantwortenden Richtung der Liebe als Bejahung der anderen Person um ihrer selbst willen liegt als vielmehr eine Steigerung derselben, in den anderen so sehr Lieben und Bejahen, daß ohne ihn und vor allem ohne die Erwidrerung der Liebe, ohne deren vereinigende Kraft echte Gemeinschaft unter Personen unmöglich ist. Doch ist es vor allem die der Liebe und ihrer *intentio benevolentiae* innewohnende Güte, die die Liebe zu einer einzigartigen Bejahung der Person macht.

⁶⁵ Rocco Buttiglione, *Metafisica della conoscenza e politica in S. Tommaso d'Aquino* (Bologna: CSEO, 1985).

⁶⁶ Vgl. etwa Dietrich von Hildebrand, *Über das Herz. Zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität* (Regensburg: Josef Habel, 1967).

setzt.⁶⁷ Balthasar entwickelt – wie schon Augustinus und Descartes vor ihm – ein *Cogito* der Freiheit als unwiderlegliche Realerkenntnis.⁶⁸ Urs von Balthasar gibt auch eine sehr interessante kurze Darstellung der Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zwischen augustinischer und thomistischer Lehre auf diesem Gebiet und ihrer jeweiligen Geschichte.⁶⁹ Diese Intuition in das Wesen der Freiheit, die von der gleichzeitigen Realerfahrung derselben begleitet ist, erschließt uns mit Aristoteles, daß der Mensch der Erzeuger (gennetes), Ursprung (arche) und die Eigenursache ist: »liberum est, quod sui causa est«, wie Thomas von Aquin sich kühn ausdrückt.⁷⁰ Freiheit ist die Vollmacht, aus sich zu handeln, Selbstherrschersein, worin auch die königliche Würde des Menschen gründet.⁷¹ Nur wo diese Freiheit erkannt und jeder Determinismus und Fatalismus überwunden wird, wird das Drama des Menschen, das Drama der Person sichtbar.⁷² Mit Hinweis auf Justin führt Balthasar aus, daß ohne Freiheit keine Ethik, keine Verantwortung bestehen. Für Gregor von Nyssa ist Freiheit Unabhängigkeit und Selbstherrschaft (autokrates, adespoton, adouloton) und »gottgleich« (theoeides).⁷³ Doch Freiheit ist auch wesentlich Zustimmung, Antwort,⁷⁴ Mitsein,⁷⁵ Ja oder Nein im Verhältnis zur absoluten göttlichen Freiheit.⁷⁶ Dies gesehen zu haben, daß die Freiheit erst durch ihre wertantwortende Relation auf ein Gutes, Wahres und Seiendes jenseits ihrer selbst zur sinnvollen Freiheit wird, hebt den radikalen Gegensatz der Freiheitsphilosophie Balthasars zu jener Sartre's deutlich hervor. Und so steht gerade die herrliche Gabe ungezwungener Freiheit im Dienst der Hingabe, des Geschenks, der Liebe, wie besonders in den bewegenden Deutungen Balthasars einiger herrlicher Texte von Nikolaus von Cusa und Bérulle hervortritt.⁷⁷

⁶⁷ Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), S. 186 ff. Zu einer positiven Deutung des *Cogito-Arguments* vgl. auch Balthasar, *TheoLogik, Wahrheit der Welt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1985), II, A. Wahrheit als Freiheit, 1. Vgl. auch die italienische Übersetzung dieses Werkes von Guido Sommovilla: *Verità del Mondo. TeoLogica*, vol I (Mailand: Jaka Book, 1987), S. 96 ff.

⁶⁸ Vgl. etwa auch Hans-Eduard Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik* (Stuttgart: Kohlhammer, 1969), S. 11 ff. Hengstenberg entwickelt ebenfalls eine außerordentlich klare und überzeugende Argumentation für die unmittelbare und immer vorausgesetzte Evidenz der Sittlichkeit, die *eo ipso* eine von Hengstenberg freilich dort nicht ausdrücklich hervorgehobene Evidenz der Freiheit einschließt.

⁶⁸ Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), S. 187 ff.

⁷⁰ Balthasar zitiert diesen Satz Thomas von Aquins (*Summa Theol.* I q. 83 a i).

⁷¹ Mit Berufung auf Seneca Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), S. 193.

⁷² Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), S. 194 ff.

⁷³ *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 1: *Der Mensch in Gott* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1976), S. 199

⁷⁴ Vgl. Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 2: *Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 260 ff. über die Antwort der Frau, ja über die Frau als Antwort.

⁷⁵ Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 2: *Die Personen in Christus* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 206 ff.

⁷⁶ *Ebd.*, S. 239 ff.

⁷⁷ Urs von Balthasar, *Theodramatik II: Die Personen des Spiels*, 2: *Die Personen in Christus*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1978), S. 262 f. Vgl. dazu auch die italienische Übersetzung dieses Werkes von Guido Sommovilla: *Verità del Mondo. TeoLogica*, vol I (Mailand: Jaka Book, 1987), p. 262.

Von dieser zweifachen Deutung der Freiheit als Selbstherrschaft und als Antwort sowie von dem dritten Moment der Gabe und des Sich selber Geschenkseins deutet Balthasar nicht nur die Liebe, sondern auch die spezifisch religiösen Themen der Gnade und des Gebets sowie der Erlösung. Ohne auf diese tiefen theologischen und religiösen Aspekte der Balthasarschen Freiheitslehre eingehen zu können, tritt in seiner Philosophie der Person und ihrer Freiheit in großer Schärfe und Tiefe die Tatsache hervor, daß die Selbstschenkung und Selbsthingabe der Person nur durch den Selbstbesitz und die Selbstherrschaft der Freiheit möglich sind, die den innersten Kern des Seins der Person und ihrer Transzendenz im moralischen Sinne erst möglich machen. Diese durchwegs rational zu deutende Freiheit, die aber in ihrem Innersten ein Geheimnis bleibt, das sich in seiner Unbegreiflichkeit und irrationalen Zerrform besonders in der Möglichkeit des Bösen zeigt, wird von Balthasar hervorragend geschildert.⁷⁸ Man kann in dieser Hinsicht allerdings Balthasars Philosophie der Freiheit und ihres Sinnes in der Bejahung des Guten um seiner selbst willen und in der Selbsthingabe vielen unabhängig von ihm erfolgten ähnlichen Einsichten, die sich gerade in unserem Jahrhundert innerhalb einer personalistischen und phänomenologischen Ethik häufen, an die Seite stellen.⁷⁹

6. Die Würde der Person

Schließen wir unsere Ausführungen mit einer anderen sehr wesentlichen Übereinstimmung, einen Punkt betreffend, in dessen klarer Erkenntnis alle Metaphysik der Person und philosophische Anthropologie und Ethik in gewissem Sinne kulminieren, nämlich der Erkenntnis des Wertes und der Würde der Person. Wert und Würde machen ja den innersten Sinn und die *raison d'être* alles Seins aus.⁸⁰ Ohne den Wert der Person zu erkennen, nützen alle anderen Erkenntnisse über sie nichts. Hans Urs von Balthasar bezieht sich bei seiner Erörterung der Würde der Person auf die eigenartigen Definitionen der Meister und Richards von St. Viktor, besonders aber auch

⁷⁸ Zu den durchaus vergleichbaren und philosophisch besonders eingehenden phänomenologischen Untersuchungen zu Freiheit und Liebe bei Dietrich von Hildebrand vgl. Dietrich von Hildebrand, *Ethik* (Stuttgart; Kohlhammer, Stuttgart o. J., 1971?), Kap. 20–26; *Das Wesen der Liebe; Dietrich von Hildebrand. Gesammelte Werke III* (Regensburg, 1971), Kap. 1–7, 9; vgl. auch Paola Premoli, *Dietrich von Hildebrand: Persona come Soggetto e Relazione* (Dissertation IAP, 1996).

⁷⁹ Vgl. dazu etwa Karol Wojtyła, *Liebe und Verantwortung* (München: Kösel-Verlag, 1979); *Ethik* (Stuttgart: Kohlhammer, Stuttgart o. J., 1971?), Kap. 1–3, 17–18; ders., *Das Wesen der Liebe; Dietrich von Hildebrand. Gesammelte Werke III* (Regensburg, 1971), Kap. 1–5, 6–9; Tadeusz Styczeń, »Zur Frage einer unabhängigen Ethik«, in: Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek, Karol Wojtyła, *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen* (Kevelaer 1979); vgl. auch meine Arbeiten: *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?*, (Salzburg: Universitätsverlag A. Pustet, 1976); »Karol Cardinal Wojtyła (Pope John Paul II) as Philosopher and the Cracow/Lublin School of Philosophy« in *Aletheia II* (1981).

⁸⁰ Vgl. Josef Seifert, »Die verschiedenen Bedeutungen von ›Sein‹ – Dietrich von Hildebrand als Metaphysiker und Martin Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit«, in: Balduin Schwarz, hrsg., *Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag* (Regensburg: Habel, 1970), S. 301–332; ders., *Gott als Gottesbeweis* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996), S. 505–582.

Alberts des Großen und Bonaventuras, nach denen die Person vornehmlich durch ihre Würde ausgezeichnet ist. Dabei weist er zwar weniger auf die philosophische Evidenz hin, mit der diese Würde einsichtig aus dem Wesen des Menschen als Person fließt, sondern vielmehr auf die Ausstrahlung des Glanzes des geoffenbarten Bildes des Menschen auf die Philosophie der Person. In diesem Zusammenhang zitiert er jedoch eine herrliche Thomas-Stelle über die Würde der Person, die schon aus der ursprünglichen Bedeutung des Wortes als Maske hergeleitet werden kann. Mit dieser Stelle, die auch die Einheit zwischen thomasischer und phänomenologischer Metaphysik sowie zwischen dem tiefsten Anliegen der Definition des Boëthius: »individua substantia rationalis naturae«⁸¹ und Hans Urs von Balthasars zum Ausdruck bringt, wollen wir schließen:

Wenn auch die Bezeichnung Person Gott nicht zukommt bezüglich dessen, woher diese Bezeichnung ursprünglich herstammte, so kommt sie ihm doch in höchstem Grad zu bezüglich dessen, was sie bedeuten will. Weil nämlich in den Lust- und Trauerspielen berühmte Menschen dargestellt wurden, wurde die Bezeichnung Person angewandt, um solche zu kennzeichnen, die eine Würde innehatten. So wurde es zur Gewohnheit, solche, die in der Kirche eine bestimmte Würde innehatten, Personen ... zu nennen. So definieren einige die Person als ein Geistsubjekt (*hypostasis*), das sich durch eine im Bereich der Würde liegende Eigenschaft unterscheidet. Und weil es eine hohe Würde bedeutet, in vernunftbegabter Natur für sich zu bestehen (= -Boethius), so wird jedes Einzelwesen vernunftbegabter Natur Person genannt. Die Würde der göttlichen Natur aber überragt jede andere Würde. So gebührt Gott im höchsten Grade die Bezeichnung Person.⁸²

⁸¹ »Persona est rationabilis naturae individua substantia« (die Person ist eine individuelle Substanz vernünftiger Natur). Boethius, *Contra Eutychen et Nestorium*, cap. 3; wie oben erwähnt, lautet der Text in *PL* 64, 1343 etwas anders: »persona est naturae rationalis individua substantia.«

⁸² »Distinctio supereminens dignitatis« (Thomas von Aquin, *In Sent.*, pag. 133, 136, 137, 228–229). Vgl. weitere Stellenangaben und die (wohl von Balthasar stammende) Übersetzung in Urs von Balthasar, »Zum Begriff der Person«, zit., S. 98.