

Der Begriff der Personifikation in religionsphilosophischer und theologischer Sicht

Von Heinz Robert Schlette, Bonn

Das Thema¹⁾, das wir untersuchen, erscheint vielleicht als unaktuell und fernliegend. Dieser Eindruck wird sich jedoch als falsch erweisen, sobald wir uns der Sachproblematik nähern. Es empfiehlt sich, einschränkend vorauszuschicken, wie das Thema im folgenden behandelt werden soll. Der Akzent liegt auf der religionsphilosophischen Betrachtung. Diese ist zunächst zu erläutern; als geeignetes Beispiel für die zentrale Schwierigkeit jeglichen religionsphilosophischen Sprechens wird sodann der Begriff der Personifikation analysiert. Die Untersuchung führt von sprachphilosophischen Problemen der Religionsphilosophie folgerichtig zu theologischen Problemen, denen wir uns abschließend noch zuwenden.

Die Religionsphilosophie hat die Aufgabe, jenen umfassenden und differenzierten Bereich menschlichen Verhaltens, den man als »Religion« bezeichnet, näherhin die Voraussetzungen, Wesensgesetze und Vollzugsformen dieses Bereichs zu erörtern. Der Religionsphilosophie geht es nicht um die Deskription und das Ordnen der kaum zu überblickenden Fülle von Fakten und Beobachtungen, Phänomenen und Bezügen, welche die allgemeine Religionswissenschaft zusammenträgt und aufdeckt, vielmehr ist das Interesse der Religionsphilosophie als *philosophisches* darauf gerichtet, zu Erkenntnissen und Einsichten über die Religion, näherhin den religiösen Akt, die religiöse Erfahrung und den religiösen »Gegenstand« zu gelangen. Religionsphilosophie kann demnach – ähnlich wie Staats-, Rechts- oder Geschichtsphilosophie – als eine regional bestimmte Disziplin innerhalb der Philosophie überhaupt verstanden werden. Aufgrund des »Objektes« der Religionsphilosophie, das offenbar weniger deutlich faßbar ist als etwa Größen wie »Staat«, »Recht« und »Geschichte«, ergeben sich zahlreiche methodische Schwierigkeiten, die insbesondere das Verhältnis der Religionsphilosophie zur allgemeinen Religionswissenschaft, Mythologie und Theologie betreffen. Es ist hier nicht erforderlich, diese methodischen Probleme im einzelnen darzulegen; sie sind für denjenigen, der Religionsphilosophie zu betreiben sucht, eine ständige Warnung, das Terrain des Philosophischen nicht zu überschreiten. Faktisch wird freilich Religionsphilosophie nicht immer streng methodisch entfaltet, so daß religionsphilosophische Aussagen in Zusammenhang und in Verquickung mit theologischen, religionsgeschichtlichen sowie auch mit metaphysischen Aussagen vorgetragen werden.

Eine besondere Schwierigkeit liegt darin, daß es innerhalb der Religionsphilosophie – vielleicht noch weniger als auf anderen Gebieten – keine klar umrissene Terminologie gibt, daß vielmehr einerseits die Religionsphilosophie darauf angewiesen ist, ihre eigene Terminologie im Anschluß an den ihr vorgegebenen Bereich der Religion und des Religiösen selbständig zu prägen, und daß sie andererseits Begriffe der Erkenntnistheorie und Ontologie, deren Gehalt eine größere Bestän-

¹⁾ Es handelt sich um einen Gastvortrag vor der Theologischen Fakultät der Universität Graz im November 1964.

digkeit aufweist, übernehmen muß, um ihre Aussagen formulieren zu können. So stellt sich für die Religionsphilosophie äußerst dringlich die Frage nach einer ihrer Thematik angemessenen *Sprache*.

In zahlreichen philosophischen, religionsphilosophischen und religionswissenschaftlichen Veröffentlichungen werden die Begriffe »Personifikation« und »personifizieren« verwendet. Zumeist führt man dabei diese Termini ohne jegliche Erläuterung ein, da man sie offenbar für in sich verständlich, vielleicht sogar für geläufig hält. In neueren Lexika und Nachschlagewerken wird der Begriff entweder überhaupt nicht²⁾ oder nur sehr knapp und unbefriedigend³⁾ behandelt. Will man des näheren wissen, was der Begriff »Personifikation« bedeutet, so erhält man ausgiebigere Auskünfte lediglich in wenigen älteren Standardwerken. Diese Werke scheinen auf der einen Seite zusammenzufassen, was zu ihrer Zeit mit unserem Begriff gemeint war, auf der anderen Seite dürften sie einen starken Einfluß auf die spätere Literatur ausgeübt haben. Wenigstens zwei besonders wichtige ältere Artikel über den Begriff der Personifikation seien hier exempli causa genauer betrachtet. Der erste Artikel, den wir heranziehen, stammt von L. Deubner und hat den bezeichnenden Titel »Personifikation abstrakter Begriffe⁴⁾«; als zweiten Beitrag wählen wir den aus der bekannten »Encyclopedia of Religion and Ethics⁵⁾«, der von mehreren Autoren verfaßt wurde.

Deubner stellt seinen Darlegungen die folgende Begriffserklärung voran: »Personifikation ist in Ansehung des Objekts Beseelung des Unbeseelten, in Ansehung des Subjekts Hineintragen des Ich in das Nicht-Ich. Personifikation oder Persönlichmachung ist gleichzusetzen mit Beseelung, weil der Begriff der Seele untrennbar verbunden ist mit dem der Persönlichkeit. Indem ich ein unpersönliches Konkretum oder Abstraktum zu persönlichem Rang erhebe, mit persönlichen Kräften und Eigenschaften ausstatte, setze ich eine Seele. Personifikation beruht auf einem Hineintragen des Ich in das Nicht-Ich, sofern das persönliche Subjekt, in dessen Vorstellung jene Tätigkeit vor sich geht, keine anderen Elemente besitzt, um diese Tätigkeit zum Ausdruck zu bringen, als die, welche es in seinem eigenen Selbstbewußtsein vorfindet.« Auch der sich unmittelbar anschließende Abschnitt verdient Beachtung: »Den Antrieb zur Personifikation erhält die menschliche Phantasie durch die Vorstellung einer von außen wirkenden Kraft. Denn da der Verstand gemäß der ihm eigenen Veranlagung bei jeder Äußerung von Kraft nach der Quelle fragt, aus der sie stammt, da wir andererseits in unserem Selbstbewußtsein, und nur dort, Wirkung und Ursache beieinander und die Äußerungen unserer eigenen Kräfte durch einen ganz persönlichen Willen bedingt finden, so werden wir durch Analogieschluß dahin getrieben, auch bei einer von außen wirkenden Kraft einen gleichen persönlichen Willen als Ursache anzunehmen⁶⁾.«

In den letzten Sätzen dieser Kennzeichnung des mit dem Wort »Personifikation« Gemeinten klingen bereits rationalistische und evolutionistische Vorstellungen an. Deubner selbst wird noch konkreter, wenn er schreibt, auf der primitiven Kulturstufe, auf der der Mensch sich noch nicht als Persönlichkeit begriffen habe, könne er auch die Ursache einer Kraftäußerung nicht personhaft vorstellen, vielmehr nur als (göttlich-numinose) Macht. Wörtlich heißt es bei Deubner: »Die persönlichen

²⁾ So in der 2. Auflage des LThK.

³⁾ Vgl. den Artikel von C.-M. E d s m a n in: RGG³ V, 235 f.

⁴⁾ In: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, hrsg. v. W. H. R o s c h e r. III (Leipzig 1905) 2068–2168.

⁵⁾ T. IX (Edinburgh 1917, ²1930), Sp. 781–803.

⁶⁾ L. D e u b n e r, a. a. O. 2068.

Götter, die als fertige Individualitäten vor unsere Augen treten, verraten nicht mehr ohne weiteres den Prozeß, den sie durchgemacht haben . . .⁷⁾

Ein ähnliches Verständnis der Personifikation finden wir bei George Foucart, der die Einführung und den Abschnitt über die »Welt der Primitiven« in dem erwähnten Artikel der ERE verfaßt hat. Foucart schreibt: »Personification may be defined as the act of attributing a living, conscious, and an active personality to inanimate natural objects (from the smallest object to complete portions of the physical world, and even the whole world itself), to forces and phenomena, to manufactured objects or to abstract ideas and words⁸⁾.« Dem Verfasser scheint die methodische Schwierigkeit seiner Begriffserklärung für einen Augenblick bewußt zu werden, denn er gibt zu, es sei nicht einfach, die genaue Bedeutung dessen zu erforschen, was unserem Verständnis von »personality« auf der Ebene des »primitiven Menschen« entspreche. Doch Foucart geht über dieses Problem sogleich hinweg, indem er bemerkt, es gehe ihm in seinem Beitrag nur um eine zweite Schwierigkeit, nämlich »to reconstruct, as far as possible, the psychological mechanism behind the process of personification⁹⁾.«

Schon die Formulierung »psychologischer Mechanismus« läßt es als fraglich erscheinen, ob in der weiteren Untersuchung adäquat erfaßt werden kann, was mit dem Wort »Personifikation« angezeigt wird. Foucart spricht erläuternd von verschiedenen Weisen der Personifikation; er unterscheidet also die Personifikation a) unbeseelter, natürlicher Objekte, b) natürlicher Kräfte und Phänomene, c) vom Menschen hergestellter Objekte, d) abstrakter Ideen. Sehen wir davon ab, daß in der mitgeteilten Bestimmung der Personifikation, die Foucart gibt, dieser Begriff schon deswegen unerklärt bleibt, weil er als die Mitteilung einer »personality« lediglich undeutlich paraphrasiert wird, so fällt auf, daß Foucart ein ebenfalls unerklärtes Subjekt-Objekt-Schema zugrundelegt, wie es auch bei Deubner geschah; der geschichtliche Gang der Personifizierung der verschiedenen »Objekte« ist nach Foucart – deutlicher noch als nach Deubner – evolutionistisch zu deuten als ein Weg vom Animismus bzw. Dynamismus zu einer anthropomorphen Form der Aussage¹⁰⁾.

Die Erklärungen, die uns in den befragten Artikeln begegneten, lassen somit Unzufriedenheit zurück. Das mit dem Begriff der Personifikation Bezeichnete befindet sich bereits im Deute-Schema eines Evolutionismus, der nur das Pendant zu jenem Rationalismus darstellt, der in der Gegenüberstellung von Subjekt, d. h. von personifizierendem Subjekt, und Objekt zum Ausdruck kommt.

Das aufgeworfene Problem enthält so viele und verschiedenartige Perspektiven, daß wir zunächst präzisieren müssen, wie wir den Begriff der Personifikation nunmehr bedenken wollen. Es sollte am Beispiel dieses Begriffs die Problematik der Sprache der Religionsphilosophie aufgewiesen werden; es wird also gefragt nach der Eignung dieses Begriffs innerhalb der Religionsphilosophie. Diese Frage kann zweifellos erst beantwortet werden, wenn feststeht, was der Begriff bedeutet. Andererseits könnte man damit beginnen, bestimmte Phänomene religionshistorisch darzulegen, die weithin zu den Personifikationen gerechnet werden, und alsdann die Berechtigung dieser Redeweise untersuchen. Wir ziehen hier den erstgenannten Weg vor und gehen davon aus, daß der Begriff Personifikation nicht ein-

⁷⁾ Ebd. 2069.

⁸⁾ G. Foucart in: ERE IX, 781.

⁹⁾ Ebd. 781.

¹⁰⁾ Vgl. ebd. 786.

fach willkürlich und positivistisch gehandhabt werden darf, daß er vielmehr von dem in ihm zusammengefügtten Begriffen *persona* und *facere* her einen Sinngehalt besitzt, den man zu respektieren hat.

Zugleich möchten wir jedoch die materiale Fragestellung eingrenzen und dadurch allerdings auch verschärfen, um nicht ins Uferlose der historischen Details zu geraten. Diese Beschränkung verstehen wir in folgender Weise: Es kann nicht unsere Aufgabe sein, im einzelnen Falle historisch zu prüfen, ob eine Situation vorliegt, in der ein natürliches oder artifizielles Objekt oder ein abstrakter Begriff zuerst von einer bestimmten menschlichen Gruppe streng als nichtpersönliches Objekt gedacht und erfahren und erst später auf eine personen-ähnliche Weise vorgestellt und ausgesagt wurde. Dies nachzuweisen, ist – wie gesagt – ein Problem der Historie; wir sehen philosophisch keinen Anlaß, von vornherein zu bestreiten, daß es sich in der Tat in vielen Fällen so verhalten hat. Beispiele hierfür bringt sowohl der Artikel von Deubner wie auch jener der ERE; sie betreffen zum großen Teil auch die künstlerische und literarische Form der Personifikation. So kennt z. B. Platon im *Kratylos* den νομοθέτης, den Gesetzgeber der Sprache, von dem K. Praechter erklärt, er sei »nur eine Personifikation des Brauches¹¹⁾«. Von diesen und ähnlichen Fällen wollen wir jedoch absehen und das Problem dadurch verschärfen, daß wir es auf die religionsphilosophische Hauptfrage nach den uns möglichen Aussagen über den sogenannten »religiösen Gegenstand«, d. h. hier über Gott und Göttliches, beziehen. Das Problem, das sich uns dann stellt und dessen Aktualität auf der Hand liegt, lautet: Kann und darf man sagen, daß in unserer gängigen Rede von Gott und Göttlichem eine Personifikation vorliegt; wie steht es mit der Eignung bzw. mit der Berechtigung dieses Begriffs im Hinblick auf das religionsphilosophische Sprechen von der »Transzendenz«? Bevor diese Problematik bedacht werden kann, ist aber zu erörtern, wie man den sprachlich legitimierten Sinn des Begriffs der Personifikation aufzufassen hat.

Was zunächst den Begriff »persona« angeht, so hat dieser, wie bekannt ist, eine äußerst bewegte Geschichte.¹²⁾ Gemäß der boethianischen Definition¹³⁾ versteht man unter Person gewöhnlich ein vernunftbegabtes, individuelles Seiendes. Dieser Begriff hatte relativ früh schon seinen Ort in der Trinitätslehre und in der Christologie, ja er erlangte seine begriffliche Präzisierung im Zusammenhang mit den theologischen Auseinandersetzungen der Patristik. Die Bezeichnung Gottes als Person oder als *tres personae* im Sinne der Definition des Boethius wurde bisweilen als problematisch empfunden, weil die boethianische Formel als von der menschlichen Selbsterfahrung hergeleitet nur für den anthropologischen Bereich gelte. Versteht man eine göttliche Person als *individua substantia*, so erhebt sich für die Theologie die Gefahr eines Tritheismus. Wegen dieser Schwierigkeit hat Richard von St. Viktor versucht, die boethianische Definition zu ersetzen durch die Formel »incommunicabilis existentia«, die Gott, Engel und Mensch umfassen könne, insofern sie nur das nicht weitergebbare, seinem Ursprung nach unterschiedliche Eigendasein ausdrücke.¹⁴⁾ Doch diese Formel erschien als zu weit und zu un-

¹¹⁾ Vgl. F. Ueberwegs *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, I: Die Philosophie des Altertums, hrsg. v. K. Praechter. Nachdruck der 12. Aufl. Darmstadt 1961, 258.

¹²⁾ Vgl. A. Halder – A. Grillmeier, *Person*, in: LThK² VIII, 287–292 (Lit.); A. Guggenberger, *Person*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. v. H. Fries, II (München 1963) 295–306 (Lit.).

¹³⁾ Vgl. Boethius, *De persona et duabus naturis* c. 3. PL 64, 1343 C.

¹⁴⁾ Vgl. H. R. Schlette, *Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor*, in: *Miscellanea – Martin Grabmann Gedenkblatt* (Mittei-

scharf, so daß sich doch die boethianische Definition durchsetzte. Damit blieb aber auch das Problem bestehen, ob man die Göttlichkeit Gottes mit einem solcherart anthropomorphen Begriffe benennen könne. Unter Person wird also im Schatten der Definition des Boethius ein selbständiges, über Geist und Freiheit verfügendes Wesen gedacht, und dieser Sinn kann tunlichst auch für den Begriff der Personifikation in Anspruch genommen werden. Das würde bedeuten, daß Personifikation immer schon mehr besagt als bloße Belebung oder Beseelung eines früher Unbelebten und Unbeseelten.

Wie aber verhält es sich mit dem zweiten Begriffselement, dem *facere*? Bedeutet es, daß etwas zur *persona* gemacht wird, was eigentlich nicht *persona* ist? Oder meint *facere* lediglich die sprachliche Vorstellung und Darstellung als *persona*, die einem nicht-personalen Seienden äußerlich beigefügt wird? Und weiter ist zu fragen, wer denn das Subjekt dieses *facere* sein könne – ein einzelner, eine Gruppe, ein Volk, die Menschheit schlechthin? Hier liegen offensichtlich zahlreiche Probleme, zumal der Begriff *facere* weniger festgelegt ist als der Begriff *persona* und in die Interpretation dieses *facere* sehr leicht auch eine negative Bewertung miteinfließen kann. Um diese methodischen Schwierigkeiten möglichst zu umgehen, halten wir uns bei der Bestimmung des *facere* in besonderer Weise an die oben genannte Beschränkung unserer Frage auf das Theismus-Problem. Dann aber erweist sich das *facere personam* als die Frage, ob in der Rede von Gott etwas Nicht-personhaftes zur Person erklärt wird bzw. ob die Rede von der Personalität Gottes auf einem »*facere*« seitens des Menschen beruht oder aber ein Äquivalent auf der Seite des Göttlichen selbst besitzt.

Bezüglich der Eignung des Begriffs Personifikation darf man schon an dieser Stelle bemerken, daß sie wegen des *facere* als sehr fragwürdig erscheinen muß, weil einerseits dieses *facere* selbst äußerst unbestimmt bleibt und andererseits sein »Subjekt« keineswegs feststeht. Deubner sprach von der »personifizierenden Kraft der menschlichen Phantasie«, die »ihr Erstaunlichstes« geleistet habe bei den »Vergöttlichungen abstrakter Begriffe«¹⁵⁾ Und speziell von den Griechen erklärte er: »Die rege Phantasie des griechischen Volkes hatte eine so vielgestaltige und mannigfach abgestufte Götterwelt hervorgebracht, daß es den Anschein gewann, als könnte alles und jedes auf dieser Welt ein göttliches Wesen in sich schließen . . . Die schaffende Volksphantasie erzeugt göttliche Wesen, mit deren Macht man zu rechnen hat, die man im Kultus verehrt . . .«¹⁶⁾ Diese Formulierungen leisten jener Deutung Vorschub, nach der die Götter oder auch das Göttliche nur das Korrelat der menschlich-begrenzten Welterkenntnis sind.

Insofern der Begriff der Personifikation an der Ermöglichung dieser Deutung beteiligt ist, besteht die Kritik zu recht, die W. F. Otto gegen diesen Begriff erhoben hat. Er erklärt, man müsse sich wundern, »wie etwas, das seinem Wesen nach unpersönlich ist – ein Abstractum –, ins Persönliche erhoben werden kann«.¹⁷⁾ Otto hält eine solche Anabasis für unmöglich. An derselben Stelle fragt er: »Wenn Hölderlin den Frieden als Gott anredet und ihm huldigt, hat er etwa einen abstrakten Begriff personifiziert?« Bei diesem Satz empfindet man deutlich, daß die terminologische Unschärfe von dem eigentlichen Problem wegführt: Auf der Ebene der Beschreibung einer literarischen Form kann man hier durchaus von

lungen des Grabmann-Instituts der Universität München Nr. 3), hrsg. v. M. S c h m a u s. München 1959, 55-72.

¹⁵⁾ L. D e u b n e r, a. a. O. 2069.

¹⁶⁾ Ebd. 2094.

¹⁷⁾ W. F. O t t o, *Theophania*. Der Geist der altgriechischen Religion. Hamburg 1956, 76.

einer Personifikation des Friedens sprechen; die wesentlichere Frage, die durch diese Benennung noch nicht entschieden ist, lautet aber so: Meint das Wort »Gott«, das der Dichter dem Frieden beilegt, wirklich die Erhebung einer Idee in die personale Sphäre? Ist bei dieser Ansicht nicht *schon vorausgesetzt*, daß »Gott« wirklich und notwendig etwas Personales bedeutet? Oder aber ist das Wort »Gott« hier nurmehr eine Chiffre, durch die der Frieden als ein eminent hohes Gut angezeigt wird?

Diese Überlegungen lassen erkennen, daß es auch aufgrund einer genauen Bestimmung der Worte *persona* und *facere* kaum leichter wird, die Bedeutung des Wortes Personifikation zu formulieren. Gleichwohl scheint der sprachlich legitime Sinn, den man dem Begriff jetzt zuweisen mag, zu besagen, daß einem Seienden die ontologische Bestimmtheit des Personseins aufgrund der Kennzeichen eben dieses Personseins positiv zugesprochen wird und zwar so, daß diese Prädikation nicht bloß eine äußerliche Hinzufügung bleibt, sondern die vorgegebene Strukturiertheit eines Seienden selbst sprachlich artikuliert. Einfacher gesagt: Personifizieren heißt: Von einem Seienden verbindlich aussagen, es sei an sich selbst ein einiges, vernünftiges und freies Wesen. Dem so gewonnenen Verständnis steht freilich immer ein anderes, weniger reflektiertes, jedoch weithin gebräuchliches gegenüber, gemäß welchem Personifikation bedeutet, daß von einem Seienden, das an sich selbst eben nicht Person ist, sondern nur (nichtpersonales) Objekt, lediglich in einem vagen Sinne »Personalität« ausgesagt wird.¹⁸⁾

Wenden wir uns jetzt unserer Leitfrage zu, ob die Rede von Gott und Göttlichem eine Personifikation darstellt, so läßt sich – allen übrigen Antworten voraus – feststellen, daß die Undeutlichkeit unseres Begriffes starke Zweifel an dessen Eignung aufkommen läßt, in der Religionsphilosophie und speziell bei dieser so wichtigen Frage den gemeinten Sachverhalt, ja auch nur die Fragestellung als solche zu erhellen. Darüber hinaus aber bleibt zu prüfen, wie es sich mit dem Problem selbst verhält, das sich also in folgender Weise darstellt: Können und dürfen wir von Gott und Göttlichem sagen, er oder es sei personhaft? Vollziehen wir damit eine »Personifikation« von etwas, das an sich selbst nicht personal ist? Bei dieser Frage geht es damit um nichts Geringeres als das in der Philosophie und Religionswissenschaft immer wieder aufgeworfene Thema, ob Gott Person bzw. personhaft sei oder nicht. Diese Frage müssen wir hier auf sich beruhen lassen, da sie den Rahmen unserer Überlegungen sprengt und zu religionswissenschaftlichen und auch theologischen Exkursen reichlich Anlaß bietet. So bleibt also jetzt das Problem: Können wir von Gott und Göttlichen legitimerweise personifizierend *sprechen*?

Dieses Problem scheint auf den ersten Blick relativ leicht zu sein. Sprechen doch die Menschen allgemein personifizierend von Gott – nicht nur in dem christlich geprägten Bereich, sondern auch, wie insbesondere die religionswissenschaftliche Erforschung des Gebetes, des Kultes und der Gottesliebe gezeigt hat, in allen uns bekannten nichtchristlichen Religionen. (Eine Ausnahme stellt hier lediglich der frühe Buddhismus, das Hinayana, dar.) Nicht nur dieses historische Argument, sondern auch die Reflexion auf gewisse Analogien und Beziehungen zwischen Gott und Mensch scheinen die Personifizierung Gottes zu legitimieren. In jüngster Zeit hat man speziell auf die Ansprechbarkeit Gottes verwiesen, die ein Indiz für seine Vergleichbarkeit mit dem Menschen sei. Herkömmlicherweise werden Geistigkeit, Selbständigkeit und Freiheit Gottes als die entscheidenden Indizien für die zwischen Gott und Mensch waltende Analogie angesehen.

¹⁸⁾ In dieser Weise wird der Begriff z. B. auch verwendet bei Th. Geiger, *Ideologie und*

Nun kann freilich nicht geaugnet werden, daß alle diese Aussagen über Gott von der menschlichen Erfahrung her entworfen sind und insofern die Frage herausfordern, ob hier nicht Gott – ganz abgesehen von dem Problem seiner Existenz, abgesehen auch von der möglichen christlichen Vorgeprägtheit unserer Betrachtungsweise – letzten Endes doch anthropomorph vorgestellt und deshalb verfehlt wird. Auf diesen Einwand läßt sich entgegenen, daß wir prinzipiell nicht anders können, als von Gott und Göttlichem auf eine uns gemäße, wenn man will: anthropomorphe Weise sprechen. Welche Begrifflichkeit oder Bildlichkeit man auch immer auf Gott anwenden mag, sie ist stets und notwendig anthropomorph und mithin unangemessen. Wenn gefragt wird, ob Gott als Person vorgestellt und bezeichnet werden darf, so ist damit also nach der Legitimation für *diesen speziellen* Anthropomorphismus gefragt. Durch diese methodische Überlegung wird einerseits die Berechtigung zur Personifikation Gottes im skizzierten Sinne bereits eingegrenzt, obschon andererseits das relative Recht auf die Personifikation gerade von der Einsicht in ihre Bedingtheit her behauptet werden kann. Mit anderen Worten: Es kommt hier das Prinzip der Analogie ins Spiel, und zwar in erster Linie als das Problem der Analogie der Sprache. Wenn wir auch auf dieses Thema hier nicht eingehen können, so muß wenigstens noch verdeutlicht werden, was der Analogie-Charakter der religionsphilosophischen Sprache für die Frage nach der Berechtigung der Personifikation besagt.

In der Religionswissenschaft pflegt man zwischen einem personalen und einem impersonalen Gottesverständnis zu unterscheiden; das eine gilt – trotz einiger Ausnahmen – als das sogenannte westliche, das andere als das östlich-asiatische. Wenn die Personifizierung des Göttlichen auf einem unumgänglichen Anthropomorphismus beruht, so entsteht die Vermutung, daß die Unterscheidung »personal – impersonal« nicht mehr als exklusiv angesehen werden kann. Denn das sogenannte personale Verständnis ist dem Göttlichen gegenüber immer schon wesentlich inadäquat, wengleich eine Ähnlichkeit mit ihm anzeigend, und auf der anderen Seite muß von dem Impersonalen gesagt werden, daß es als die Negation des Personalen an dem Anthropomorphismus der Personifikation dialektisch teilhat, so daß das Impersonale nicht weniger anthropomorph konzipiert ist als das Personale und folglich nicht schlechterdings die totale seinshafte Impersonalität bedeuten kann. Hier erhebt sich das schwere und bislang noch zu wenig erörterte Problem, ob das personale und das impersonale Gottesverständnis nicht im Grunde identisch sind und sich lediglich durch die je andersartige Perspektivität anthropomorphen bzw. analogen Sprechens voneinander unterscheiden.

Für die personale Gottesvorstellung selbst, die vorwiegend eine christliche oder christlich vermittelte darstellt und religionsphilosophisch mit dem Begriff des Theismus benannt wird, ergibt sich aus unserer Problemstellung noch eine besondere Zuspitzung: Paul Tillich hat davor gewarnt, den Theismus zu einer »henotheistischen Mythologie« werden zu lassen.¹⁹⁾ Eine solche liegt vor, wenn aufgrund eines Nichternstnehmens der Analogizität und Inadäquanz unseres Sprechens²⁰⁾ der personal gedachte Gott zu einer zwar ins Unermeßliche gesteigerten,

Wahrheit (Stuttgart-Wien 1953) 76 und R. Havemann, *Dialektik ohne Dogma?* (Hamburg 1964) 109.

¹⁹⁾ Vgl. P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*. Stuttgart 1964, 54.

²⁰⁾ Vgl. H. Krings, *Wie ist Analogie möglich?* In: *Gott in Welt* (Festschrift für Karl Rahner), hrsg. v. J. B. Metz, W. Kern, A. Darlapp, H. Vorgrimler. I (Freiburg-Basel-Wien 1964) 97–110.

aber doch nach dem Bilde menschlicher Personalität entworfenen Figur stilisiert wird.²¹⁾ d. h. wenn die *via eminentiae* über die *via negativa* triumphiert. Wenn die Personifikation zu der Annahme einer Superpersonalität Gottes führt, welche die wesenhafte Meta-Personalität Gottes karikiert, so wird man die Ungeeignetheit und Illegitimität unseres Begriffes feststellen müssen. Die Rede von der Personifikation Gottes hat somit nur dann ihr Recht, wenn sie sich aufgrund der Reflexion der Bedingungen unseres Sprechens der göttlichen Metapersonalität bewußt bleibt. Unter dieser Voraussetzung läßt sich mit dem Wort »Personifikation« ein klar umrissener, brauchbarer und sprachlich ausgewiesener Sinn verbinden.

Gleichwohl hat auch dieser berechtigte Sinn noch einmal seine prinzipielle Fragwürdigkeit. Diese liegt in der jetzt zwar ins Bewußtsein gehobenen, aber stets andauernden Anthropomorphität des *facere personam*. Von hier aus werden verschiedene religionsphilosophische Versuche verständlich, auf jegliche Personifikation, d. h. auf jede personale, theistische Gottesvorstellung zu verzichten und nunmehr das göttliche Geheimnis »unmythisch« auszusprechen. Statt von »Gott« ist dann die Rede von dem »Unbedingten« meines Daseins, von der Dimension der »Tiefe«, von dem absoluten Anspruch. In dieser Weise wollen etwa Tillich und Robinson die herkömmliche anthropomorphe, analoge bzw. mythische Aussageform überwinden. Tillich erklärt das Gottesverständnis und die Gottesvorstellung z. B. mit folgenden Sätzen: »Der Name (des) unendlichen und unerschöpflichen Grundes der Geschichte ist *Gott*. Das ist es, was das Wort Gottes bedeutet und worauf die Worte Reich Gottes und göttliche Versehung hindeuten. Und wenn diese Worte Euch nicht mehr viel bedeuten, so übersetzt sie und sprecht von der Tiefe der Geschichte, vom Grund und Ziel unseres sozialen Lebens und von allem, was Ihr ohne Vorbehalt in eurem politischen und moralischen Handeln ernst nehmt. Vielleicht solltet Ihr diese Tiefe Hoffnung – einfach Hoffnung – nennen. Denn wenn ihr im Grund der Geschichte Hoffnung findet, seid ihr einig mit den großen Propheten, die in die Tiefe ihrer Zeit schauen konnten.«²²⁾ Tillich fordert also dazu auf, die bisherige Rede von Gott, in der bildlich-personifizierend gesprochen wurde, zu »übersetzen« – wie er sich ausdrückt – in eine angemessenere, dem modernen, von der positiven Wissenschaft geprägten Denken leichter zugängliche Sprache. Diese im Grunde pädagogische und pastorale Anweisung wurde – wie bekannt ist – von J. A. T. Robinson aufgegriffen; im Sinne Tillichs heißt es bei ihm: »Wir brauchen das Wort *Gott*, weil unser Sein Tiefen hat, die der Naturalismus, sei er evolutionär, mechanistisch, dialektisch oder humanistisch, nicht anerkennen kann oder anerkennen will.«²³⁾ Und an anderer Stelle erklärt Robinson ganz eindeutig, was er intendiert: »Wir wollen in keiner Weise die christliche Lehre von Gott verändern, sondern wir wollen verhüten, daß sie zusammen mit veralteten Weltbildern untergeht.«²⁴⁾

Es ist auffällig, daß nicht Philosophen und Religionsphilosophen, sondern christliche Theologen an dem erwähnten Übersetzungsvorgang interessiert sind und sich um ihn bemühen. Tillich will den Theismus überwinden, denn – so meint er – »der übliche Theismus hat Gott zu einer himmlischen, vollkommenen Person gemacht, die über Welt und Menschen thront.«²⁵⁾ Robinson folgt wiederum Tillich,

²¹⁾ Hierzu vgl. die Bemerkungen bei K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (München 1962) 214–230.

²²⁾ P. Tillich, *In der Tiefe ist Wahrheit*, zit. n. J. A. T. Robinson, *Gott ist anders* (München 1964) 53 f.

²³⁾ J. A. T. Robinson, a. a. O. 61.

²⁴⁾ Ebd. 51.

²⁵⁾ Ebd. 47.

wenn er schreibt: »Es ist genau diese Gleichsetzung des christlichen Gottesverständnisses mit dem Gottesverständnis des Theismus, die wir in Frage stellen müssen. Steht und fällt das Evangelium etwa damit? Keinesfalls. Ich bin überzeugt, daß Tillich recht hat, wenn er sagt: Der Protest des Atheismus gegen eine solche höchste Person ist berechtigt.«²⁶⁾

Moderne evangelische Theologen ziehen also gegen jene Personifikation zu Felde, die ihrer Ansicht nach im Theismus ihren Ausdruck findet. Es sei noch einmal hervorgehoben, daß die Problematik um die es hier geht, von Theologen hochgespielt und dramatisiert wird,²⁷⁾ während sie für den Philosophen weit weniger erregend und provozierend ist. Wenn mit dem absoluten Anspruch, der Tiefe und dem Unbedingten etwas ausgesagt werden soll, was auch »Gott« genannt werden kann – weil nämlich ein letztes und höchstes Wirkliches gemeint ist, das immer schon zum Menschen eine Beziehung aufgenommen hat –, dann kann der Philosoph eine solche Rede durchaus akzeptieren, wengleich er darauf hinweisen wird, daß auch diese Rede keineswegs analogielos ist. Denn Worte wie »Tiefe«, »das Unbedingte«, »das Sinnpendende« sind natürlich auch von der menschlichen Existenzenerfahrung her entworfen und deshalb ebenfalls, wenn auch in einer differenzierteren Weise anthropomorph und mythisch²⁸⁾. Wenn dies aber erkannt und zugegeben wird, dann stellt sich das Problem der Personifikation Gottes dar als *die Frage nach dem für unsere Zeit geeignetsten Mythos*. Daß wir in jedem Falle, wie immer wir auch sprechen mögen, in Analogien, Mythen oder Chiffren reden, hat insbesondere Karl Jaspers mit Nachdruck betont.²⁹⁾

So sehr für die religionsphilosophische Betrachtung die Verwendung neuer Chiffren und Bilder als möglich, sinnvoll und notwendig erscheinen kann, so sehr dürfte es dennoch problematisch sein, die Konsequenzen allzu rationalistisch und schematisch auf die Theologie auszudehnen. Die von der evangelischen Theologie – Tillich, Robinson, Buhr,³⁰⁾ in etwa auch Jaspers – vorgetragene Kritik am Theismus, an der personalen Gottesvorstellung, scheint nicht zufällig von der evangelischen Theologie auszugehen. Eine genauere Untersuchung könnte belegen, daß die protestantische Voreingenommenheit gegenüber Wort und Sache der Analogie, besonders der *analogia entis*, den eigentlichen Grund für die Ablehnung des Theismus bildet. Im übrigen scheint uns der Protest gegen die theistische Personifikation nicht gerade überzeugend begründet zu sein. In dem Gedankengang Tillichs und Robin-

²⁶⁾ Ebd. 48.

²⁷⁾ Vgl. neuerdings den Band »Diskussion zu Bischof Robinsons »Gott ist anders«, hrsg. v. H. W. Augustin (München 1964) sowie auch die Arbeiten über Robinson von E. Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott*. Eine Antwort an John A. T. Robinson. Und: *Neues Glaubensverständnis*. Honest to Robinson. Beide erschienen März 1964. Vgl. die Kritik an Robinson und Schillebeeckx bei W. Strolz, *Menschsein als Gottesfrage*. Wege zur Erfahrung der Inkarnation. Pfullingen 1965, 215–217. – Daß Robinsons Berufung auf Tillich fragwürdig ist, zeigt W.-D. Marsch in seinem Beitrag »Gott in der Tiefe – und Methode der Korrelation. Über J. A. T. Robinsons Verhältnis zur philosophischen Theologie P. Tillichs«: in dem oben genannten, von H. W. Augustin herausgegebenen Band, S. 177–187.

²⁸⁾ So auch H. Friess in seinem Aufsatz in dem soeben erwähnten, von H. W. Augustin herausgegebenen Band, S. 150.

²⁹⁾ Neben dem in Anm. 21 genannten Werk sei erinnert an die ältere, bekannte Schrift von Jaspers »*Der philosophische Glaube*« (1948).

³⁰⁾ Vgl. H. Buhr. *Der Glaube – was ist das?* (Pfullingen 1963). Die Erörterung der Konzeption und der Thesen dieser Schrift erscheint uns dringlicher als die Diskussion über Robinson. Vgl. jetzt auch die in ihren Positionen gegensätzlichen Darlegungen von M. Metzger, *Theologie als Wissenschaft* (in: Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, hrsg. von v. S. Unsel. Frankfurt 1965, 181–207) und W. Pannenber, *Der Gott der Hoffnung* (ebd. 209–225). – Auch: *Neues Glaubensbekenntnis*. Honest to Robinson. Beide erschienen Mainz 1964.

sons, soweit er unser Problem betrifft, liegen mindestens zwei recht schwache Argumente.

Die erste schwache Stelle ist die Bezugnahme auf den »heutigen Menschen«. In der Tat ist gänzlich unklar, in welchem Sinne man einen Begriff des heutigen Menschen bilden kann; vielleicht kann man unter diesem Titel ein abstraktes, konstruiertes »Dasein« denken, welches in allem das Ergebnis der neueren technischen, wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und sonstigen Errungenschaften und Einsichten darstellen würde. In solcher Weise Mensch zu sein, ist indes nie total, sondern immer nur partiell und approximativ zu realisieren. Versteht man aber unter den heutigen Menschen rein statistisch die jetzt lebende Menschheit, so ist erst recht offenkundig, daß man von ihr nicht in Generalisationen reden darf. (Freilich ist nicht zu bestreiten, daß theoretisch und allgemein von »Heute« im Sinne von »Gegenwart« gesprochen werden kann und muß, doch besteht eben ein Unterschied zwischen diesem »Heute« und den konkret existierenden »heutigen Menschen«!)

Die zweite Schwäche der anti-theistischen Position ist folgende: Das neue Denken Tillichs, Robinsons und anderer sucht den geeigneteren Mythos; es ersetzt eine angeblich nicht mehr verständliche Analogie durch eine angeblich verständlichere. Selbst wenn wir zugeben, daß die verständlichere Analogie möglich ist und unter ganz bestimmten existentiellen und soziologischen Voraussetzungen notwendig sein kann, so muß es doch dabei bleiben, daß auch die neue Rede im Sinne von Jaspers eine »Chiffre« ist, also auch nicht *mehr* bietet als Analogie und Mythos; dann aber geht es primär lediglich um ein pädagogisches und pastorales Problem. Indes ist aber doch das Entscheidende und Wichtige nicht primär die Weise der Aussage und der Vermittlung, sondern die Erkenntnis des Auszusagenden und Zu-Vermittelnden selbst.

Die Frage, die nicht unterdrückt werden kann, lautet also: Ist Gott, ist die Tiefe oder das Unbedingte unseres Daseins in sich selbst personal, personhaft und deswegen durch die personifizierende Rede analog beschreibbar – oder verhält es sich nicht so? Es scheint, daß die moderne protestantische Kritik des Theismus wie auch die verbreitete nichtchristliche Kritik am theistischen Gottesverständnis dieser Frage ausweichen.

Nun soll zwar nicht behauptet werden, daß die katholische Theologie unter allen Umständen und kritiklos an den überkommenen Bildern und Aussageweisen festhalten müsse, aber es ist doch zu betonen, daß sie nicht so bald bereit sein wird, die in der Hl. Schrift verwendeten und später dogmatisch explizierten Analogien aufzugeben zugunsten von Termini wie Tiefe, Unbedingtheit usw., deren pädagogisch-pastoraler Wert noch keineswegs erwiesen ist. Wie schon angedeutet, hat auch der katholische Theologe gegen den Theismus Einwände vorzubringen. Zunächst ist stärker ins Bewußtsein zu rücken, daß die Trinitätslehre den Personenbegriff und damit den Theismus sprengt: Gott ist nicht eine Person nach Menschenart, auch nicht eine Super-Person, eine ins Unendliche gesteigerte menschliche Person, vielmehr eine meta-humane und in diesem Sinne auch meta-personale Fülle (die theologisch eben dergestalt ausgesagt werden konnte, daß man die Einheit des Wesens in der Dreipersonalität akzeptierte). Dieser Glaube aber bedeutet: Gott ist anders als menschliche Personalität, aber er ist in sich selbst dialogisch, personhaft, sprechend und nicht stumm, in Gott geschieht ein ewiges, meta-humanes Gespräch. So betrachtet übersteigt die Trinitätslehre jeglichen Theismus; sie betont zugleich die Personhaftigkeit Gottes wie auch seine Andersheit gegenüber der menschlichen Personalität. Die Hl. Schrift, die von Gottes Auge und Ohr spricht, von Gottes Odem und Gottes Fittichen, Gottes Antlitz und Herz, Gottes Handeln in der Ge-

schichte und die noch viele andere, bisweilen grob-anthropomorphe Bilder verwendet, will nicht Gott im theistischen Sinne personifizieren, vielmehr bezeugen, daß die Mächtigkeit, Lebendigkeit und Präsenz Gottes als in sich personhaft und deshalb vom Menschen ansprechbar, indes nie als bloß anonym erfahren wurde.

Diese Erfahrung eines personhaften Elements in Gott selbst wurde also in den bekannten Bildern und Analogien ausgesagt, und diese Aussageweise läßt unendlich viele Nuancen zu, mit denen der Mensch von Gott und seinem Wesen sprechen kann. Diese Analogien, in denen der lebendige Gott personhaft vorgestellt wird, haben – so scheint uns – nach wie vor ihren Sinn, nur muß man freilich wissen und beachten, daß es sich in der Tat um Analogien, Mythen oder Chiffren handelt.³¹⁾ Es trifft zu, daß der geläufige, auch der christliche Theismus oft das Analoge und Inadäquate seiner Aussagen nicht hinreichend hervorgehoben hat, so daß die erwähnte Kritik nicht ohne Anlaß ist. Insbesondere trifft zu, daß der Atheismus nicht selten ein massiv-personifiziert vorgestelltes Gottesverständnis angriff, daß also ein primitiver, analogie-loser Theismus dem Atheismus Argumente geliefert hat. Aber all dies kann uns nicht hindern, im Glauben festzuhalten, daß die personifizierende Rede von Gott darin legitimiert ist, daß Gott selbst, wenn auch auf meta-humane Weise, personhaft, dialogisch, ansprechbar ist; dies hat sich dem christlichen Theologen nicht nur im Alten Bund bewahrheitet, sondern vor allem in Jesus, der im Glauben als das in der Geschichte auftretende und sprechende Wort Gottes selbst angenommen wird. Das eigentliche theologische Problem der Personifikation hängt also nicht, wie man vielleicht meinen könnte, primär zusammen mit jenen Aussagen in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, die die »Weisheit« als Person figurieren lassen und in diesem Sinne, wie man zu sagen pflegt, personifizieren. Hier handelt es sich in der Tat nur um eine literarisch-poetische Form, die in relativ später Zeit, freilich nicht ohne Sinn, konstruiert wurde. Mit wirklich fundamentaler Dringlichkeit stellt sich für den Theologen das Problem der Personifikation als die Frage nach der Weise der Personhaftigkeit Gottes selbst und nach der Möglichkeit, diese Personhaftigkeit, die die menschliche übersteigt, dennoch mit menschlichen Worten auszusagen.

Wenn die katholische Theologie weiterhin in personifizierenden Bildern, aber auch in trinitarischen Bildern, die das Personale überbieten und sprengen, von Gott sprechen zu dürfen meint, so vertraut sie dabei in starkem Maße auf das Wenige, das die so kühne Analogie seinshaft legitimiert. Wenn demgegenüber die östlich-asiatische Spiritualität nicht der Analogie, sondern der *via negationis*, der negativen Theologie, den Vorzug gibt, so hat sie damit noch nicht die seinshaftige Impersonalität Gottes behauptet. Bei Vergleichen dieser Art hat man zu beachten, daß es auch innerhalb der westlich-christlichen Theologie die Präferenz der *via negationis* im Reden von Gott gibt (man denke nur an Pseudo-Dionysios, Thomas von Aquin, Meister Eckhardt), ebenso wie es in Asien personale Gottesvorstellungen gibt, etwa in manchen hinduistischen Schulen und im Amida-Buddhismus. Vielleicht könnte ganz allgemein eine sorgsamere Sprache und speziell eine genauere Untersuchung dessen, was man Person, Personalität und Personifikation nennt, dazu beitragen, eine wichtige Brücke zwischen dem sogenannten Osten und dem sogenannten Westen zu schlagen. Wenn man sich in den Vorstellungen und Denkweisen von dem einen Urgeheimnis, das wir Gott nennen, näher käme, so wäre dies zweifellos von unabsehbarer Bedeutung – nicht nur für eine Begegnung der Religionen, nicht nur für die philosophische Kommunikation der Menschheit, nicht nur

³¹⁾ Dies dürfte auch die Meinung Robinsons sein, vgl. eine entsprechende Andeutung a. a. O. 84.

für die Verkündigung des Evangeliums, – sondern auch für die menschliche Kultur und Gesellschaft überhaupt.

Von einer solchen Gegenüberstellung des östlichen und westlichen Denkens aus kann man nicht zuletzt zu Folgerungen gelangen, die die von Tillich und Robinson entfachte Auseinandersetzung klären und besänftigen würden: Wir haben nur Bilder, Mythen, Analogien zur Verfügung, wenn wir von Gott, von dem Sinn-Grund schlechthin, dem Unbedingten, der letzten Tiefe aller Wirklichkeit sprechen wollen. Wer die herkömmlichen Analogien zu vollziehen vermag, der möge sie mit Ernst und Würde vollziehen, ohne anstößige Simplifikation. Wer eine andere Analogie für angebrachter hält, der möge dieselbe zunächst einmal leben, existenziell experimentieren, aber die übrigen Analogien nicht überheblich verachten. Wer die *via negationis* gehen will, soll es tun, so gut er es vermag. Vielleicht wird sich zeigen, daß keiner dieser Wege exklusiv gangbar ist, daß in der lebendigen Gottes-Beziehung bald die Analogie, bald die Fremdheit deutlicher erfahren wird. Dies bedeutet nicht, daß wir in oberflächlich verstandener Toleranz jeden sprechen lassen, wie es ihm gut dünkt; vielmehr handelt es sich darum, einsichtig zuzugestehen, daß das Geheimnis nicht in einer bestimmten Nomenklatur ein für allemal eingefangen werden kann. Gleichzeitig ist zu warnen vor radikalen Alternativen wie Personalismus oder Impersonalismus, Theismus oder anagieloser Transzendenzglaube.

Im Hinblick auf die Praxis bleibt die Frage zu stellen, ob wir nicht durch unsere Verkündigung und Erziehung nach wie vor einem extrem-einseitigen personifizierten Theismus Vorschub leisten. Wie dem auch sei, es bedarf jedenfalls – darüber dürfte Einigkeit herrschen – ganz entschieden der Erziehung zur Analogie, zum Verstehen der bildhaften bzw. mythischen Rede in der Hl. Schrift und in der Theologie und damit auch der stets neuen Einweisung in das Geheimnis.