

Wie viel Religionsphilosophie braucht es für eine Philosophie der Person?

[Preprint zu: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, Jg. 61 (2019), Heft 1.]

Moritz v. Kalckreuth

Einleitung

In dieser Arbeit soll es um die Frage gehen, inwiefern das Verständnis dessen, was in der Philosophie der Gegenwart als „Person“ bezeichnet wird, den Rückgriff auf eine Philosophie der Religion bzw. des Religiösen erfordert. Diese Frage mag mit Blick auf die Fachdebatte rund um das Thema „Person“ oder „Personalität“ ungewöhnlich anmuten, denn in der Regel scheinen die Beiträge dieser Fachdebatte auch gut ohne Bezug auf Religion oder Religiosität auszukommen. Eine Person – so würden viele sagen – zeichnet sich in erster Linie durch die Dopplung bestimmter physischer und mentaler Eigenschaften (beispielsweise mentale Zustände, Selbstbewusstsein, rationales Handeln etc.) aus, ferner noch durch einen besonderen normativen Status, der häufig in dem Begriff der „Würde“ konkretisiert wird. Nun erfordert ein angemessenes Verständnis der genannten physischen und mentalen Eigenschaften bzw. Fähigkeiten sicherlich keinen Rückgriff auf Religionsphilosophie oder religiöse Gegenstände. Auch die Würde, zumindest sofern man sie vielen Gegenwartspositionen folgend als „Anspruch auf Achtung“ auffasst, scheint ohne sie auszukommen, etwa indem dieser Anspruch wiederum auf rationale Fähigkeiten zurückgeführt oder durch soziokulturelle, historisch gewachsene Anerkennungsmechanismen begründet wird.

Es ist nun aber keineswegs die Absicht dieses Beitrags, die Verbindung von Personalität und Philosophie der Religion in *diesem* Sinne zu verstehen. Stattdessen soll grundlegender angesetzt werden, indem gefragt wird, ob es die Philosophie der Person mit Phänomenen zu tun haben könnte, die sich nur mithilfe einer Religionsphilosophie erschließen lassen. Diese Frage wirkt alles andere als hanebüchen, sofern man bedenkt, warum der Thematik der Person und Personalität so viel Aufmerksamkeit zukommt: Es scheint hier weniger darum zu gehen, Ansätze für Rationalität, Selbstbewusstsein, Würde usw. zu entwickeln (dafür wäre der Bezug auf eine Entität namens „Person“ nicht nötig), sondern darum, *unser eigenes Selbstverständnis* philosophisch zu artikulieren. Offenkundig gehört aber zu unserem Selbstverständnis und Selbsterleben mehr als bloß einige kognitive Eigenschaften und ein normativer Anspruch: Personen lieben und fühlen, sie sind Teil einer Gemeinschaft,

Gesellschaft und Kultur und begegnen einander in vielfältiger Weise. Sollten sich in diesem Kontext Phänomene finden, die nur unter Bezugnahme auf Religion und Religiosität angemessen verstanden werden können, so käme die Philosophie der Person nicht gänzlich an einer Einbeziehung religionsphilosophischer Probleme vorbei. Hierfür sehe ich drei besonders vielversprechende Problemfelder: Erstens bestimmte Gefühle und Akte, in denen die Person sich im Verhältnis zur Welt als einem Ganzen erlebt, zweitens die Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit von Personen sowie drittens die These einer gewissen ‚Heiligkeit‘ menschlicher Personen selbst.

Damit ist im Wesentlichen bereits das Vorgehen skizziert: Der Beitrag beginnt mit dem Versuch einer kurzen Zusammenfassung gängiger Persontheorien, die auf bestimmte Fähigkeiten rekurrieren und der Darstellung einer weiter gefassten Lesart von Personalität unter Rückgriff auf die Philosophien von Helmuth Plessner und Max Scheler (I).¹ Im Anschluss daran soll gefragt werden, ob der personale Lebenszusammenhang Phänomene enthalten könnte, zu deren Verständnis sich eine – im weitesten Sinne – religionsphilosophische Perspektive anbietet. Dabei werden zunächst Phänomene wie Verzweiflung, Demut, Ehrfurcht, usw. betrachtet (II), anschließend soll gefragt werden, in welchen Phänomenen uns die Person als unvertretbar gegeben ist (III). Zuletzt soll diskutiert werden, ob oder inwiefern sich ein Verständnis der Person *selbst* als numinosem Gegenstand sichern lassen könnte (IV).

I. Standardauffassungen von Personalität und eine weiter gefasste Philosophie der Person – Versuche mit Helmuth Plessner und Max Scheler

Die meisten analytischen Gegenwartskonzeptionen von Personalität verstehen Personen als Entitäten mit physischen *und* mentalen Prädikaten, wobei etwa Selbstbewusstsein, Sprachfähigkeit, die Fähigkeit zum Geben und Einfordern von Gründen und Willensfreiheit als wesentliche Fähigkeiten von Personen angeführt werden (vgl. Kanzian 2009, 229 ff.; Quante 2009, 17 ff.). Entscheidend ist, dass die verschiedenen mentalen Eigenschaften oder Fähigkeiten als „konstitutive Bedingungen“ (Quante 2009, 18) begriffen werden. Sofern ein Organismus diese Bedingungen erfüllt, – und nur dann – *ist* er tatsächlich eine Person.

Wie in der Einleitung bemerkt, wird zudem darauf hingewiesen, dass Personen einen bestimmten normativen Status aufweisen. Diese Intuition wird etwa unter dem Schlagwort

¹ Für eine deutlich detailliertere Diskussion der zeitgenössischen Ansätze und eine ausführlichere Rekonstruktion der Persontheorien von Plessner und Scheler – wenn auch unter Auslassung normativer Dimensionen – vgl. Kalckreuth 2019.

„normative Status“ (Beauchamp/Childress 2009, 64), „value“ (Quinn 2007) oder „Würde“ verhandelt.² Interessant ist hier, dass nicht wenige Positionen die Menschenwürde als „Anspruch“ auf „Selbstachtung“ oder auf „Respekt“ verstehen und dabei selbst einräumen, dass die Selbstachtung des Individuums, durch die dieser Anspruch zugleich realisiert werden soll, entweder selbst eine kognitive Fähigkeit sei oder aber solche voraussetze (vgl. Baumann 2003, 26–28, Schaber 2010, 14, 50–63).

All diese Überlegungen sind insofern eingängig, als kaum jemand bestreiten wollen würde, dass wir uns als rationale, selbstbewusste und freie Individuen erleben und die entsprechenden Fähigkeiten somit auch ein wichtiger Bestandteil des Personseins sind. Gleichwohl bietet der Bezug auf konstitutive Bedingungen einen prinzipiellen Nachteil: Es ist möglich, dass bestimmte menschliche Lebewesen, die wir gemäß unserer eigenen Intuition eigentlich als Personen begreifen möchten, die konstitutiven Bedingungen nicht erfüllen (Föten, Säuglinge, Menschen mit geistiger Behinderung oder im Koma etc.). Als besonders problematisch erweist sich diese These mit Blick auf die Würde: Hier geht es nicht nur um die Frage der Zuordnung eines Begriffs, sondern die An- oder Aberkennung eines normativen Status. Vor diesem Hintergrund erscheint es wenig verwunderlich, dass fähigkeitsbasierte Konzeptionen vor allem seit der Zuspitzung der Debatte in den Arbeiten von Peter Singer kritisiert wurden (vgl. Singer 1994, 115 ff.).³

Auch wenn die genannten Kritikpunkte meines Erachtens in der Tat gegen die Auffassung mentaler Eigenschaften oder Fähigkeiten als konstitutive Bedingungen für Personalität sprechen, so halte ich doch einen grundlegenden Einwand gerade mit Blick auf die Problematik dieser Arbeit für bedeutsamer: Der Philosophie der Person geht es an und für sich darum, unser eigenes Selbstverständnis zu formulieren (vgl. Quante 2009, VII). Diesem Anspruch scheinen viele Konzeptionen von Personalität aber nur bedingt nachzukommen, wenn sie darstellen, welchen mentalen Fähigkeiten der Status von konstitutiven Bedingungen zukommt. Es wäre doch eigentlich naheliegend, über die bloße Erstellung eines Kriterienkatalogs hinaus danach zu fragen, was es *heißt*, einerseits bestimmte Fähigkeiten zu realisieren und andererseits ein Organismus zu sein, bzw. zu fragen, durch welche Phänomene und Vollzüge sich das Leben von Personen auszeichnet. Ähnlich verhält es sich mit Blick auf den normativen Status: Kaum jemand wird leugnen, dass Personen einen bestimmten Anspruch auf Achtung oder Respekt haben. Allerdings erleben wir darüber hinaus konkrete

² Ähnlich wie die Personalität ist auch die Menschenwürde Gegenstand einer eigenen, weitreichenden (und interdisziplinären) Fachdebatte, die hier nicht vollständig eingeholt werden kann.

³ Kritisiert werden derartige Auffassungen etwa von Robert Spaemann oder Otfried Höffe. Vgl. Spaemann 2001 sowie Höffe 2001.

Personen als einmalig und unvertretbar, und das scheint nicht unbedingt nur eine Folge dieses Anspruchs zu sein: Als Inhaber eines moralischen oder rechtlichen Anspruchs sind wir gleich, als personale Individuen jedoch unvertretbar.

Sofern eine Philosophie der Person dem Anspruch, unser Selbstverständnis und unsere (personale) Lebensform adäquat zu artikulieren, auch wirklich gerecht werden möchte, läge es also nahe, die Theorie der Person etwas weiter zu fassen. Zwei vielversprechende Kandidaten für eine weiter gefasste Theorie der Person bzw. Personalität stellen die Philosophische Anthropologie Helmuth Plessners und die Phänomenologie Max Schelers dar – auch wenn beide Konzeptionen während der letzten Jahre in der eher angelsächsisch geprägten Fachdebatte um Personalität kaum berücksichtigt wurden.⁴ Ich beginne dabei mit einer Darstellung der Auffassung von Personalität, wie Plessner sie in seiner Philosophischen Anthropologie vertritt.⁵

Bereits zu Beginn seines Werkes *Die Stufen des Organischen und der Mensch* von 1928 weist Plessner darauf hin, dass die „Lehre von den Wesensgesetzen der (psychophysisch neutralen) Person“ einen „zentrale[n] Teil“ der Philosophischen Anthropologie darstelle (Plessner 1975, 28). Grundsätzlich besteht seine Strategie darin, eine Philosophie des organischen Lebens vorzulegen, die die nötige Offenheit aufweist, um Menschen bzw. Personen als Lebewesen, die sich selbst in der Geschichte artikulieren und auslegen müssen, verstehen zu können. Dabei unterscheidet Plessner zwischen verschiedenen „Positionalitäten“, d.h. verschiedenen Weisen der Realisierung von Lebendigkeit in einer jeweils eigenen „Gestelltheit“ sowie einem spezifisch strukturierten „Vollzug“ (vgl. ebd., 123 ff.).⁶

Ohne allzu tief in die naturphilosophische Problematik einzutauchen, besteht eine entscheidende Pointe Plessners darin, auch Personalität anhand einer Positionalität – nämlich der „exzentrischen Positionalität“ – zu verstehen. Dabei zeichnet sich die Gestelltheit in exzentrischer Positionalität durch „Gebrochenheit“ aus, indem das Individuum einerseits „zentrisch“ ist, d.h. sich als Körper und Zentrum leiblichen Erlebens im Hier und Jetzt gebunden realisiert, andererseits aber auch „exzentrisch“ wie von einem „Fluchtpunkt“ außerhalb seiner selbst aus bzw. „hinter sich“ steht (ebd., 288–290). Entscheidend ist nun, dass exzentrisch-positionale Wesen *zugleich* als Zentrum leiblichen Erlebens im Hier und Jetzt angesprochen werden *und* Distanz zu sich selbst einnehmen – ein exzentrisch-

⁴ Eine Ausnahme stellen hierbei die Arbeiten von Matthias Wunsch dar. Vgl. exemplarisch Wunsch 2016.

⁵ Auch wenn die Philosophische Anthropologie Helmuth Plessners nicht unbedingt für ihre große Nähe zur Religionsphilosophie oder Religiosität bekannt ist, so diente sie während der letzten Jahrzehnte doch ab und an als Bezugspunkt theologischer oder auch religionswissenschaftlicher Forschung. Vgl. etwa Schirmmayer 2000 und Meyer-Hansen 2013 sowie im Bereich der Religionswissenschaften Gantke 1998.

⁶ Zu Plessners Naturphilosophie und dem Übergang in die Philosophische Anthropologie vgl. Krüger (Hg.) 2017, Kap. 5–10.

positionales Wesen bzw. eine Person zu sein bedeutet somit gerade *keine* ‚Befreiung‘ von der eigenen Körperlichkeit und Leiblichkeit, sondern vielmehr die Notwendigkeit, mit der Gebrochenheit von objektivierender Perspektive und gleichzeitigem körperlich-leiblichen Involviertsein umgehen zu müssen.

Das Problem der Gebrochenheit lässt sich in drei Richtungen spezifizieren, die Plessner als „Außenwelt“, „Innenwelt“ und „Mitwelt“ bezeichnet: In der „Außenwelt“ äußert sich die Gebrochenheit durch die Gegebenheit von auf uns als leiblichen Organismus bezogenen „Dingen“, die jedoch zugleich undifferenzierte Gegenstände sind (vgl. ebd., 293 f.). Wir selbst sind uns hier zugleich als Leib – als lebendiges, auf ein Zentrum bezogenes System – sowie als Körper, der beherrscht und instrumentell gebraucht werden kann, gegeben (vgl. ebd. 294 f.). Auch unsere „Innenwelt“ weist eine Gebrochenheit auf, indem sie in eine bereits geformte „Seele“ – worunter Anlagen, durchlebte Erfahrungen usw. verstanden werden – und ein immer neues und unbestimmtes „Erlebnis“ zerfällt (vgl. ebd., 295–300). Das bedeutet: Als Seele ist unser Innenleben einschätzbar, als Erlebnis kann es jedoch immer wieder Neues hervorbringen. Zuletzt erleben wir uns selbst in der mit anderen personalen Individuen geteilten Mitwelt zugleich als „individuelles Ich“, also als unvertretbares Individuum, sowie als austauschbares „allgemeines Ich“ (vgl. ebd., 300–303). Der Status der Mitwelt ist insofern ein besonderer, als Plessner sie als Voraussetzung für die Bildung der anderen Welten versteht (vgl. ebd., 302, 304 f.). Mit anderen Worten: Nur in mitweltlichen Verhältnissen lässt sich die exzentrische Position überhaupt durchführen.

Schon an dieser Stelle lässt sich erahnen, dass sich Plessners Auffassung von Personalität eindeutig von der oben skizzierten Standardauffassung unterscheidet: Für ihn handelt es sich bei Personalität um eine Weise, wie sich Lebendigkeit realisiert. Besondere Beachtung verdient das Verhältnis dieser Bestimmung zur Empirie: Personalität (als eine Positionalität) kann sich zwar in konkreten Verhaltensweisen *zeigen*, sie kann aber nicht auf bestimmtes, empirisch beobachtbares Verhalten reduziert werden. Daraus ergibt sich, dass anhand konkreter Verhaltensweisen nicht empirisch beurteilt werden kann, ob ein Individuum eine Person sei oder nicht. Zudem gibt Plessner zu bedenken, dass sich die Selbstverhältnisse, um die es den Gegenwartspositionen geht, erst innerhalb einer Mitwelt bilden können.

Für das eigentliche Problem der vorliegenden Arbeit ist aber eine andere Beobachtung weit wichtiger: Plessner stellt nicht nur die Gestelltheit von Personen dar, sondern fragt weiter: „Wie wird der Mensch [bzw. die Person – MvK] dieser seiner Lebenssituation gerecht? Wie führt er die exzentrische Position durch? Welche Grundmerkmale muß seine Existenz annehmen, die er als Lebewesen besitzt?“ (ebd., 309) Er begnügt sich also nicht damit, die

Gestelltheit der Person zu beschreiben, sondern fragt, was für Vollzüge aus der skizzierten Situation resultieren könnten. In den *Stufen des Organischen* geht es ihm allerdings weniger um die inhaltliche Beschreibung von Vollzügen, sondern eher um strukturelle Merkmale, die er in den drei „anthropologischen Grundgesetzen“ der „natürlichen Künstlichkeit“, „vermittelten Unmittelbarkeit“ und schließlich die Einnahme eines „utopischen Standortes“ zusammenfasst (vgl. ebd., 309–346). Im Kontext dieses Beitrags erscheint vor allem das dritte Grundgesetz interessant: Ihm zufolge geht der Vollzug von Personen mit der Einnahme eines Standortes gegenüber sich selbst und der Welt einher: Die Person kann sich als nichtig, unbedeutend oder auch als durch die Welt bejaht oder gar als vermeintliches ‚Zentrum der Welt‘ erleben.

Mit Blick auf Plessner Gesamtwerk fällt auf, dass er in seinen weiteren Schriften verschiedene Inhaltsbereiche personalen Vollzugs bzw. personalen Lebens behandelt: Personen stehen in Gemeinschaft *und* Gesellschaft, wobei sie sich zu den eigenen sozialen Rollen und den Ansprüchen, die an sie gestellt werden, positionieren müssen (Plessner 1981a). Zudem setzen sie die Vergangenheit nicht einfach fort, sondern müssen sich zu der eigenen Geschichte und Zukunft ebenso verhalten wie zu fremden Kulturen und deren Selbstdeutungen (Plessner 1981b). Schließlich kann die Person angesichts einer nicht bedrohlichen, jedoch mit Mitteln der Lebensführung nicht zu bewältigenden Situation ins Lachen ausbrechen oder sich ins Weinen fallen lassen (Plessner 1982).

Eine ebenfalls umfangreiche, wenn auch heute eher wenig rezipierte Theorie der Person legte Max Scheler in seinem sogenannten *Formalismusbuch* von 1913/16 vor.⁷ Er versteht die Person als „*konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens*“ (Scheler 1927, 397 f., Hervorhebung im Original gesperrt – MvK) bzw. als „konkrete Einheit aller nur möglichen Akte“, die nur „im Vollzug ihrer Akte“ existiere (ebd., 24). Diese Wesensbeschreibung hat seitdem zu einiger Verwirrung geführt und ist insofern sicherlich kommentarbedürftig. Zunächst ist zu beachten, dass Scheler die oben angeführte Annahme vieler Positionen, Personen seien Entitäten mit physischen und mentalen Eigenschaften, *nicht* teilt. Er schreibt explizit, „daß nämlich Person niemals als ein *Ding* oder eine *Substanz* gedacht werden darf, die irgendwelche Vermögen oder Kräfte hätte, darunter auch ein ‚Vermögen‘ oder eine ‚Kraft‘ der Vernunft usw.“ (ebd., 385, Hervorhebung im Original gesperrt – MvK). Zudem ist „Aktvollzug“ für Scheler etwas Anderes als das, was etwa in der analytischen Philosophie als mentaler Akt bezeichnet wird: Der geistige Aktvollzug liegt *vor*

⁷ Für eine ausführlichere Darstellung unter Einbeziehung verschiedener Interpretationsansätze der einschlägigen Textstellen vgl. Kalckreuth 2019.

der Unterscheidung von psychisch und physisch und hat somit einen „fundierenden“ Charakter (vgl. ebd., 402 ff.). Scheler räumt allerdings auch ein, dass die meisten unserer Lebensvollzüge keine ‚rein‘ geistigen Akte seien, sondern Verbindungen einer (geistigen) Aktfundierung mit physischen oder psychischen Funktionen, wobei letztere den Aktvollzug im Lebenszusammenhang vermitteln (vgl. ebd., 403, 414). Erst diese physischen (bzw. leiblichen) und psychischen Funktionen korrelieren mit empirisch beobachtbarem Verhalten. Diese Überlegungen werfen einige Fragen auf: Wenn Aktvollzug vor allem etwas Fundierendes, weder Psychisches noch Physisches ist *und* wenn die Person als Einheit dieses Aktvollzugs verstanden werden soll, auf welche Weise sind uns die Akte und die Person dann überhaupt zugänglich? Was die Akte angeht, so ist zu bedenken, dass es Lebensvollzüge gibt, in denen der geistige Charakter greifbarer ist. In diesem Sinne ist beispielweise die geistige Fundierung in einem Denktakt leichter zugänglich als jene in einem Gefühl der Enttäuschung – daher ist es aus der Perspektive Schelers wenig überraschend, dass Persönlichkeit vor allem mit Phänomenen im Umfeld von Vernunft assoziiert wird. Mit Blick auf die Frage nach dem Zugang zur Person muss bedacht werden, dass Scheler in seinem Werk die Gegebenheitsebene von der Seinsebene unterscheidet: Personen sind uns auf eine bestimmte Weise *gegeben*, die mit bestimmten Verhaltensweisen und Fähigkeiten zusammenhängt: Personen erscheinen uns als Individuen, die „vollständig“ (ihre geistig fundierten Lebensvollzüge sind nachvollziehbar) und „mündig“ (sie unterscheiden Vollzüge und Inhalte von den vollziehenden Individuen) sind sowie „Herrschaft“ über den eigenen Leib aufweisen (ebd., 495 ff.). Diese Weise, in der uns Personen gegeben sind, beantwortet jedoch *nicht* die Frage danach, was eine Person *ist*: Das ist genau genommen eine aktmetaphysische Frage. Die Verbindung zwischen Sein und Gegebenheit scheint für Scheler nun darin zu bestehen, dass das eigentliche Wesen der Person an ihrer Gegebenheitsweise phänomenologisch erschaut bzw. aufgewiesen werden kann. Oder anders gesagt: Die übliche Gegebenheitsweise der Person als menschliches Individuum ist der Ausgangspunkt, von dem aus die Bestimmung der Person mithilfe phänomenologischer Reduktion gewonnen werden kann. Auch hier soll kurz bemerkt werden, inwiefern sich diese Schlussfolgerung von vielen Persontheorien der Gegenwart unterscheidet: Was die Person eigentlich ist, ist gemäß Scheler eine Frage, die phänomenologisch und aktmetaphysisch beantwortet werden kann, nicht aber empirisch. In einzelnen Vermögen, Fähigkeiten oder Verhaltensweisen hingegen mag die geistige Fundierung eines personalen Vollzugs deutlicher werden als in anderen, das bedeutet jedoch nicht, dass ihnen der Status konstitutiver Bedingungen zukäme.

Da sich die Person als Akteinheit nur im Aktvollzug realisieren kann, verwundert es nicht, dass Scheler in seinen verschiedenen Werken unterschiedlichste Phänomene behandelt, die mit personalem Vollzug zusammenhängen. Dabei weist er noch im *Formalismusbuch* darauf hin, dass der Vollzug von Personalität immer auch mit der Teilhabe an einer „Gesamtperson“ im Sinne eines Verhältnisses des Miteinanderseins mit anderen Personen, sowie mit der Erfahrung einer „Welt“ zusammenhänge (ebd., 408 ff., 540 ff.). Mit Blick auf spezifische personale Akte unterstreicht Scheler insbesondere die Bedeutung von Liebe und Hass (vgl. Scheler 1973) sowie bestimmter Gefühle, (vgl. Scheler 1927, 347 ff.) und schließlich religiöser Akte, da es hier zu einer „Einsetzung“ der Person für den Gegenstand des Glaubens kommt (vgl. Scheler 1954, 147).

II. Religiöse Phänomene im personalen Vollzug?

Nachdem zwei Alternativen skizziert wurden, um eine Theorie der Person anzubieten, die durch Berücksichtigung personalen Vollzugs eine größere Bandbreite von Phänomenen als „personal“ verstehen kann, soll nun nach konkreten Phänomenen gesucht werden, die einen Bezug auf Religion oder Religiosität erfordern. Dabei stellt sich trivialerweise zunächst die Frage, was mit Religiosität gemeint sein soll: Ein bloßes Hinausgehen über rein vitale Zusammenhänge mag als Kriterium noch nicht ausreichen, denn das würde z.B. auch für Achtung oder Anerkennung gelten, die sich aber ebenso ohne Bezug auf Religion verstehen lassen. Andererseits könnte der Bezug auf einen ‚göttlichen Gegenstand‘ zu eng gefasst sein, denn es könnte auch Phänomene mit religiöser Dimension geben, die mit der Einnahme einer religiösen Lebenshaltung zusammenhängen, ohne direkt auf etwas Göttliches oder Heiliges bezogen zu sein.

Einen Vorschlag zur Aufweisung von Phänomenen mit religiösem oder weltanschaulichem Bezug unterbreiten Hans Joas und Matthias Jung: Im Anschluss an William James schlagen sie vor, dass Gefühle und Akte über eine religiöse Dimension verfügen, wenn sich die Person in ihnen bzw. durch sie in Relation zur Welt als sinnhafter Ganzheit setzt oder erlebt (vgl. Joas 2017, 432 ff.; Jung 2014, 33 f.).⁸

⁸ Diese Lesart von religiösem Bezug, die nicht zufällig so weit gefasst ist, dass sie – in der Terminologie von Joas – mit verschiedenen Verständnissen von Sakralität kompatibel ist, passt gut zu Plessners anthropologischem Grundgesetz des utopischen Standorts: Zwar scheint Plessner – wie oben angemerkt – die Auffassung zu vertreten, dass personaler Vollzug immer auch eine Positionierung in Bezug auf die Welt als Ganzheit beinhalte, sicherlich ist es aber unproblematisch, einzuräumen, dass diese Positionierung in bestimmten Phänomenen besonders präsent ist.

Um welche Phänomene könnte es sich nun aber handeln? Auch wenn Plessner mit der Denkfigur des utopischen Standorts über begriffliche Ressourcen verfügt, um nach personalen Vollzugsphänomenen mit religiösem Bezug zu fragen, so fällt doch gleichzeitig auf, dass die konkreten Phänomene bei ihm keine wesentliche Rolle spielen. Anders verhält es sich mit Scheler: Hier ließen sich zunächst die Gefühle anführen, die er als „geistige“ Gefühle bezeichnet. Wie bereits dargestellt, versteht Scheler unter „geistig“ nicht „mental“ oder „vernünftig“, sondern Vollzüge, die vor der Unterscheidung von psychisch und physisch liegen und Lebensvollzüge fundieren. In Bezug auf geistige *Gefühle* bedeutet dies, dass es sich hier um Gefühle handelt, die die Person auf der tiefsten Vollzugsebene ergreifen und somit jeden Lebensvollzug entscheidend prägen – exemplarisch nennt Scheler „Seligkeit“, und „Verzweiflung“ (Scheler 1927, 356). Der Selige empfindet sich in völligem Einklang mit dem Leben und der Welt, und dieser Einklang durchdringt all sein Wollen, Erleben und Handeln, ebenso wie das Leiden des Verzweifelten die verschiedensten Lebensvollzüge fundiert und in ihnen hervorbricht. Dabei gibt Scheler zu bedenken, dass diese geistigen Gefühle und Akte nicht durch oberflächlichere Gefühle aufgehoben werden können (ebd., 356 f.). So wird beispielsweise Seligkeit nicht durch ein Gefühl von Mattigkeit oder Erschöpfung beeinflusst, ebenso wie ein Gefühl leiblichen Behagens vielleicht zeitweilig von Verzweiflung ablenken, sie aber nicht aufheben kann. Um ähnliche Phänomene scheint es auch Paul Tillich in seiner Schrift *Der Mut zum Sein* zu gehen: Hier bezeichnet er eine bestimmte Selbst- und Weltbejahung als „Mut zum Sein“, während Arten existenzieller Angst (und die Verzweiflung als Verbindung all dieser Angstarten) diese Selbstbejahung bedrohen (vgl. Tillich 1982, 14, 35 ff.). Eine interessante Erweiterung gegenüber Scheler besteht in Tillichs These, dass der Mut zum Sein immer Mut „trotz“ Bedrohung ist, dass also menschliche Personen existenzielle Angst und Ungewissheit nie ganz abstreifen können und die eigene Selbstbejahung die Angst deshalb „in sich hinein nehmen“ muss (ebd., 56). In diesem Sinne ist auch die Person, die in Einklang mit Welt und Leben steht, nicht jeglicher Unsicherheit enthoben.

Als zwei Haltungen bzw. Tugenden, die den Zugang der Person zur Welt bestimmen, führt Scheler auch „Demut“ und „Ehrfurcht“ an. Dabei begreift er *Demut* als eine dankbare, dienstbare Haltung der Person gegenüber der Welt, in der sie einräumt, dass es etwas (oder vieles) in der Welt gibt, das sich ihrer Verfügbarkeit entzieht und sie begrenzt (vgl. Scheler 1955). Daraus folgt, dass ihre Positionierung zur Welt, aber auch ihr Lebenserfolg kein ausschließliches Resultat eigener Bemühungen sein können. Unter Ehrfurcht hingegen versteht Scheler eine Haltung der Einsicht in das Vorhandensein von uns unzugänglichen Wertaspekten der Dinge, der anderen Personen und der Welt (ebd.). Mit anderen Worten: Die

ehrfürchtige Person lebt in der Gewissheit, dass ihre Wertungen und ihr Zugang zur Welt nicht die einzig möglichen sind, dass an den Dingen und Personen also noch ‚etwas‘ ist, das sich ihr nicht erschließt, weshalb es sich verbietet, alles Unverstandene voreilig als ‚wertlos‘ abzutun.

In einer ähnlichen Richtung wie Schelers Interpretationen von Demut und Ehrfurcht kann auch das von Rudolf Otto betrachtete „Kreaturgefühl“ verstanden werden: Im Kreaturgefühl erleben wir uns als schlechthin bedingt durch etwas Anderes (das „Numinose“ bzw. „Heilige“), insofern erleben wir uns tatsächlich als „Kreatur“ (Otto 1936, 9 ff.). In der Terminologie Schelers würde dies bedeuten, dass wir uns als bis in den Kern unseres personalen Vollzuges durch einen Gegenstand, der uns in besonderer Weise ergreift, bedingt erleben. Dieses Gefühl stellt gegenüber Demut und Ehrfurcht eine deutliche Zuspitzung dar, indem wir hier tatsächlich einen Zugang zu einem uns bedingenden Numinosen gewinnen, während wir in Demut und Ehrfurcht auf Welt, Dinge und Personen gerichtet sein können, ohne zu dem uns Bedingenden zu gelangen.

Gemäß Scheler haben all diese Phänomene gemein, dass sie die tiefste Ebene personalen Lebens betreffen – den personalen bzw. geistigen Aktvollzug und die Verortung der Person im Weltganzen. Diese Sphäre personalen Lebens bezeichnet Scheler als Sphäre personalen „Heils“ – ein Ausdruck, der im Gegensatz zu den an und für sich nicht unähnlichen Überlegungen Jungs und Joas’ sehr antiquiert anmutet, dabei aber auch die existenzielle Bedeutsamkeit dieser Vollzugsebene unterstreicht (Scheler 1927, 350). Gemäß Scheler hat jede Person – auch der Atheist oder politische Utopist – eine Heilrichtung, d.h. ein Gerichtetsein auf ein nur für *sie* Gutes (vgl. ebd., 510 f.). Mit Blick auf unsere alltägliche Unterscheidung religiöser und nichtreligiöser Menschen besteht die entscheidende Frage eher darin, was es *ist*, wovon das personale Heil abhängt: Es kann eine außerhalb unseres Einflussbereiches liegende göttliche Macht sein, aber auch die Teilhabe an einer politischen Vision und ihrer Umsetzung.⁹ Auch kann die Person verschwommen erahnen, dass ihr Vollzug an etwas außerhalb ihrer selbst gebunden ist, ohne einen deutlichen Zugang dazu gewinnen zu können.

Wie können diese Überlegungen nun mit Blick auf die Fragestellung dieses Beitrags interpretiert werden? Es scheint im Lebensvollzug von Personen Phänomene zu geben, die das Verhältnis der Person zur Welt als Ganzheit betreffen: Seligkeit, Verzweiflung, Demut und Ehrfurcht wurden in diesem Zusammenhang interpretiert. Auch wenn theoretisch darauf

⁹ Ebenso kann eine Person aber auch eine andere (etwa in der Liebe) oder sich selbst als allein heilsbedingende Macht erleben. Diese „Vergötzung“ versteht Scheler als Täuschung (Scheler 2000).

bestanden werden könnte, dass diese Phänomene ohne expliziten Bezug auf einen ‚göttlichen‘ Gegenstand sowie erst Recht ohne Teilhabe an einer religiösen Gemeinschaft oder Konfession verstanden werden können, so erfordern sie seitens einer Philosophie der Person doch ein Verständnis dessen, was Scheler als Heilssphäre der Person bezeichnet. Da es sich bei dieser Heilssphäre der Person jedoch offensichtlich um den Lebensbereich handelt, der durch Religion angesprochen wird, erscheint es in der Tat nicht unangemessen, diese Phänomene als „religiös“ zu bezeichnen.¹⁰

Damit scheint es im personalen Lebenszusammenhang tatsächlich Phänomene zu geben, die einen Bezug zur Religiosität aufweisen und deren Verständnis eine Öffnung der Philosophie der Person hin zu einer Philosophie der Religion erfordern. Da ein Großteil der hier angeführten, einschlägigen Phänomene aus der Phänomenologie Schelers gewonnen wurde, verwundert es gewiss nicht, dass seine Position offenkundig im Stande ist, derartige Phänomene aufzuweisen und im Kontext einer Theorie der Person zu interpretieren. Die Philosophische Anthropologie Plessners scheint ebenfalls über die nötigen Ressourcen zu verfügen, auch wenn religiöse Phänomene hier nur eine untergeordnete Rolle spielen.

III. Zugänge zur Unvertretbarkeit von Personen

Es wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass es der Philosophie der Person darum geht, einen philosophischen Ansatz unseres Selbstverständnisses anzubieten. Nun scheint es aber auch Teil unseres alltäglichen Selbstverständnisses zu sein, dass wir als menschliche Personen einzigartig und in gewisser Hinsicht unvertretbar sind. Wichtig erscheint mir hier die Beobachtung, dass sich aus der gängigen Lesart von Person als Entität, die physische und mentale Bedingungen erfüllt, noch keine Einlösung dieses Selbstverständnisses ergibt: Scheler weist darauf hin, dass die Person als Vollzieher von Vernunftakten gerade austauschbar und vertretbar sei (vgl. Scheler 1927, 385). Natürlich soll an dieser Stelle nicht der Eindruck erweckt werden, die Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit von Personen könne im Handstreich aufgewiesen und – vor allem – begründet werden. Vielmehr geht es darum, danach zu fragen, in welchen Phänomenen eine Philosophie der Person überhaupt einen Zugang zur Unvertretbarkeit von Personen gewinnen könnte.

Bei einem ersten vielversprechenden Kandidaten handelt es sich um die Liebe: Abgesehen davon, dass Scheler Liebesakte als welterschließende Akte im personalen Aktgefüge begreift,

¹⁰ Auch Tillich weist darauf hin, dass es religiöse Haltungen gibt, die keinen Theismus voraussetzen, sondern auch atheistisch realisiert werden können (Vgl. Tillich 1982, 18).

bedeutet Liebe für ihn, eine andere Person als Person uneingeschränkt zu bejahen und sich in seinem eigenen Akt- und Lebensvollzug an sie zu binden (vgl. Scheler 1973, 167 ff.). Für die vorliegende Arbeit ist nun entscheidend, dass uns die geliebte Person gerade nicht als *irgendeine* Person begegnet, sondern als *diese eine*, die besonders und einzigartig ist. In diesem Sinne würde Scheler zwar einräumen, dass wir uns mit Blick auf Charaktereigenschaften und Überzeugungen der geliebten Person irren können, zugleich insistiert er jedoch, dass uns die Liebe einen besonderen Zugang zur Person eröffne: Indem uns die Person hier (und auch in der Freundschaft) als das begegnet, was sie streng genommen ist – nämlich als einzigartig und unvertretbar – macht Liebe „sehen, [...] nicht etwa ‚blind‘“ (Scheler 1973, 160).

Bei einem weiteren Phänomenbereich, der mit Blick auf die Frage nach der Unvertretbarkeit von Personen interessant sein könnte, handelt es sich um die von Scheler dargestellten „Vorbilder“: Vorbilder sind besondere Personen, die neue Wege des personalen bzw. Lebensvollzugs erschließen und an denen neue Welthaltungen, Moralen, politische Visionen, Kunstformen, Wissenschaften, Erkenntnisse greifbar werden (vgl. Scheler 2000).¹¹ Indem eine Person die Akte des Vorbilds „mitvollzieht“ (ebd.) gewinnt sie einen Zugang zu neuen Lebensbereichen, den sie aus eigenem Antrieb nicht hätte finden können. Damit es aber zu diesem Mitvollzug kommt, ist zunächst ein Angesprochensein der Person durch das Vorbild nötig, das zum Mitvollzug einlädt. Auch in diesem Phänomenbereich wird die Unvertretbarkeit von Personen deutlich: Das Vorbild ist nicht nur irgendjemand, der hinter bestimmten Gehalten zurücktritt und entsprechend ausgetauscht werden könnte, sondern gerade in ihm als Person wird eine bestimmte Lebenshaltung, Moral etc. auf eine lebendige Weise erfahrbar.

Hier muss offenkundig eingeräumt werden, dass die soeben angeführten Phänomene nicht unbedingt einen religiösen Bezug erfordern: Zwar stellen Gottes- und Nächstenliebe ein zentrales Moment der christlichen Denktradition dar, sie scheinen aber nicht vonnöten zu sein, um personale Liebe zu verstehen. Am ehesten ließe sich noch darauf hinweisen, dass alle Selbst- und Weltbejahung gemäß Scheler auch ein liebendes Moment enthalten muss. Dennoch erschiene es gewiss etwas konstruiert, hieraus eine Vorstellung von Liebe als religiösem Phänomen gewinnen zu wollen. Ähnliches scheint für die Vorbild-Thematik zu gelten: Zwar leuchtet die Bedeutsamkeit von Vorbildern am Beispiel des religiösen Vorbildes, das den anderen Personen überhaupt erst für eine Erfahrung des Göttlichen die Augen öffnet,

¹¹ Natürlich gibt es ebenso Vorbilder in schmaleren, alltäglicheren Zusammenhängen – etwa wenn uns ein Freund, Lehrer o.ä. neue Zugänge eröffnet.

besonders ein, aber an und für sich lassen sich Vorbilder auch ohne religiösen Bezug verstehen.

Natürlich sind Liebe und Vorbilder nicht die einzigen Phänomenbereiche, in denen uns Personen als unvertretbar erscheinen. Ein größerer Bezug zur Religion findet sich vermutlich bei bestimmten Arten von Schuld und Vergebung sowie von Reue. Da all diese Begriffe in einer weitschweifigen religionsphilosophischen und theologischen Tradition stehen, würde eine ausführliche Behandlung des gesamten Phänomenbereichs den Rahmen des Beitrags überschreiten. Ich beschränke mich daher kurz auf das Phänomen der Reue, zu dem sich auch Scheler äußert: Im Gegensatz zu einer bloßer Unzufriedenheit mit bestimmten Handlungsfolgen oder sich-Schämen als ein Betroffenwerden durch eigene Unzulänglichkeit, versteht Scheler die Reue als Phänomen, in der wir bestimmte Strebungen, Lebensvollzüge oder Handlungen, die unserer personalen Heilsrichtung zuwiderlaufen, von unserem Personenzentrum ‚abkapseln‘ (Scheler 1954, 46 ff.). Das macht die geschehene Handlung oder den vollzogenen Akt nicht ungeschehen, bewirkt aber, dass die bereute Handlung oder der bereute Akt nicht unseren zukünftigen Lebensvollzug bestimmen kann (ebd.). Damit bewegt sich die Reue auf der Ebene der Heilsrichtung von Personen (ist also ein religiöses Phänomen) und spricht sie zugleich als unvertretbar an, indem es um ihre *individuellen* Aktvollzüge im Verhältnis zu der für *diese* Person geltende Heilrichtung geht.

An dieser Stelle kann festgehalten werden, dass zwar nicht alle Phänomene der Unvertretbarkeit von Personen zugleich religiöse Phänomene sind, dass aber verschiedene religiöse Phänomene (bzw. die Religion an sich) die Person gerade auch in ihrer Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit ansprechen und binden. Wie schon angesprochen, soll damit aber *nicht* gesagt sein, dass Personalität auf Unvertretbarkeit reduziert werden könne oder dass die Person ‚nur‘ in ihrer Unvertretbarkeit ganz Person sei. Stattdessen soll die Unvertretbarkeit von Personen als *ein* Moment von Personalität neben anderen (z.B. der Teilhabe an einer Soziokultur, mit der ja eben auch eine gewisse Vertretbarkeit einhergeht) verstanden werden.

IV. Personen als numinose Gegenstände? Eine Annäherung

In seiner Aufsatzsammlung *Das Gefühl des Überweltlichen* schreibt Rudolf Otto: „Es gibt *Tiefen*-Erfahrungen von Seele und Selbst, die einen numinosen Charakter haben.“ (Otto 1932, 261). Damit ist gemeint, dass der tiefste Grund der menschlichen Person „selbst ein Numinoses, [...] Geheimnis und Wunder ist“ (ebd.). Mit Blick auf die Thematik dieses

Beitrags stellt diese These eine interessante Zuspitzung dar, indem sich nicht nur religiöse Phänomene im personalen Lebenszusammenhang aufweisen ließen, sondern die Person *selbst* ein numinoser Gegenstand sein könnte. Die Frage wäre nun, ob und inwiefern sich verschiedene Momente des Numinosen an Personen aufweisen lassen. Dabei sollte jedoch grundsätzlich bedacht werden, dass Otto keineswegs pauschal Personen als eindeutig göttliche Wesen darstellt, sondern mit der oben zitierten Formulierung weitaus vorsichtiger andeutet, es gebe *etwas* in der Person, das als numinos verstanden werden könne.

In *Das Heilige* beschreibt Otto das Numinose zunächst als „Mysterium tremendum“, das im Anschluss näher spezifiziert wird.¹² Es ist als ein „Mysterium“ bzw. „Mirum“ gegeben, d.h. als ein „Wunderding“, was bedeutet, dass es prinzipiell unverständlich bzw. unergründlich ist (vgl. Otto 1936, 29 ff.). Zudem ist es als Mysterium „tremendum“ und „fascinans“ einerseits schaurig bzw. schauervoll, andererseits aber auch anziehend und verheißungsvoll (ebd., 13 ff., 48).

Hier soll zunächst gefragt werden, in welchen Phänomenen sich etwas „Schauervolles“ und Faszinierendes an Personen zeigen könnte, wobei die im vorigen Abschnitt behandelten Phänomenbereiche einen Ansatzpunkt bieten könnten: An *Vorbildern* werden ungeahnte Möglichkeiten personalen Lebens- und Aktvollzugs (sei es nun in Wissenschaft, Kunst, Weltanschauung, Religion etc.) erfahrbar. Damit scheint auch eine gewisse Faszination einherzugehen, durch die andere Personen zum Mitvollzug angeregt werden. Zugleich erscheint es aber nicht weit hergeholt, zu behaupten, dass gerade in der kompromisslosen Bestimmtheit des auf eine bestimmte Richtung hin geordneten Aktvollzugs mancher Vorbilder (etwa eines Propheten, dessen einzige Aktrichtung auf einen bestimmten göttlichen Gegenstand geht und der bei sich selbst oder anderen keine weitere Quelle personalen Einklangs mit Leben und Welt gelten lässt) schauerlich wirken kann.

Ähnliches lässt sich auch in der Liebe – und vielleicht besonders deutlich in der beginnenden – aufzeigen: Hier kommt es zu einem ersten Streben zur Person hin, die dabei geheimnisvoll, interessant und anziehend wirkt. Zugleich kann diese Erfahrung für die sich verliebende Person auch beängstigend sein, indem sie das Gefühl hat, sich von jemandem abhängig zu machen, den sie nicht durchschauen kann.

Auffällig ist, dass auch Plessner in seiner Schrift über die *Grenzen der Gemeinschaft* eine ähnliche, dialektische Verfasstheit aus der Innenperspektive beschreibt: Einerseits möchte sich die Person den anderen offenbaren und von ihnen verstanden werden, andererseits schreckt sie aber auch vor einem Festgelegt-Werden durch andere zurück und verbirgt sich

¹² Zu Rudolf Otto vgl. Lauster et al. 2014 sowie Gantke / Serikov 2017.

(Plessner 1981, 58 ff.). Diese Dopplung von „Offenbarungstendenz“ und „Verhüllungstendenz“ lässt sich mit Plessners Überlegungen zur Innenwelt von Personen in Verbindung bringen: Als etwas, das schon fest steht (Charakter, bereits durchlebte Erfahrungen), kann eine Person eingeschätzt und beurteilt werden, als Individuum, das in immer neuen Lebens- und Aktvollzügen ständig Neues hervorbringt und auch Neues aus sich selbst macht, bleibt die Person unzugänglich. Zwar reserviert Plessner den Terminus der „Unergründlichkeit“ des Menschen eher für die Geschichtsphilosophie im Sinne einer ständigen Fraglichkeit und einer daraus folgenden Notwendigkeit immer neuer Selbst-Auslegung, aber es ist sicherlich keine Übertreibung, zu sagen, dass auch die Person im konkreten sozialen Miteinander für andere (ebenso wie für sich selbst) etwas *Unergründliches* an sich hat. Ähnlich würde es Scheler sehen: Zwar bezeichnet er die Person stellenweise als Einheit aller *möglichen* Akte, diese Einheit ist aber eben keine beharrende, sondern eine, die sich insbesondere durch neue Liebes- und Hassakte – also durch einen neuen *ordo amoris* – verändert: Gerade *weil* sich die Person in der Liebe öffnen, im Hass und im Ressentiment verschließen oder durch Schuld und Verzweiflung aus dem Gleichgewicht geworfen werden kann, bringen ihre Lebensvollzüge immer wieder Neues hervor und können scharfe oder sogar „tragische“ Wendungen nehmen (vgl. Scheler 2000).

Diese Überlegungen leiten über zu dem vielleicht entscheidenden Moment des Numinosen: der Gegebenheit als „Mirum“, d.h. als „Wunderding“: Otto meint damit, dass etwas prinzipiell unverständlich bzw. unergründlich sei. Diese These scheint sehr gut zu der gerade beschriebenen Situation von Personen zu passen: Zwar gibt es vieles an der menschlichen Person, anhand dessen sie eingeschätzt und beurteilt werden kann – sie hat bestimmte physische Eigenschaften, Gewohnheiten, Charakterzüge usw., darüber hinaus gibt es aber etwas an bzw. in ihr, das sich immer wieder neu vollzieht und nicht voraussehbar ist – daher bleibt etwas an bzw. in ihr unergründlich. In diesem Sinne ließe sich aus der Perspektive Plessners und Schelers in der Tat einräumen, dass Personen etwas ‚Wunderdinghaftes‘ an sich haben.

Wie ist nun mit diesen Schlussfolgerungen umzugehen? Es wäre sicherlich falsch, die Überlegungen dieses Abschnitts im Sinne einer Art ‚Vergottung‘ von Personen zu begreifen. Ebenso wenig soll behauptet werden, dass Personen schlechthin unzugängliche, rein spekulative Entitäten wären. Stattdessen scheint mir eine Stärke in Ottos Formulierung von der Person als etwas, das über einen numinosen Grund verfügt, darin zu bestehen, dass sie hilft, eine gewisse Rätselhaftigkeit zu artikulieren, die auch endliche Personen, wie sie uns

tagtäglich begegnen, an sich haben und die sich (mit Scheler und Plessner gesprochen) daraus ergibt, dass sie nicht restlos auf bisherige Lebensvollzüge festgelegt werden können.

Fazit und Ausblick – religiöse Phänomene und Religionsphilosophie

In diesen Beitrag ging es im Großen und Ganzen darum, zwei Themenfelder zusammen zu bringen: Die Frage nach der Person einerseits und Thematik religiöser Phänomene andererseits. Ausgehend von Gegenwartspositionen von Personalität wurde gezeigt, dass sich aus den Philosophien Plessners und Schelers deutlich breitere Ansätze zur Person gewinnen lassen (I). Im weiteren Verlauf des Beitrags wurden verschiedene religiöse Phänomene wie Seligkeit, Verzweiflung etc. skizziert und in Bezug auf Personalität gedeutet (II). Anschließend wurde nach Phänomenen gefragt, in denen sich die Unvertretbarkeit von Personen zeigt (IV) sowie zuletzt die Idee von etwas Numinosem in der Person erörtert (V).

An und für sich ist die Schlussfolgerung eine recht einfache: Da es Phänomene gibt, die unseren personalen Lebensvollzug umfassend prägen und die entweder selbst einen religiösen Bezug aufweisen (etwa die in III beschriebenen Phänomene, in denen sich die Person in Relation zur Welt als Ganzem erlebt) oder sich in einem für religiöse Phänomene offenen Vokabular umfassender beschreiben lassen (Unvertretbarkeit, personale „Heiligkeit“), sollte eine Theorie der Person in der Lage sein, diese Phänomene zu berücksichtigen und angemessen zu artikulieren. Umkehrt könnte eine ausreichend weit gefasste Persontheorie einen Rahmen bieten, in dem sich religiöse Phänomene in ihrem Verhältnis zu anderen Aspekten personalen Lebens interpretieren lassen.

Nun fragt dieser Beitrag im Titel genau genommen nicht nur nach einer Philosophie irgendwie religiöser Phänomene im personalen Zusammenhang, sondern nach *Religionsphilosophie* – und dass das nicht ganz dasselbe ist, leuchtet ein: Religionsphilosophie fragt nicht nur nach religiösen Phänomenen, sondern auch nach einem philosophischen Verständnis religiöser Gegenstände bzw. des Göttlichen, religiöser Praktiken, Institutionen usw. Vielleicht ließe sich aber sagen, dass dieser Schritt gar nicht mehr so groß ist, sobald religiöse Phänomene Teil des personalen Lebenszusammenhangs sind: Wenn angenommen wird, dass sich die Person mit dem eigenen Leben und der Welt im Gleichgewicht befinden oder – mit Tillich gesprochen – den Mut zum Sein *trotz* Angst und Ungewissheit finden kann, dann könnte sich auch im Anschluss die Frage stellen, was es denn ist, was dieses Gleichgewicht begründet oder als „Seinsmacht“ (Tillich 1982, 117) diesen Mut

zum Sein ermöglicht. Anders gesagt: Aus den verschiedenen Erfahrungen heraus kommt es zum Bedarf nach einer Beschreibung des numinosen Gegenstandes und einer anschließenden weiteren begrifflichen Auslegung.

Literatur:

Baumann, Peter (2003): „Menschenwürde und das Bedürfnis nach Respekt“, in: Stoecker, Ralf (Hg.): Menschenwürde. Annäherungen an einen Begriff, Wien, S. 19–34.

Beauchamp, Tom / Childress, James (2009): Principles of Biomedical Ethics. Sixth Edition. Oxford / New York.

Gantke, Wolfgang (1998): Der umstrittene Begriff des Heiligen, Marburg.

Gantke, Wolfgang/Serikov, Vladislav (Hg.) (2017): 100 Jahre „Das Heilige“. Beiträge zu Rudolf Ottos Grundlagenwerk, Frankfurt a. M.

Höffe, Otfried (2001): „Wessen Menschenwürde? Was Reinhard Merkel verschweigt und Robert Spaemann nicht sieht“, in: Geyer, Christian (Hg.): Biopolitik. Die Positionen, Frankfurt a. M., S. 65–72.

Joas, Hans (2017): Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung, Berlin.

Jung, Matthias (2014): Gewöhnliche Erfahrung, Tübingen.

Kalckreuth, Moritz von (2019): Bedingungen und Vollzug von Personalität, in: Kalckreuth, Moritz/Schmieg, Gregor/Hausen, Friedrich (Hg.): Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und die Philosophische Anthropologie, Berlin/Boston (im Erscheinen).

Kanzian, Christian (2009): Ding – Substanz – Person. Eine Alltagsontologie, Frankfurt a. M.

Krüger, Hans-Peter (Hg.) (2017): Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Klassiker auslegen, Bd. 65, Berlin/Boston.

Lauster et al. (2014): Rudolf Otto. Theologie – Religionsphilosophie – Religionsgeschichte, Berlin/Boston.

Meyer-Hansen, Ralf (2013): Apostaten der Natur. Die Differenzanthropologie Helmuth Plessners als Herausforderung für die theologische Rede vom Menschen, Tübingen.

Otto, Rudolf (1932): Das Gefühl des Überweltlichen, München.

Otto, Rudolf (1936): Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München.

Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin/New York.

Plessner, Helmuth (1981a): Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. V. Macht und menschliche Natur, Frankfurt a. M., 7–133.

Plessner, Helmuth (1981b): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: Gesammelte Schriften, Bd. V. Macht und menschliche Natur, Frankfurt a. M., 135–234.

Plessner, Helmuth (1982): Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. VII. Ausdruck und menschliche Natur, Frankfurt a. M., 201–387.

Quante, Michael (2009): Person, Berlin/New York.

- Quinn, Philip L. (2007): On the Intrinsic Value of Human Persons, in: van Inwagen, Peter / Zimmerman, Dean (Ed.): *Persons. Human and Divine*, Oxford, pp. 237–260.
- Schaber, Peter (2010): *Instrumentalisierung und Würde*, Münster.
- Scheler, Max (1927): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle a. d. Saale.
- Scheler, Max (1954a): Reue und Wiedergeburt, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Bern, 27–59.
- Scheler, Max (1954b): Probleme der Religion, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, 101–354.
- Scheler, Max (1955): Zur Rehabilitierung der Tugend, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern, 13–31.
- Scheler, Max (1973): Wesen und Formen der Sympathie, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Bern.
- Scheler, Max (2000a): Vorbilder und Führer, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Bonn, 255–344.
- Scheler, Max (2000b): Ordo amoris, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Bonn, 345–376.
- Schirmacher, Freimut (2000): *Der natürlichere Mensch. Helmuth Plessners religionsanthropologische Systematik in ihrer Bedeutung für die theologisch-anthropologische Urteilsbildung*, Würzburg.
- Singer, Peter (1994): *Praktische Ethik*, Stuttgart.
- Spaemann, Robert (2001): „Gezeugt, nicht gemacht. Die verbrauchende Embryonenforschung ist ein Anschlag auf die Menschenwürde“, in: Geyer, Christian (Hg.): *Biopolitik. Die Positionen*, Frankfurt a. M., S. 41–50.
- Strawson, Peter (1959): *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London.
- Tillich, Paul (1982): „Der Mut zum Sein“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XI. Sein und Sinn, Stuttgart.
- Wunsch, Matthias (2016): „Personale Lebensform. Zum Personbegriff in der Philosophischen Anthropologie“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* Jg. 10, H. 2, 233–249.