

Splett, Jörg, *Konturen der Freiheit*. Zum christlichen Sprechen vom Menschen. 8<sup>o</sup> (180 S.) Frankfurt 1974, Knecht.

Grenzen, nicht als bloßes Aufhören, sondern in ihrer konturierenden wie verbindenden Funktion, sind das Thema dieser „philosophischen Grenzbetrachtungen“. Das 1. Kap., „Gerufene Freiheit: Anspruch der Wahrheit“, rechtfertigt die Rede von menschlicher Freiheit, nachdem klargestellt wurde, daß jeder „Beweisversuch in Sachen Freiheit sie bei den Partnern der Diskussion schon voraussetzt“ (14). Ausgangspunkt ist das Verhältnis zwischen Gewißheit und Wahrheit. Selbstgewißheit vollzieht sich in Behauptung; Behauptung ist Freiheitstat unter dem Anspruch der Wahrheit. Und der sich aus sich selbst legitimierende Wahrheitsanspruch („Licht“) zeigt seinerseits fundamentalen Freiheits-Charakter. Wenn das Hören des Anrufes selbst eine erste Antwort bedeutet – und das heißt Freiheit –, dann erfährt sich diese Freiheit zugleich zu ihren konkreten Antworten in der Geschichte gerufen (1. Exkurs: „Wahrheit und Geschichtlichkeit“).

Das gibt die Frage nach ihrer konkreten Realisierung auf: „Leibhaftige Freiheit: Bedenklichkeit des Symbols“ (Kap. 2). Während für Hegel das Symbol in das begreifende Erkennen der Vernunft aufzuheben ist, bleibt es für Sp. der Ort der „Selbst-Setzung von, freilich sich wissender, Freiheit“. Mit Rahner versteht er „Symbolisierung“ als Selbstvollzug „eines Seienden im anderen“. Damit meldet sich die Problematik von Greifbarkeit und Ungreifbarkeit sich symbolisierender Freiheit. Sie vollzieht sich durch feststellbare Einzelakte, aber „in diesem greifbaren Vollzug vollzieht sie zugleich sich selbst überhaupt“ (44). Dieses ursprüngliche Sich-Bestimmen ist ihr selbst nicht mehr faßbar. „Hier hat sie nicht, sondern ist“ (45). Obendrein aber ist Freiheit niemals einfach für sich. Freiheit verhält sich stets gemeinsam zum Unbedingten: „Person sagt Interpersonalität“ (47). Sowohl bei Hegel als auch bei Rahner wird wegen des Vorrangs der intellektuellen Funktion diese interpersonale Dimension der Symbolisierung weniger deutlich. – Aus dem Wagnis des gemeinsamen Symbols kann man auf drei Wegen die Flucht versuchen: 1. durch die Ideologie der Immanenz (das Symbol wird entweder „entlarvt“ oder magisiert); 2. durch die „transmanente Ideologie“ (die radikale Trennung von Wort [Erscheinung] und Gedanke [Wesen]); 3. durch die Ideologie der „Transzendenz“, d. h. je neuen Überstiegs (alle Symbole werden letztlich als gleich gültig, „und das heißt konsequent: gleichgültig“ betrachtet). Diese Versuche, die Freiheit von dem trübenden Symbol zu entbinden, enden in der Aufhebung der Freiheit, in intolerantem Totalitarismus. Demgegenüber das Wagnis gemeinsamer Freiheit: „Als Freiheitsgeschehen ist Symbolisierung Hoffnungsgeschehen“ (56). – Ein Exkurs verdeutlicht dies für die Dimension „Geschlechtlichkeit“, vor der Alternative, Sexualität als „An-sich“ („das Tier im Menschen“) oder als Leibhaftigkeit der Freiheit, in ihrem Wesenbezug auf das andere (das Naturale) und auf den Anderen, zu sehen. Diese Erfahrung des anderen (im doppelten Sinn) kann ihre schöpferischen Möglichkeiten nur erfüllen, wenn sie („wie ‚anonym‘ auch immer“) von Gott her und auf ihn hin gelebt wird. Kritik an christlich aggressiven Mißverständnissen von Sexus und Frau (wobei man das vorchristliche Erbe oft vergißt) darf nicht dazu verleiten, die Lösung in einer angeblich griechischen Unbefangenheit oder in einer Aufgabe des Personalen nach asiatischem Vorbild zu suchen. Der geschichtlich offenbar gewordene Rang von Person gibt uns vielmehr als Ziel „geglückte Leibhaftigkeit und Einssein als Zusammenklang des Unterschiedenen“ (67) auf.

Das 3. Kap., „Gemeinsame Freiheit: Dialektik der Autorität“, reflektiert die Spannung, die in der Auslegungs- und Entscheidungsgeschichte menschlicher Wirklichkeit entsteht. Selbstbestimmung verlangt Selbstbewußtsein, und das Ich als Selbstbewußtsein erhellt sich einzig am Du. Freiheit gibt es also nur im „Aneinander-Grenzen“. Und dies bedarf eines „Mediums“, eines „Trägers von Information“, also einer Eigengesetzlichkeit der „Erscheinung(sdimensionen)“. Das nennt Sp. die „Grenze der Freiheit am Muß“. In all dem aber kann sich *Freiheit* nur zeigen, wenn sie (Kap. 1) sich dem Anspruch des Wahren und Guten unterstellt. Hier erscheint ursprünglich Autorität. Sie wirkt durch Überzeugung. Innerweltliche Autorität hingegen impliziert stets auch Macht und Zwang des Faktischen. Alle Autorität sei „von Gott“, ist hier die These, die bei aller Gefahr autoritärer Ideologie-Versuche, die unverzichtbare Norm einer radikalen Kritik solcher Versuche ausspricht. Jeder An-



spruch kann sich letztlich nur aus dem unbedingten Freiheitsgrund rechtfertigen: „Das Du-sollst legitimiert sich zuletzt aus einem Du-darfst (du darfst in der Wahrheit, im Reich des Guten sein)“ (88). Entsprechend bedenkt der 3. Exkurs als höchste Gestalt von Autorität die Liebe als Gerechtigkeit übersteigende Vollmacht zu vergebender Gnade.

Nach einer Kritik von Heideggers Analyse des „Schuldigseins“ wird das vom Menschen immer schon gesprochene Bekenntnis eigener Schuld zum Ausgangspunkt des 4. Kapitels genommen, und zwar nicht als bloßes Objekt „distanzierter Analyse“, die sich selbst ja als unschuldig verstehen müßte, sondern „einverstehend“ („Unfreie Freiheit: Schuld“). Das Schuldbekenntnis hat seinen ursprünglichen Ort im religiösen Bereich. Hier geht es zuerst – in Anlehnung an Paul Ricoeur – um die vom Mythos geleistete Deutung der Bekenntnis-Symbole. Die mythischen Antworten unterliegen jedoch dem Gericht eben des Bekenntnisses, das sie zu denken versuchen. Dessen „Betroffensein läßt es keineswegs zu, die Anspruchs-Instanz als ursprünglich nächtiges Chaos oder als nachträglich jüngere Ordnungsmacht aufzufassen; es verbietet erst recht, sie als verblendende Börsartigkeit zu denunzieren, und untersagt schließlich ebenso jene Deutung, die die gefallene Freiheit schon durch die bloße Erkenntnis ihrer vergessenen Göttlichkeit erlöset wissen will“ (113). Zwar bedeutet das keineswegs einen bloßen Abweis der Mythen, doch ihre „aufhebende“ Integration und provoziert fast unvermeidlich Leugnungs- und Umdeutungsversuche des Schuldbekenntnisses, die – zumal in einer Zeit allgemeinen Ideologieverdaches – zu oft ignoriert werden (J. B. Metz spricht vom „Unschuldswahn“). Ohne Ausflucht heißt die „Alternative: berechtigte Vergebungshoffnung oder Selbsterstörung von Freiheit“ (123). – Was indes soll solche Hoffnung im Blick auf den Tod?

Das 5. Kap., „Sterbliche Freiheit: Endgültigkeit“, bedeckt diese Grenze. Ist „Unsterblichkeit“ nur eine „Wunsch-Evidenz“ (Bloch) oder, durch Hoffnung vermittelte, *Evidenz*? Ein knapper Überblick zur Geschichte der Frage mündet in das Referat des Beitrags von M. Scheler, bei dem der Unsterblichkeitsgedanke (allerdings als „purer Glaube“) sich aus dem in jedem Augenblick erfahrbaren charakteristischen „Überschuß“ der geistigen Personvöllzüge über die Leibzustände legitimiert. Auch für Sp. geht es hier um einen Glauben, freilich nicht einen „puren“. Glaube ist für ihn Gesamtinterpretation von Fakten und Erfahrungen, „in die konstitutiv Entscheidung eingeht“. Demnach handelt es sich beim Unsterblichkeitsglauben um „Hoffnungsgewißheit aus interpretierter Erfahrung“ (136). Bewiesen-sein heißt hier: überzeugend bezeugt sein. So verbinden sich philosophische „Unsterblichkeit“ und biblische Auferstehungs-Hoffnung. Von der Freiheit (mit ihren Grundmerkmalen der Interpersonalität und des Geschaffenseins) her zeigt sich Unsterblichkeit statt als Eigenschaft als erhoffte Gabe; andererseits ist sie als Mitsein ohne den Bezug auf „irgendeine Form von Leiblichkeit“ undenkbar. Das ermöglicht eine Hermeneutik theologischer Ewigkeitsaussagen, die sich eher interpersonal als kosmisch-räumlich orientiert. Wieder geht es um Rang und Würde des Menschen: „Ich bin nicht unsterblich (denn ich sterbe) – Ich bin nicht vergänglich (denn ich sterbe – statt bloß zu verenden) ... Statt als *Endgültigkeit*, die sich von bloßem Enden nicht unterscheidet, haben wir das unvorstellbare befreiende ‚Ende ohne Ende‘ als *Endgültigkeit* zu denken“ (150/152). Gültig aber kann man nur vor jemandem sein. Es geht dem Menschen nicht einfach um sich, sondern um sein Wozu.

Das Schluß-Kapitel, „Befreiendes Reden vom Menschen: ‚Anthropo-Theologie‘“, will diese These schrittweise erhellen. Philosophische Anthropologie und philosophische Theologie als „klassische Aufgabengebiete des abendländischen Denkens“ zeigen in ihrer geschichtlichen Verzahnung sich als „Grundkoordinaten einer umfassenden Stellungnahme im Denken“. – Der Abschnitt „Reden von Gott als Reden vom Menschen“ erinnert an die Haupt-Etappen theologischer Selbstkritik: erst wird der Gottesvorstellung der Gottesgedanke (Xenophanes), dann der „göttliche Gott“ dem Gott des Menschen entgegengehalten; schließlich erklärt Feuerbach ein theologisches Verständnis von Theologie zum Selbstmißverständnis. Doch macht nicht gerade sein Axiom eines Vorrangs des Niedern, der Entstehung aller Wirklichkeit aus Bedürfnis, Freiheit, die fundamentale Freigebigkeit ist, undenkbar? In der Tat hat bewußte Theologie, als menschliche, vom Menschen zu reden, doch eben um Gottes Göttlichkeit zu respektieren, also um Theologie zu bleiben. Dadurch kehrt die Perspektive sich um: Anthropologie ist Theologie. Das kann wieder doppelt gemeint sein: anthro-



polologisch integrierend (zum Menschen gehört der Gottesbezug) oder philosophisch-theologisch eröffnend (der Mensch gehört [zu] Gott). Integrierendes Reden muß sich seiner Vorläufigkeit bewußt bleiben, weil „die Reflexion des Gottesgedankens . . . entweder zur Erklärung seiner als Menschengedanken (als Illusion) oder zum darin gedachten Gott“ führt (166). Diese Zweideutigkeit ruft nach weitergehender Reflexion, die die Menschenrede – über den Menschen wie über Gott – als Gotteswort (nicht christlich-dogmatisch, sondern philosophisch verstanden): als Sich-Zeigen Gottes bedenkt. Dies aber muß ein Erscheinen *für* jemanden sein. „Ist also, jenseits der untermenschlichen ‚Spuren‘ (vestigia), der Mensch das ‚Bild‘ (imago), d. h. das Wort des Schöpfers, und ist er dies als Bewußtsein und Freiheit, dann ist er es vollendet insofern, als er sich dieses Bildseins frei bewußt ist, es erkennt und anerkennt – und es entsprechend bekennt“ (173). So der letzte Abschnitt: „Denkendes Reden als Wort des Danks“. Geschöpflichkeit verlangt nach dem Überstieg vom rechnerischen zu einem sich im Dank vollendenden Denken.

Da Philosophie für Sp. als Selbstreflexion endlicher Freiheit ansetzt, befinden wir uns mit diesen „philosophischen Grenz betrachtungen“ an einem entscheidenden Punkt eines Gesamt-Versuches einer Interpretation der Wirklichkeit als triadischer Dialogik. Das christliche Bewußtsein wird dabei als ausgezeichneter Ort der Vermittlung solcher Denk- und Handlungsstruktur in das Philosophieren aufgenommen, in (Selbst-) Interpretation, und zwar so, daß weder die christliche Grunderfahrung noch die spekulative Norm geschwächt werden. In ihrem Bemühen, sich von der Theologie zu emanzipieren, hat die Philosophie allmählich ganze Bereiche ausgespart oder vergessen, die die Aufmerksamkeit der Theologie gerade durch ihre spekulativ wie existentiell unaufhebbare Bedeutung erweckt hatten. Aus der Krise der Theologie ist so eine Krise der Philosophie geworden. Spletts Anthropologie trägt ohne strategische Verarmungen zu einer Überwindung dieser Situation bei. Die Methode des Buchs ist eminent philosophisch, sein Ziel jedoch nicht die Selbstherrlichkeit einer bestimmten philosophischen Methode, sondern vielseitig kritisch geprüfte Öffnung der Philosophie. Die sich aus dieser Arbeit einer aufnehmenden Philosophie ergebenden befreienden Möglichkeiten für Denken und Glauben kann ein Referat nicht widerspiegeln. Nur persönliche Lektüre wird sie entsprechend schätzen und nutzen können (Druckfehler-Hinweis: S. 40 Z. 19: deckt es; 86 Anm. 27: 1956; 134 Z. 22: Hebr. 12, 2; 136 Z. 11: Le mort; 179 Z. 2 v. u.: l'inesprimibile.) N. Stroescu

Seifert, Josef, *Leib und Seele*. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie. 8<sup>o</sup> (LXXVI u. 380 S.) Salzburg 1973, Pustet.

Mit ungebrochenem Vertrauen auf die Kraft der menschlichen Vernunft geht der junge Verf. (geb. 1945) an das namentlich in der Auseinandersetzung mit dem Materialismus heiß umstrittene Thema heran und behandelt es allseitig mit staunenswert reicher Kenntnis der einschlägigen physiologischen und psychologischen Tatsachen. Seine Methode ist vorzüglich die phänomenologische, die ja auch gewiß für die philosophische Erörterung der Fragen ergiebiger ist als die einzelwissenschaftlichen, auf Induktion beruhenden Methoden. Vor allem hat D. v. Hildebrand sein Denken befruchtet. In der Einleitung (XXI–LXXVI) legt er die entsprechenden erkenntnistheoretischen und methodologischen Auffassungen dar. Die entscheidende Methode der Philosophie ist die unmittelbare Einsicht in wesensnotwendige Sachverhalte.

Das 1. Kap. (1–197) trägt die Überschrift: *Leib und Seele als substantiell verschiedene Wirklichkeiten* – Voraussetzung der „Einheit“ des Menschen. Im grundlegenden 1. Abschnitt (1–18) weist S. den Wesensunterschied zwischen „körperlichen“ und „seelischen“ Wirklichkeiten auf einem zweifachen Weg nach. Der erste Weg arbeitet die charakteristischen Merkmale heraus, die der als „physisch“ oder „körperlich“ bezeichneten Wirklichkeit notwendig zukommen, und zeigt sodann, daß diese Merkmale den „seelischen“ Wirklichkeiten nicht zukommen können. Der zweite Weg geht umgekehrt von Merkmalen aus, die den „seelischen“ Wirklichkeiten wesentlich sind, und zeigt dann, daß diese Merkmale den „körperlichen Wirklichkeiten“ nicht zukommen können. Die „physische“, „körperliche“, „materielle“ Wirklichkeit ist wesentlich teilbar und räumlich ausgedehnt, es wäre aber sinnlos, diese Eigenschaften