

Barley, Delbert, *Wissenschaft und Lebenswahrheit*. Zwei Bereiche der Wirklichkeitserfahrung. Stuttgart: Klett-Cotta 1980. VI/171 S.

Mit dem Vordringen von Wissenschaft, so B., sei immer stärker die Erfahrung von „Relativismus“ und „Orientierungslosigkeit“ verbunden (12), die auf der „prinzipiellen Vorläufigkeit des Wissens“ beruhe (16). Es entstehe der Eindruck, daß „die Begriffe Wahrheit und Erkenntnis, Wissenschaft und Sinn von ihrem fundamentalen Lebenszusammenhang“, dem Interesse am „gelungenen Leben“, losgelöst seien (16). – B. ist nun bemüht, ein der wissenschaftlichen Erkenntnis vorgängiges Vertrauen als „Modus von Lebensorientierung und Erkenntnisgewinnung“ plausibel zu machen (85–103). Zu diesem Zweck will er einige anthropologische Grunderfahrungen erschließen, die auf die Unverfügbarkeit geschenkhafte Existierens hindeuten. So spricht B. von der „existentiellen Spannung“ zwischen Individualität und Sozialität (28–37), von der freien, unerzwingbaren Anerkennung des Subjektseins (48) und der Subjekt-Objekt-Dualität der „Wirklichkeitserfahrung“ (38–58). Weiterin erwähnt er einen menschlichen Drang „zur Auflösung der Widersprüche“ entgegen der häufig widerspruchsvollen Wirklichkeitserfahrung (59–65). – Im Kap. „Die Absolutheit des Lebens“ stellt Vf. seine Auffassung dar, daß „konkretes Leben“ stets nach „Erhöhung“ und „Erfüllung in der Gemeinschaft“ strebe (75f.). Die Begriffe „Wahrheit und Freiheit“ würden „inhaltslos“, wenn „keine Wertrichtung in der Struktur des Universums selbst verankert“ sei (66). – Nach Maßgabe der genannten Vorstellungen kritisiert der Autor anschließend „zwei gegenwärtige Erkenntnispositionen“, die von J. Habermas und die von H. Albert. Der Konsensustheorie von Habermas hält B. entgegen, sie müsse im argumentativen Diskurs objektive, vorsprachliche Wirklichkeit schon vorgängig unterstellen (114, vgl. 124). Gegen H. Albert wendet B. ein, es sei ein Mangel, eine „zureichende Begründung“ von Wirklichkeit nicht für erweisbar zu halten. Die „erlebte Stabilität der leblosen Welt“, die weder theoretisch noch praktisch geleugnet werden könne, sei „für die Geltung intersubjektiv übertragbarer empirischer Erfahrung“ ausreichend (!) (137). – Begrüßenswert an B.s Veröffentlichung ist seine frische, unbekümmerte Art der Fragestellung. Seine These von der Rolle des „handlungssteuernden Vertrauens“ (88) verdient es, genauer ausgearbeitet zu werden – theoretisch wie empirisch. Zumindest für die Habermaskritik des Autors gilt, daß sie tatsächlich einen wunden Punkt der Konsensustheorie trifft. – Leider entspricht den Anregungen B.s nicht immer eine gleichbleibende Reflexionshöhe. Eine Reihe von Behauptungen wird nicht argumentativ eingeführt, sondern einfach postuliert. Selbst zentrale Begriffe (wie „Theorie“, „Wirklichkeit“, „Absolutes“, „Religion“, „Wissenschaft“) bleiben ohne Klärung. Historische Zusammenhänge fehlen weitgehend, und es kommt teilweise zu undifferenzierten, im Kontext nicht weiter erläuterten Bemerkungen (etwa über das „Christentum als *ältester* (!) Hüter der *einen* Wahrheit“ [25] u.a.). Selbst sprachliche Holprigkeiten und grammatikalische Schnitzer, die vom Verlagslektorat hätten wahrgenommen werden müssen, fehlen nicht („rechtfertigt werden“ statt „gerechtfertigt werden“ [146], vgl. 20, 25, 35 u.ö.). Im inhaltlichen Bereich ist der vorgeschlagene Rückgriff auf die „erlebte Stabilität“ der Objektwelt ohne präzisere erkenntnistheoretische Durchführung keineswegs ausreichend, um eine nachkritische realistische Position zu begründen. Die teleologischen Gedankengänge des Autors über die final interpretierte „Absolutheit des Lebens“ stellen sich in der vorliegenden Form lediglich als spekulative Meinung dar, deren Prämissen und Begründungsstruktur eingehender geklärt werden müßten – und wohl auch könnten. – Wer die diagnostische Einschätzung B.s zur Problematik gegenwärtiger Wissenschaft teilt und auch die Richtung seiner philosophischen Impulse für ausbaufähig und besser begründbar hält, muß es bedauern, daß der Vf. sein durchaus kreatives Werk nicht vor der Drucklegung noch einmal auf die genannten, z. T. erheblichen Mängel und Schwächen hin überarbeitet hat. In der vorliegenden Gestalt aber bleibt ein eher zwiespältiger Eindruck.

U. H e m e l

Lotz, Johannes Baptist, *Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken* (Quaestiones Disputatae 83). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1979. 191 S.

Schon mehrfach hat sich der bekannte Philosoph zur Thematik „Person und Freiheit“ geäußert. In diesem Band will er nun seine Arbeiten, die einen längeren Zeitraum umfassen, abrunden, um einen klärenden Beitrag zu diesen beiden „Brennpunkten heu-

tiger Diskussion“ (11) zu leisten. Mit seiner an Thomas von Aquin geschulten denkerischen Kraft von argumentativer Klarheit orientiert der Vf. seinen Problemhorizont an den entscheidenden Positionen der abendländischen Geistesgeschichte. Indem er diese von ihrer „tiefsten Wurzel“ her zu begreifen versucht, kann die „Grundstruktur“ erkannt werden, „aus der die Eigenart wie der volle Reichtum von Person und Freiheit entspringen und mit der auch ihr untrennbares Ineinander gegeben ist“ (11). Daß sich bei sorgfältiger methodischer Unterscheidung philosophische und theologische Einsichten hier gegenseitig bereichern und erhellen, entspricht der Grundposition des Autors, der auf die geschichtliche Ausbildung des Personbegriffs einer philosophischen Anthropologie im Reflexionshorizont der Offenbarungsmysterien der Trinität und der Inkarnation verweisen kann. – Im 1. Teil (15–107) arbeitet der Vf. in 12 übersichtlich gegliederten Abschnitten die wesentlichen Grundlagen, Bezüge und Relationen des Personverständnisses heraus. Ausgehend von der klassischen Definition der „Person“ aus der Schrift „de duabus naturis“ des Boethius („naturae rationalis individua substantia“), die L. deutsch wiedergibt mit „Das einzelne In-sich-Stehende der Geistnatur oder geistigen Ordnung, das mit der Geistwesenheit ausgestattete einzelne In-sich-Stehende“ (15), werden ontologische Kategorien wie Substanz, Einzeler, Geistnatur aufgeschlüsselt und mit neueren aktualistischen Ansätzen (Max Scheler) konfrontiert. Dabei sieht L. den die Person vollkonstituierenden Aktualvollzug in Selbstbewußtsein und Freiheitsentscheidung aus einer ontologischen Erstkonstitution entsprungen, die ermöglichend dem Vollzug vorausgeht, aber zu ihm hinführt, da ontische und existentielle Sicht als „Person“ und „personales Leben“ zusammengehören. Als transzendental ermöglichender Grund zeigt sich näherhin die Gelichetheit oder Offenbarkeit des Seins im Selbstbewußtsein und in der Selbstverfügung, worin auch das absolute Sein erreicht wird. In Auseinandersetzung mit Martin Heidegger kristallisiert sich die Formel heraus: „Der Mensch ist Substanz auf die Weise der Ek-sistenz oder jenes ausgezeichnete In-sich-Stehende, das durch die Offenbarkeit des Seins charakterisiert wird“ (32). Aus der personalistischen Philosophie Martin Bubers und Ferdinand Ebners übernimmt L. einige Anregungen, um die Person als das Wesen des „Zwischen“ und der Kommunikation (mit dem Sein, dem Ding, der Welt) zu beschreiben, was im personalen Dialog der Ich-Du-Beziehung gipfelt, woraus sich aber auch die irreduzible Würde und Kostbarkeit der Person ergibt gegenüber jeder Verkürzung auf eine Mittel-Zweck-Relation.

Die Kommunikation mit dem Sein führt die Person aber über den Selbst-, Fremd- und Weltbezug hinaus vor Gott, der als tiefste Bedingung personaler Konstitution aufscheint, der wegen seiner Verborgenheit jedoch noch mehr als das Sein verfehlt werden kann. Gott ist darin absolutes Du, da in ihm die eine endliche Person kennzeichnende Differenz von substantiellem Kern und akzidentellem Vollzug entfällt, d. h. insofern ontologische und existentielle Seite identisch sind. Konstituiert sich endliche Person zuinnerst aus einer wenigstens implizierten Gottbegegnung, dann wird auch ihr Überdauern des Todes ersichtlich als ihre sie vollendende Begegnung mit dem sie ermöglichenden personalen Seinsgrund. Wird so das Dialogische als Konstituens der Person herausgestellt, dann kommt die Philosophie allerdings vor eine Aporie, insofern die göttliche Person ihre Dialogizität nicht auf den Menschen als endlichen Partner hin gründen kann, die unendliche Seinsfülle sich deswegen also nur monologisch ereignen müßte. L. zeigt nun vom geoffenbarten Geheimnis des dreieinigen Gottes her, wie die unendliche Fülle des göttlichen Wesens ein Sich-selbst-Vermitteln im Dialog ist, dessen Partner als die drei göttlichen Personen hervortreten, die mit dem einen Gott identisch, und nur in ihrer dialogischen Bezogenheit als voneinander Verschiedener schon immer im reinen absoluten Seinsakt (ohne alles sich erst einholende Werden, das ein Nicht-Sein in Gott hineintrüge) zueinander vermittelt sind. Die Rede von einer (dialogischen) Personalität Gottes ist darum nicht ein unkontrollierter Anthropomorphismus, sondern im Licht der Offenbarung „ist der vom Menschen vollzogene Dialog vermöge der in ihm geschehenden Seinsenthüllung ein Eben-Bild des trinitarischen“ (69). Eine Ersetzung des Personbegriffs durch „subsistente Relationen“ wegen des möglichen Mißverständnisses der Person im neuzeitlichen Sinn als abgesondertes geistig-freies Aktzentrum müßte die trinitäts-theologische, christologische und christlich-anthropologische Dogmengeschichte um ihren wertvollsten Ertrag bringen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der hypostatischen Union. L. präzisiert die Problemstellung, indem er ein menschliches Ich des „Menschen-in-Christus“ abhebt von der endlichen

Personalität. Damit ist der Nestorianismus vermieden, der diese Differenz leugnet und somit eine göttliche und menschliche Person in Christus annehmen muß. Auf der anderen Seite wird die Klippe des Monophysitismus umgangen, der mit der menschlichen Person das menschliche Ich ablehnen muß. Kommt nämlich in der „*reditio completa*“ der Mensch zu sich selbst als Ich, dann gehört er sich auch als Person. Die Differenzierung von „In-sich-Stehen“ und „Sich-selbst-Gehören“ macht es aber möglich, in dem einmaligen Fall des Gott-Menschen Christus das Geheimnis zu beschreiben als vollkommenes menschliches Ich des Menschen-in-Christus, das freilich nicht sich selbst, sondern der göttlichen Person des Logos gehört. Von daher ist sinnvoll, vom menschlichen Ich in Christi Reifung zum Bewußtsein seiner Sendung, von Wachsen, Leiden und Sterben zu reden (ohne Sünde und Irrtum) bis hin zu den großen Aussagen über die Schöpfungsmittlerschaft und die Vollendung allen personalen Lebens in der Einbeziehung in den trinitarischen Dialog durch Christus. Im 2. Teil (108–188) geht es dem Vf. um eine Erhellung der „Freiheit“ als wesentlichem Selbstvollzug der Person entsprechend den grundlegenden Orientierungen, wie sie schon bei der Behandlung von „Person“ zutage traten. Er setzt sich mit den verschiedenen neuzeitlichen Positionen zur Freiheitsproblematik auseinander (u. a. Kant, Hegel, Marx, Kierkegaard, Freud, N. Hartmann, Sartre). Freiheit, so zeigt sich, entspringt wie „Person“ letztlich der Offenbarkeit des Seins, so daß die Aporie der Frage, nach der Gottes Allursächlichkeit gegen endliche Selbstbestimmung zu stehen kommt (so auch in Molinismus und Bañezianismus) nur aus dem Banne der allgemeinen Seinsvergessenheit verständlich gemacht werden kann. Hinter den Ausfaltungen von Freiheit (Freiheit der Wahl, der Entscheidung) steht die wurzelhafte Freiheit, weil der Mensch als Person nicht restlos dem Seienden verfallen, sondern immer schon aus der Transzendenz des Seins entspringt, weshalb die Freiheit des Wirkens als Freiheit-Haben der Freiheit des Frei-Seins entstammt. – Freiheit heißt aber nicht chaotische Bindungslosigkeit. Sie fällt vielmehr als sich vollendender Selbstvollzug unter den Bedingtheiten des endlichen Seins mit der Bindung an das unendlich Gute zusammen, das mit dem Sein konvergiert und das zugleich transzendenter Grund von Person und Freiheit ist. Deshalb ist Gott als das substanteste Sein-selbst nicht die Freiheit begrenzende Heteronomie, sondern ermöglichender Grund und erfüllendes Ziel von endlicher Freiheit, die in diesem Fall mit Bindung identisch wird. Von daher kann L. Freiheit der Person nun im anthropologischen Kontext von Geschichte und Gesellschaft betrachten, um die „erlöste Freiheit“ in Christus in den Blick zu bekommen. Darin begegnet die unendliche Nähe des transzendenten Gottes, wodurch der Mensch als Geschöpf in die ihn selbst überschreitende „Freiheit des Gotteskindes“ erhoben wird. Heilsgeschichte und Kirche erscheinen nun als Raum sich durchsetzender Freiheit gegen die unterschiedlichen Mächte der Versklavung, welche die Person nicht zu sich und damit zur Selbstverfügung in die sie vollendende dialogische Begegnung mit der menschengewordenen Liebe Gottes kommen lassen, wobei sich Offenbarung als aufschließende Entsprechung zur Selbsttranszendenz philosophischen Fragens erweist.

G. L. Müller

Salzburger Jahrbuch für Philosophie. Hrsg. Zeno Bucher/Ansgar Paus/ Maximilian Roesle. Salzburg-München: Pustet 1978/79/80. Bd. XXIII/XXIV 352 S. Bd. XXV 303 S.

Das 1957 begründete SJP hat sich zu einem über die Grenzen des deutschen Sprachraums beachteten Organ systematischen Philosophierens entwickelt, in dem vor allem die aktuellen Fragestellungen der Zeit in den Horizont christlich geprägter Denkbewegung hineingenommen werden. Die beiden hier anzuzeigenden Jbb. führen unter der Schriftleitung von H. Beck (Bamberg) die genannte Tradition in monographischen Artikeln, aktuellen Berichten und ausführlichen Rezensionen zur Systematischen und zur Historischen Philosophie fort. Der Charakter eines Jb.s bringt für die Buchbesprechungen zwar einen gewissen Aktualitätsverlust mit sich, doch wird dieser durch die Auswahl größtenteils wirklich prägnanter Titel auch aus dem – oft wegen der Sprachbarrieren vernachlässigten – Ausland (besonders Italien, Spanien, Lateinamerika) mehr als ausgeglichen. Insgesamt machen die je etwa 30 Rezensionen in beiden Jbb. mit je über 60 Druckseiten einen nicht unbedeutlichen Teil des Gesamtumfangs aus. – Für die Art. (13 im Bd. 1978/79, 9 im Bd. 1980) ist hinsichtlich des systematischen Ertrags