

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

durchgehend anzuerkennen, daß sie den gewählten thematischen Bereich kritisch aufgreifen und es wagen, auf Mängel, Einseitigkeiten und auch auf lohnende neue Arbeitsfelder mit Nachdruck hinzuweisen. Dies bedeutet zugleich, daß nicht krampfhaft der kleinste Nenner philosophischer Gemeinsamkeit gesucht wird, sondern daß befruchtender Widerspruch als auslösendes Moment eines vertiefenden Erkenntnisprozesses stets schon in Kauf genommen wurde. – Darüber hinaus sind einige Beiträge streng an der philosophisch-historischen Klärung von Einzelfragen orientiert.

Im einzelnen fordert – im Jb. 1978/79 – *W. Strobl* („Die vergessene ontologische Wahrheit“, 11–38) eine „transzendente Ontologie des Wahr-Seins“ aus der „radikalen Begründungs-Bedürftigkeit aller welthaften Wirklichkeit“ (21 f.). Dabei setzt Strobl einen (christlichen) Gottesbegriff schon voraus. – *J. Stallmach* untersucht in seinem auch sprachlich sehr klaren Beitrag („Ansichsein“, 39–60) das „Verhältnis von Sein und Erkennen im Anschluß an Nicolai Hartmann“ und führt dessen Erwägungen zur Intelligibilität des Seins behutsam und kritisch weiter. *W. Weier* versucht anschließend, die Philosophie Hegels und Heideggers in einer „kategorialen Analyse“ auf „Panalogismus“ und „Panontologismus“ zurückzuführen (61–76). Der folgende Beitrag von *W. L. Gombocz* („Warum man nicht Atheist sein kann“, 77–87) ist eine direkte Replik auf einen Art. von M. Bense in „Club Voltaire“ (1963) („Warum man Atheist sein muß“). Gombocz argumentiert mit dem analytischen Aufweis, daß es keinen erkenntnistheoretisch und philosophisch verantwortbaren Weg weder zum Theismus noch zum Atheismus gebe (80). Eine Einzeluntersuchung zu *Summa Theologica* I q. 3a, 5 stellt *J. Bauer* unter dem Titel „Fällt Gott unter einen Gattungsbegriff?“ (89–98) vor. – Auf methodologisches Gebiet begibt sich *E. Neubacher* in ihrem Beitrag „Zur vergleichenden Methode in der Religionswissenschaft“ (99–114). Leider fehlen auf S. 99 durch eine drucktechnische Panne zwei Zeilen im Text. Mit *J. Ortega y Gasset* („Elend und Glanz der Übersetzung“) setzt sich *E. Schadel* im Sinne seines Ideals einer „triadischen Sprachmetaphysik“ auseinander (115–136). Aus sprachphilosophischer Sicht mit besonderer Rücksicht auf L. Wittgenstein nimmt *A. Rieber* die Transzendentalienlehre von Thomas von Aquin in den Blick (137–165), während sich *W. Bongard* in einem ebenfalls sehr gehaltvollen Art. zu den „philosophisch-theologischen Grundlagen des Personbegriffs“ äußert (167–181). *A. Schöpf* dagegen befaßt sich mit verschiedenen „Verkürzungen der Frage nach dem Menschen“ (183–201) und fordert die Entfaltung der „normativen Dimension der Humanität“ in der philosophischen Anthropologie (201). – Fragen der praktischen Philosophie behandeln *K. Salamun* („Sinn- und Glücksvorstellungen in der neueren Philosophie“, besonders in Existenzphilosophie und Kritischer Theorie, 203–220), *B. Despot* („Maschine und Arbeitsmittel“, mit einigen sozialphilosophischen Anfragen an das marxistische Verständnis, 221–227) und *I. Tammelo* („Philosophische Überlegungen zu einer Theorie der Gerechtigkeit“, eine Auseinandersetzung mit J. Rawls, 1971) (229–235). – Als „Aktuellen Bericht“ liefert *B. Dinkel* eine ausführliche und gründliche Literaturstudie zum Verhältnis von Marx und Feuerbach im Spiegel der neueren Literatur (237–281). Diese Studie wird im Jb. 1980 fortgesetzt (181–216). Hier hätte sich allerdings der Wiederabdruck der besprochenen Literatur allein wegen des Siglenverweissystems unbedingt empfohlen. Als zweiten „Aktuellen Bericht“ referiert *H. Beck* im Jb. XXV (1980) 217–222 informativ, aber auch kritisch über den I. Weltkongreß der Christlichen Philosophie in Córdoba (Argentinien) im Jahr 1979.

Damit sind bereits die Themenstellungen des Jb.s für 1980 wenigstens kurz anzureißen. *W. Jacobs* („Heraklitis kritische Philosophie“, 11–21) greift neuere Ansätze der Heraklitforschung auf, während *J. Cruz* („Intellekt, Verstand, Vernunft“, 23–43) das Verhältnis der Begriffe „ratio“ und „intellectus“ zu „Vernunft“ und „Verstand“ einer erhellenden historischen Würdigung unterzieht. *F. M. Sladeczek* († 1981) diskutiert im Ausgang vom „Akt-Charakter des Seins als Seins- und Erkenntnisgrund der formellen Identität“ (45) einige Dimensionen der Identitätsproblematik, besonders im Anschluß an Thomas von Aquin und N. Hartmann („Besagt der Satz der Identität Verschiedenes?“, 45–72). *J. Zapf* versucht anschließend eine begebende Zusammenschau der mystischen Erfahrungen von „Meister Eckhart“ und der „mystischen Tradition des Ostens“ (73–85). In seinem Art. „Analogia Trinitatis“ (87–99) gibt *H. Beck* in knapper Form die Umrisse eines trinitarisch-hermeneutischen Forschungsprojekts an, in dem „das Seiende als solches trinitarisch strukturiert“ gesehen wird (87). Diese trinitarische Sicht wird als „hermeneutischer Schlüssel“ zum Weltverständnis „aus dem Glauben“

vorgestellt (99). – Der folgende Beitrag (*W. Contro, E. Schadel*, „Symbolon Trisagion“, 101–137) besteht in der deutschen Übersetzung und kommentierten Herausgabe einer Schrift von *H. Harington* (1806), „in welcher mittels geometrischer und musiktheoretische Betrachtungen die traditionelle Trinitätslehre dem menschlichen Denken zugänglich gemacht werden soll“ (101). Eine „neue Art von Metaphysik“ (140) zur Grundlegung der metaphysischen Dimension der Kunst in einer „Onto-Eidetik“ fordert *L. Haller-Rechtern* (139–156) in seinen weitausgreifenden Überlegungen zur Kritik und Überwindung einer rein deskriptiv-pragmatischen Kunstwissenschaft. Anthropologischen Fragen widmen sich die beiden letzten Beiträge des Jb.s 1980: Während *H. Köchler* die phänomenologisch-ontologischen Grundlagen der „Anthropologie von Karol Wojtyła“ erörtert (157–163) (Phänomenologie als „Methode“, nicht als „ontologisches System“, 162), ergründet *W. Neidl* Grundzüge der „dialektisch-naturalistischen Anthropologie“ von *E. Bloch* (165–179). Neidl setzt sich dabei u. a. mit den religiösen Komponenten im Werk Blochs auseinander.

Beide hier vorgestellten Bände sind trotz verschiedener Druckfehler nicht zuletzt durch ihr Personen- und Sachverzeichnis besonders „leserfreundlich“. Wer die Anstrengung des Begriffs nicht scheut, wird gerne auf das philosophische Angebot des SJP zurückkommen. Die einzelnen Beiträge verdienen jedenfalls eine intensivere Auseinandersetzung, als es in einer Rezension möglich ist. U. H e m e l

4. Ethik. Soziales

Rechtmann, Heinrich J., *Über Wahrheit und Unwahrheit im moralischen Sinne* (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 143). Bonn: Bouvier/Grundmann 1979. 99 S.

Die Schrift des vor allem aufgrund seiner Geschichte der Pädagogik, München³ 1969, bekannten Verf.s ist aus einer Vorlesung für Lehramtskandidaten entstanden. Sie will in einer auch für den fachwissenschaftlich nicht Vorgebildeten verständlichen Weise unabhängig von einer herrschenden Schule, aber doch offensichtlich der wertethischen Richtung von M. Scheler und N. Hartmann verpflichtet, in die Thematik und dabei gleichzeitig in das Philosophieren und in die Philosophie einführen. Zu diesem Zwecke behandelt Vf. in einem aporetischen Teil (5–17) die Mehrdeutigkeit und Dehnbarkeit unserer gängigen Betriffe im Bereich der Wahrheit und Unwahrheit im moralischen Sinne mittels einer Unterscheidung zwischen Lüge im engeren Sinne und obstinatem Schweigen, zweideutigem Reden, Unaufrichtigkeit der Mimik und Gestik, im Fühlen und Wollen, in den Objektivationen des Überpersönlichen, des „objektiven“ Geistes, der Lebenslüge und dem „uneigentlichen Dasein“ als Lüge im weiteren Sinne. Dieser Verwirrung der Begriffe entspricht eine Unsicherheit im Werturteil, aufgrund derer wir die genannten Verhaltensweisen je nach den Umständen sehr unterschiedlich und sogar gegensätzlich beurteilen. – Um diese Verwirrung aufzuarbeiten, wird sodann in einem analytischen Teil der Begriff der Wahrhaftigkeit phänomenologisch aufgearbeitet, allerdings nicht im strengen schulphilosophischen Sinne. Das geschieht mittels einer Analyse der Begriffe der Offenheit (18–33) und der Wahrheitsliebe (34–54), aus denen sodann der Begriff der Wahrhaftigkeit (55–68) synthetisiert wird, in dem Menschen- und Wahrheitsliebe einheitlich miteinander vermittelt werden.

Der Mensch gelangt demnach durch die Synthese von Offenherzigkeit und Zurückhaltung in der Zuwendung zu den Mitmenschen nicht zu einer gewissermaßen geometrischen sondern zu einer steilen Mitte, wenn die beiden Haltungen nicht nur äußerlich, sondern innerlich miteinander verbunden werden. Er erreicht so eine Offenheit, die allen in wahrhaftiger Kommunikation miteinander verbundenen Personen gerecht wird, und läßt dabei gleichzeitig nicht die möglichst weitgehende Vermittlung der Wahrheit außer acht. Um dieser Vermittlung der Wahrheit optimal zu entsprechen, muß der Mensch sowohl das Extrem der Stumpfheit, Gleichgültigkeit und Unberührbarkeit als auch das des Wahrheitsfanatismus mit seinen Derivaten der bloßen Neugierde und leeren Vielwisserei vermeiden und waches Interesse, Ansprechbarkeit, Aufwühlbarkeit mit Genügsamkeit, Gelassenheit, Toleranz zu einer einheitlichen Synthese verbinden, die in der Wahrheitsliebe besteht; Nietzsche nennt sie „intellektuelle Recht-