

SPLETT, JÖRG, *Freiheits-Erfahrung. Vergegenwärtigungen christlicher Anthropoltheologie*. Frankfurt/M.: Knecht 1986. 352 S.

Um eine „unverkürzte Vergegenwärtigung dessen, was Freiheit mit Freiheit erfährt“ (14), näher zu bringen, läuft dieses umfangreich-konzentrierte Buch vielfältig gestufte Analysen von exemplarisch herausgearbeiteten Wesensfragen und Grundsituationen durch, die zugleich den Weg zu einer anthropo-theologischen Letzt-Begründung derselben abzeichnen. Der Aufstieg ist in vier Kapitel-Gruppen aufgliedert. – Die erste Gruppe, „Licht des Unbedingten“ (Wahrheitsanspruch – Christliche Philosophie? – Grundbegriff „Gott“) klärt die Voraussetzungen. Die Reflexion auf den Wahrheits-Anspruch hat hier der unumkehrbaren Grundsituation Rechnung zu tragen, daß „das Urprinzip, das Licht des Guten, als Sollen (statt eines Muß) nur als Freiheitsgeschehen zu fassen“ (38) ist. Zuletzt geht es hierbei nicht um Fragen eines perspektivischen Was; zu bezeugen ist vielmehr „ein von Wesen unaperspektivisches Daß“ (43). So wird Geschichte ernstgenommen im Horizont eines so undeduzierbar wie unreduzierbar erfahrenen Heils-Zuspruchs. Dies bedeutet keineswegs die Abdankung strengen Denkens; wohl aber eine Absage an jede weltanschauliche Hypostasierung von „Wissenschaftlichkeit“. Verbunden damit ist auch die Frage „nach der Menschlichkeit ‚reiner Vernunft‘“ (64). Andererseits ergibt sich aus dem Wesen der Glaubensbotschaft selbst die Forderung einer der Gegenwart angemessenen Hermeneutik: für das Zusammenspiel der verschiedenen Humanwissenschaften mit ihrer philosophischen Durchklärung. Die Philosophie hat dabei nicht die Rolle bloßer Hilfswissenschaft zu spielen, nicht für die Wissenschaften, als deren „Theorie“, und nicht für die Glaubenswissenschaft. „Philosophie soll also keineswegs erneut als ‚Magd der Theologie‘ empfohlen werden. Eher ist es das Angebot eines ‚Gewissensspiegels‘“ (71). – Was will und bedeutet demgemäß eine ‚christliche Philosophie‘? Ihr Ausgangspunkt ist die positive Übernahme der geschichtlichen Christlichkeit, ohne damit in eine Verwechslung theologischer und philosophischer Bereiche zu geraten. Erst aus der Bewahrung solcher Unterschiede ergibt sich die Möglichkeit echten Dialogs zwischen Glauben und Philosophieren, dessen Dynamik wiederum auf dem auch philosophisch gesicherten Sachverhalt beruht, daß es kein Wissen gibt, „das nicht Gesamtinterpretation, also ‚philosophischen Glauben‘ (Jaspers), enthält“ (75). Die Philosophie als solche wird mit dem Problem immer wiederkehrender Verhinderung der Humanität konfrontiert, d. h., mit der Frage nach „dem Prinzip einer möglichen Korrektur solchen Mißbrauchs aufgrund prinzipieller Rechtfertigung“ von Menschlichkeit (79). Es geht um die Rechtfertigung eines „unbedingten Respekts vor einem unstreitig vielfach bedingten Wesen“ (79). Die Begründung solcher unbedingten Würde (und das hat Sp. in seinen vorangegangenen Büchern wie z. B. „Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen“ [Frankfurt/M. 1974, 21981] und „Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Perspektiven“ [Frankfurt/M. 1976, 21981] untersucht und konsequent von immer neuen Blickwinkeln beleuchtet) kann nur aus dem Person-sein des Menschen durch den „Schöpfungsanruf Gottes“ ergehen. Dies ist Rechtfertigung und Gebot der Mitmenschlichkeit zugleich. „Wie immer Christen sich dagegen verfehlen – und so sehr Menschen außerhalb der christlichen Tradition diesem Auftrag entsprechen: die einzig zureichende Rechtfertigung solcher Mitmenschlichkeit gegenüber ihrer theoretisch-praktischen Bestreitung sehe ich in der christlichen Botschaft. Und aus ihr lebt – im offenen Disput, in der Sprache der Vernunft, die die gemeinsame Sprache von Gläubigen und von Ungläubigen ist – die christliche Philosophie“ (82). – Gott aber seinerseits, als „Grund von Freiheit und Person-sein (Heiligkeit)“ wie als „Unterschied (Liebe)“, ist zwar – unumgänglich – vom Menschen aus, doch keineswegs bloß auf ihn hin zu sehen. Wahrheitspflicht gebietet, ihn als „das Geschehen von Gabe und Annahme schon in sich selbst ... nicht erst im Gegenüber zur Schöpfung“ (94) an-zu-denken.

Im 2. Teil, „Lebens-Bedingungen“ („Freiheit und Verbindlichkeit“ – „Hilfs-Kraft“ – „Sexualität“ – „Kind-Sein“ – „Krankheit“ – „Alter“ – „Dem Tod begegnen“), werden immer wieder Lebenssituationen auf die gewonnene Basis rückbezogen, zuletzt auf die Endgültigkeit des an die freie Person ergangenen Wortes: „nämlich der erlösenden Annahme unser durch Gott im Da-sein-für-uns Jesu Christi“ (196). Dies verbindet Frei-

heit mit Aufhebung aller Unbestimmtheit. Lebbar Freiheit des Menschen bedarf solchen höheren Bezuges, damit er einen neuen Horizont für sie gewinnt: „Wesensfreiheit, Freiheit der Entschiedenheit, in der nichts und niemand ihn hindert, er selbst zu sein (Freiheit der Identität)“ (117). – Auf diese Weise wird ersichtlich, warum Freiheit sich nicht auf der Ebene erhöhter Selbstgenügsamkeit, sondern im Blick auf den anderen, in selbstvergessener Bindung und frei angenommener Abhängigkeit erfüllt (dies nicht moralisierend, sondern grundsätzlich anthropologisch gezeigt). – Auch die Sexualität bekommt erst auf dem Hintergrund der durch die Offenbarung ermöglichten und in der Tradition entfaltenden Selbst-Wahrnehmung des Person-seins für den Menschen die Bürgschaft bleibender Verbindung mit seiner unabdingbaren Würde. Nur aus solcher Perspektive (und hier meldet sich wiederum das Bedenken hinsichtlich der „Faszination eines person-auflösenden östlichen Denkens“ – 142 –) wird „das Ja zu einem Menschen ... als unbedingtes [möglich: als] ein Mitsprechen von Gottes Ja zu ihm“ (140). Der Eros kann sich letztlich nur in diesem Horizont vor unmenschlichen Degradierungen bewahren. Leiblichkeit definiert Verf. als „Da-sein für andere“ (144). Leib ermöglicht die Verwirklichung des Menschen und setzt ihr zugleich Grenzen. Sowohl die institutionelle Verleiblichung der „Selbstdefinition des Paares“ (148) in seinem uneingeschränkten gegenseitigen Versprechen als auch die Leibvollzüge sind „Symbole“, und das heißt, „eine reichere Wirklichkeit“ (148) als ihre physi(ologi)sche Basis. Das gilt insbesondere für ihre Zukunftsdimension: Mann- und Frau-Sein erhält im Modus ganzheitlichen Für-den-anderen-Seins die Möglichkeit der Beteiligung an der Weitergabe der geschaffenen „welt- und selbstgestaltenden Freiheit“. Zukunft wird eröffnet durch das Geheimnis des Kind-Seins = „Empfänglichkeit und Antwort“. (Das Kind weder als archetypisches Mandala, „aus sich rollendes Rad“, noch als gnostisches Symbol göttlichen Selbstgenusses gesehen, sondern als „Erfahrung schenkenden Gewährens“ – 172). – Die fundamentale Gemeinschaftlichkeit des Menschen spiegelt sich nicht minder – diesmal in ihrer tiefsten Verletzlichkeit – in der Seinsweise der Krankheit. Auf dem Weg von Gesundheit wie Krankheit, nicht funktionalistisch, sondern als „Welteinbezogenheit und Weltentzug“ (197) verstanden, bewegt der Mensch sich zugleich auf dem Boden derselben (geschöpflichen) Abhängigkeit, die als gemeinsames „Verdanktsein“ ihm die Chance sowohl der Gewinnung eines neuen Weltverhältnisses als auch der gegenseitigen Dankbarkeit zwischen Kranken und Gesunden gewährt. – Die Frage nach Wesen und Sinn des Alters geht aus von den (erstgenommenen) Phänomenen des Abbaus und der vielfältigen Versuchung, sich entweder an das Entgehende zu klammern oder es im Ressentiment zu verwerfen, um zur Perspektive derjenigen „Selbstbegegnung“ oder (Guardini) „Selbstannahme“ (statt der vielgebrauchten Formeln „Selbstverwirklichung“ bzw. „Selbstfindung“) zu kommen, wo Nähe zum Ursprung und das Sich-einlassen auf die fundamentale Hoffnung der Freiheits-Erfahrung neue Chancen eröffnen. – Der Ernst des Todes wird als Ernst dialogischer Situation beleuchtet. Auch im Todesgeschehen ist die Gemeinsamkeit als die „Grundwahrheit von Personalität und Menschsein“ gegenwärtig. Hilfe als fundamentales „Sich-Helfen-Lassen“ ist die Aufgabe sowohl der Sterbenden als auch ihrer Begleiter. „Diese Hilfe haben sie auch von den anderen zu erwarten, erstlich und im Wesentlichen jedoch voneinander. Darin aber letztlich vom Herrn ihrer gemeinsamen Situation“ (235).

Über die „Zeit-Fragen“ spricht der dritte Teil („Resignation und Zukunftshoffnung“ – „Heimat“ – „Frieden“). Nicht der Umschlag von der Begeisterung der Neuzeit zur Technik-Feindschaft der Postmoderne, sondern ein neues Selbstverständnis der Technik und die Überwindung der „Mentalität gottgleicher Weltherrschaft und Natur-Umgestaltung“ (245) werden befürwortet. Dabei sind Ethik und Sinnfrage zu unterscheiden, jedoch nicht zu trennen. Gegenüber Zukunftsresignation oder „ersehnter Befreiung von Leben und Dasein“ im ursprünglichen Geist der Reinkarnationslehre bedeutet die christliche Hoffnung die Bejahung des geschöpflichen Daseins. In diesem Horizont kann auch die eschatologische Hoffnung auf eine absolute Zukunft bestehen. – Heimat, als „End-gültigkeit der auf dem Weg gewordenen Gestalt, des aus Sendung und Suche, aus Geschick und Abenteuer, in Tun und Erleiden erworbenen Namens“ (275), ist der Inbegriff der horizontalen und vertikalen Lebens-Bedingungen

des menschlichen Geschöpfes. – Der Friedensbegriff wird in vierfachem Bezug erläutert: 1. in bezug auf die Hierarchie der Werte, 2. in bezug auf die seinsmäßige und lebensmäßige Ordnung des Einzelnen, 3. in bezug auf die Gemeinschaft, 4. in bezug auf das Ordnungsprinzip (religionsphilosophisch „das Heilige“). „Wenn voller Frieden end-gültige Ordnung bedeutet, dann gilt es zu sehen, daß geschaffene Freiheit in ihrem Miteinander von Wesen hingeordnet ist auf ihren Schöpfer“ (301).

Im Schlußteil „Trinitarischer Sinn-Raum“ („Ja zu Gott und zum Menschen“ – „Einheits-Denken – Drei-Gespräch“) verbinden sich die Grundlegung des ersten mit den Konkretionen der folgenden Teile. Die Kernüberlegung einer Rechtfertigung unbedingter Würde und Liebenswürdigkeit des bedingten Wesens Mensch wird wiederaufgenommen und zu einer grundlegenden Diskussion der Gesamtstruktur seinsmäßiger Dialogik geführt. Sp. betont, daß solche Rechtfertigung sich nur aus einem „unbedingten Gemeintsein“ jedes Menschen durch „den unbedürftig freien Schöpfer“ (307) ergeben kann. – Rahners Konzept einer Wesens-Einheit von Nächsten- und Gottesliebe läßt die Frage offen, wie genauerhin man sich die postulierte Einheit denken könne. Sp.s Vorschlag einer „konstruktiven Fortbestimmung“ im Rückgriff auf Richard v. St. Victor geht von der „Struktur-Formel“ (315) aus: „Jedes Wir ist die höhere Einheit von Ich-Du-Gegenüber der beiden, Wir-er-Miteins (als Öffnung ihres Gegenüber) und Wir-Du-Bezug (als Erfüllung dieses Miteins-seins – und diese Erfüllung bestätigt nun wieder ihr erstes Ich-Du).“ Gott wie Mensch offenbaren sich nicht bloß mittels ihrer Gaben, sondern in der Gabe ihrer selbst, doch ohne sich in solcher Hingabe „aus-“ und aufzugeben. Konkret bezogen auf die dialogische Gesamtstruktur: „man liebt keineswegs durch den anderen hindurch, weder durch Gott noch durch den Nächsten“ (317). Dies behauptet keine Gleichrangigkeit der Partner des fundamentalen „Drei-Spieles“. Gott bleibt „transzendentaler Grund und Abgrund des Bezugs“ (ebd.); gerade im vorgängigen „Drei-Gespräch“ seiner inneren Freiheits-Wirklichkeit begründet er jegliche Freigebigkeit menschlicher Beziehung. – Als Abschluß seiner (hier unvermeidlich viel zu summarisch angezeigten) konvergierenden Reflexionen über paradigmatische Wesens- und Zeitfragen unternimmt Sp. eine letzte Vertiefung seines durchgängigen Leitmotivs: zur (philosophisch begründeten) fundamentalen Option zwischen einem alle Differenzen aufhebenden Einheits-Denken und dem mit der Anerkennung der unzerstörbaren und freiheitsstiftenden Differenz der Person anhebenden Denken des *Mit*-Seins. Eine einvernehmende Auseinandersetzung mit Grundeinsichten und Argumentationen des dialogischen Denkens (insbesondere bei Martin Buber und Emmanuel Levinas) führt zur Eröffnung einer nicht nur philosophisch, sondern auch theologisch fruchtbaren Perspektive. Die von der dialogischen Philosophie in den Vordergrund gestellte Kategorie der Kommunikation ist Voraussetzung der Verwirklichung nicht nur des Ich im Du, auch nicht bloß von Ich und Du, sondern ihres Wir mit dem Dritten. Die psychologische und anthropologische Ebene dieser Grundstruktur übersteigt Sp. in metaphysisch-theologischer Richtung, indem er das Analogie-Denken der Tradition („similitudo“) auf „Entsprechung“ hin vertieft und bereichert.

Sp. gehört zu den sowohl anspruchsvollen als auch mutigen Denkern, die auf eminente Weise die theologische Dimension der Philosophie in unserer Zeit nicht verkümmern lassen. In diesem Buch hat er erneut schöpferische Möglichkeiten des trinitarischen Denkens sichtbar gemacht und weitergeführt. Die Bedeutung der damit eröffneten Perspektiven geht in vielen Hinsichten über den bereicherten philosophischen Diskurs hinaus. Dabei sollte man nicht vergessen, daß in der unvergleichbaren Situation heutiger Begegnung der Weltreligionen eine der größten Herausforderungen, mit denen das Christentum besonders in Afrika und Asien (aber nicht nur dort) konfrontiert wird, gerade die Vermittlung des religiösen und theologischen Verständnisses der Lehre der Dreieinigkeit Gottes ist. Doch nicht bloß für diesen Zentralpunkt, sondern auch ob ihres Reichtums an philosophisch-anthropologischen wie metaphysisch-theologischen Konsequenzen verdient die hier erschlossene neue Ebene einer trinitarischen Dialogik alle Aufmerksamkeit. – Klassisches Denken stand in Gefahr – und vielleicht steht endliches Denken stets darin –, Verschiedenheit und Unterschiede abzuwerten. Diese mußten (und müssen?) sich dann gleichsam rechtlos und programma-

tisch revolutionär behaupten. Einen Höhepunkt solcher Programmatik stellt Hegels Konzept des Bösen als Ernst der Unterscheidung dar. Folgerichtig soll es ihm gemäß keineswegs nicht *geschehen*, sondern nur nicht *bleiben*. Was an privater wie politischer „Praxis“ hiermit legitimiert werden kann, bedarf keiner Worte. – Demgegenüber haben die Dialogiker unseres Jahrhunderts einen kaum zu überschätzenden Denkschritt getan. Doch reicht die Thematisierung des Ich-Du-Bezugs noch nicht für ein adäquates Verstehen umfassender Gemeinschaft. Erst im *triadischen Mit* lassen sich offenbar „Freiheit und Bindung ... frei (miteinander) verbinden“ (117): in Denken wie Leben. Unser Referat hat hoffentlich trotz seiner Kürze sehen lassen, wie diese Sicht auch für konkrete Probleme fruchtbare Lösungsschritte eröffnet. Sp. deutet nur an, was trotzdem nach wie vor die personale Blickeinstellung erschwert: unsere Orientierung am dualen Verstand (Subjekt-Objekt; Subjekt-Prädikat) wie an der zwei-einen Gegensatz-Struktur des organischen Lebens. – Dieser unabschaffbaren *condition humaine* kann man selbstverständlich auch nicht mit „postmodernem“ Antirationalismus begegnen. Dessen Einheitsparolen sind nicht weniger dualistisch und freiheitszerstörend. – Sp. schließt seine Ausführungen: „Für Unterscheidung wird hier eingesetzt, nicht aus Abgrenzungsbedürfnis oder weil es darum ginge, ‚Differenzen‘ als solche, ihrer selbst wegen, zu behaupten. Weshalb auch sollte Vielheit an sich höher stehen als Einheit? Das *eine Notwendige* ist tatsächlich ein Eins-sein; doch das Eins-sein Unterschiedener: während Vernunft dialektisch Widersprüche zur Identität führt und das Leben Gegensätze durch Verschmelzung fruchtbar macht, waltet im Raum von Freiheit und Person *Gemeinsamkeit* – damit, was bleibt (1 Kor 13, 13), trauende Liebe sei.“

N. STROESCU

GESCHLECHTSREIFE UND LEGITIMATION ZUR ZEUGUNG. Hrsg. von Ernst Wilhelm Müller. Freiburg/München: Karl Alber 1985. 791 S.

ZUR SOZIALGESCHICHTE DER KINDHEIT: Hrsg. von Jochen Martin und August Nitschke. Freiburg/München: Karl Alber 1986. 726 S.

Veröffentlichungen des Instituts für historische Anthropologie, Bde. 3 und 4: Kindheit Jugend Familie I und II.

Aus dem Alber-Verlag ist die Reihe Orbis Academicus zu einem Begriff geworden. Während dort ein Autor eine Disziplin oder ein Sachproblem durch die Denkgeschichte verfolgt und die Lösungsvorschläge mit ausführlichen Zitaten vorstellt, werden in den Veröffentlichungen zur historischen Anthropologie Beiträge verschiedener Wissenschaftler zu einem Spektrum von Längsschnitten zusammengestellt. Nach zwei Bänden zur Medizin und Rechtstradition hat sich das Institut einem umfassenden Projekt „Kindheit Jugend Familie“ zugewandt. Gewicht und Dringlichkeit der Fragestellung bedürfen keiner Begründung, ebensowenig die Notwendigkeit breiter und zuverlässiger Information angesichts der Wirksamkeit einseitiger und tendenzieller Darstellungen auf allen Stufen der „vulgarisation“.

Um ein besonderes Spannungsbereich zwischen biotischer Vorgegebenheit und kultureller Gestaltung geht es in Bd. I, wobei näherhin nicht bloß wie im Titel zwei, sondern drei Größen vermittelt werden: Reife, Legitimation zum Geschlechtsverkehr und Legitimation zur Zeugung. Hier ist „die Zahl der Gestaltungsmöglichkeiten, die in der Geschichte der Menschheit bis heute realisiert wurden, ... unendlich. Es konnte nur ein Bruchteil der Realisationen, die uns bekannt sind, dargestellt werden“ (12), und auch dies nicht ganz nach einem Exemplar-Entwurf; z. T. war die Suche nach einem geeigneten Referenten erfolglos, so daß „manches wichtige Paradigma fehlt“. (Erst recht fragmentarisch fällt selbstredend die jetzige Anzeige dieses Materialangebots aus.) Daß aber „dennoch ... ein zureichender Teil der Variationsbreite deutlich“ werde, sei gleich mit dankbarer Zustimmung unterstrichen. – Nach einer biologischen Grundinformation zur sexuellen Reife und ihren Populationsverschiedenheiten aufgrund endogener wie exogener Faktoren (*A. Schumacher*) wird der Leser über Gattenwahl, Ehe und Nachkommenschaft im Alten Ägypten (*E. Feucht*), in China (*G. Linck-Kesting*), im Universum des vedischen Kultes (*D. Rosenast*) und im alten Babylon (*V. Wilcke*) unterrichtet. Biologische wie religiöse Vorstellungen, gesellschaftli-