

vielmehr zeige gerade „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, „wie eng bei ihm der Zusammenhang zwischen Theologiekritik und Philosophie war“ (VIII, 580), so wird man die offenbar eher heuristisch gemeinte Aufteilung bereitwilliger akzeptieren.

Verdient demnach bereits die Anordnung von Lessings veröffentlichten und dem Nachlaß entnommenen Schriften in diesen beiden Bänden (von den wenigen kritischen Bemerkungen einmal abgesehen) Zustimmung und Anerkennung, so gilt dies noch mehr für die kenntnisreiche und geschickte Kommentierung von *Helmut Göbel*. Ihm ist es gelungen, eine ausgewogene Mitte zwischen vereinnahmender Interpretation und standpunktloser, rein positivistischer Information zu wahren; gerade damit aber wird der (auch weniger kundige) Leser instandgesetzt, die dargebotenen Texte eigenständig in der verhalten angedeuteten Richtung weiter zu erforschen und zu interpretieren. Nach einigen Hinweisen zum „Text“ selbst, also zu dessen Druckgeschichte und der zugrunde gelegten Quelle, folgen äußerst instruktive Angaben zur „Entstehung“ der jeweiligen Schrift, die vor allem den konkreteren Anlaß bzw. die entsprechenden Zeitumstände angeben. Besonders hilfreich erscheinen die „Vorbemerkungen“; darin werden Thema und Problematik des Textes knapp umrissen und zugleich erste Hinweise zu einer möglichen Würdigung bzw. Interpretation gegeben. Gezielte und zugleich sparsame Hinweise auf entspr. Forschungsliteratur (diese findet sich in ausführlicheren Literaturhinweisen (VII, 978–982; VIII, 753–755) bis zum Jahre 1977 sehr übersichtlich und in kompetenter Auswahl verzeichnet) zeigen immer wieder, daß Göbel nicht nur auf der Höhe der Forschung sich bewegt, sondern auch ein ausgezeichnetes Urteilsvermögen besitzt, das ihn vor jeder Extremposition bewahrt und seinem Kommentar eine wohlthuende Nüchternheit und Abgeklärtheit verleiht. Wie intensiv er sich für seine (angesichts der Breite von Lessings theologiekritischem Engagement ungeheuer schwierige) Aufgabe gerüstet hat, zeigen u. a. seine von großer Sachkenntnis zeugenden und dementsprechend hilfreichen Hinweise zu den spezifisch theologischen Fragen. Weitere Verstehenshilfe geben wichtige „Zeugnisse“ zur Entstehungsgeschichte, wobei vor allem Lessings Briefe, aber auch andere Korrespondenz in breitem Maß herangezogen werden. Die auf einzelne Textstellen bzw. -partien bezogenen „Anmerkungen“ schließlich ermöglichen eine flüssige Lektüre, zumal auch lateinische Textpassagen ausnahmslos in deutscher Übersetzung geboten werden. Der Vollständigkeit halber ist das dem VIII. Band angefügte „Register zur gesamten Ausgabe“ (757–969) zu erwähnen, das *H. Häntzschel* erstellt hat. Es umfaßt Namen, Sachen und Begriffe sowie ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis.

Das eingangs vorausgeschickte Urteil hat sich somit in der Sichtung von Textdarbietung und Kommentar voll und ganz bestätigt: Dem Herausgeber wie dem Bearbeiter gebühren Dank und Anerkennung für eine vorzügliche geleistete Arbeit, die durch die geringfügigen kritischen Ausstellungen kaum geschmälert wird. Für den theologisch wie philosophisch interessierten Leser haben sie eine Ausgabe von Lessings einschlägigen Schriften vorgelegt, die den Zugang rasch und problemlos erschließt und dabei umsichtig auf Tiefen wie Untiefen der entspr. Werke aufmerksam macht. Die theologische Lessingforschung wird durch diese beiden Bände eine nachhaltige Förderung erfahren – das Material für eine Fülle verschiedenster Arbeiten liegt hier bereit.

A. Schilson

Splett, Jörg, *Der Mensch ist Person*. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. 8^o (219 S.) Frankfurt 1978, Knecht.

Der Verfasser führt die in seinen vorangegangenen Büchern, „Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen“ (Frankfurt 1974) und „Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Perspektiven“ (Frankfurt 1976) vorgelegten Untersuchungen zu den Begriffen „Menschsein“ und „Mit-Menschlichkeit“ nun auf ihre Letzt-Begründung hin fort, die er im Rückbezug der menschlichen Person auf einen persönlichen Schöpfergott erblickt.

Die Begründung dieser These wird im 1. Kapitel, „Mit-Menschlichkeit aus dem Glauben“, in drei Schritten unternommen: 1. Die Rechtfertigung unbedingter Würde der vielfach bedingten Person ist ohne den Rückgriff auf den Gott der Liebe unmöglich. „Das Ja zu einem Menschen ist als unbedingtes ein Mitsprechen von

Gottes Ja zu ihm“ (30). 2. Der der Unmenschlichkeit schuldig Gewordene kann menschliches Leben nur aus göttlicher Rechtfertigung erhoffen, denn „Vergebung im Vollsinn bedeutet Neuschöpfung“ (34). 3. Den Aufbruch aus der Rechtsordnung zum u. U. tödlichen Wagnis der Brüderlichkeit kann man, wenn der sich Opfernende nicht zum bloßen Mittel herabgesetzt werden soll, zuletzt nur aus dem Glauben an den lebenden Jesus Christus rechtfertigen. „Von dort her ist das Gesetz der Gerechtigkeit dasjenige des Überflusses geworden“ (40).

Ausgangspunkt des 2. Kapitels, „Gewissen – Ernst der Menschlichkeit“, ist jene Erfahrung, die als Selbstkonfrontation aufzutauchen pflegt und zunächst genauer als „Anruf zu personaler Selbständigkeit“ zu beschreiben wäre. Damit meldet sich zugleich ein „Selbst-Überstieg“. Die Erfahrung „des persönlichen Gemeintseins“ in der Konfrontation mit dem Sollensanspruch läßt sich nicht restlos soziologisch reduzieren, sondern weist auf „eine absolute Personal- und Freiheitswirklichkeit hin“ (49). Hier zeichnet sich die Möglichkeit eines deontologischen „Gottesbeweises“ ab, wobei freilich die hier verlangte analoge Redeweise auch in bezug auf den Begriff „Beweis“ zu respektieren ist.

Der konkrete Gewissensvollzug ist untrennbar mit Idee und Erfahrung des Guten verbunden. Eine kurze, tiefgreifende denkgeschichtliche Analyse erhellt die Notwendigkeit einer besseren Vermittlung zwischen ontischer und ethischer Seite dieser Grunderfahrung und damit auch der Anerkennung ihrer dialogischen Dimension. „Das Gute ist eben Forderungs-Wirklichkeit, Soll-Sein und Sein-Sollen zugleich. Und es ist ebenso zugleich objektiv-unbedingt und doch nicht einfachhin ‚theoretisch‘ anschau-/oder erfühlbar; sondern es wird nur in einer grundwillentlichen Eröffnung der Person erfahren, die man weniger als Streben denn als Gehorsam und Hingabe sehen muß“ (55).

Den Übergang von der Grundthese zu ihrer Konkretisierung bildet (Kap. 3) das Thema „Akademischer Dienst an der Wahrheit“. „Unter den verschiedenen Berufen, die dem Menschen dienen, dient der Akademiker ihm in der Weise, daß er der Wahrheit dient“ (66). Dazu muß er mehr sein als Wissenschaftler (im modernen Sinn); denn Wissenschaft als solche kann mögliche Gefährdung des Menschlichen durch sie selbst nicht aus sich korrigieren. Das Verhältnis zur Wahrheit ist so zu gestalten, daß es sich nicht in der Sphäre von „Richtigkeiten“ erschöpft, sondern die „doxische Dimension“ (Lauth) einschließt, die durch Anspruch und Verantwortung charakterisiert wird. Damit fallen die Schranken jedes Sozial-Utilitarismus, „... der sich statt als sekundäre Handlungsregel, als prinzipielle Begründung anbieten möchte“ (68), und das Verhältnis zur Wahrheit zeigt sich als Freiheitsverhältnis. Die „Gewilltheit zur Freiheit“ findet den Zugang zu Wahrheitsdimensionen polyphoner Natur und dadurch auch Möglichkeiten differenzierter Auseinandersetzung mit dem Vorwurf der Zersetzung an die Adresse des Intellektuellen. – Der Wahrheitsdienst des Akademikers geschieht „auf der Grenze“ (P. Tillich), wo er gewissenhaft sowohl kritische Reflexion auf die Gefahren geschichtlicher Trägheit als auch Kritik der Kritik zu leisten hat. Das kann jedoch seine letzte Rechtfertigung und Erfüllung nicht als Dienst um des Menschen willen finden; vielmehr leistet, wer der Wahrheit dient, „eben darin dem Menschen den entscheidenden Dienst, daß er ihm *den* Dienst zeigt und vorlebt, *zu* welchem und *in* den wir gerufen sind“ (87).

Der zweite Teil des Buches behandelt verschiedene „Felder“, also Dimensionen fundamentaler Gestaltung menschenwürdigen Lebens. Die Fragestellung des 4. Kapitels „Religion und Pseudoreligion“ ist mehrdimensional. Verschiedene Definitionsversuche bezüglich des Wesens von Religion werden erörtert von denen, die im Horizont des Phänomens ein „Verstehen als Selbstverstehen und Einverständnis“ erreichen wollen, über jene, die den religiösen Kern aus vorreligiösen Elementen „genetisch“ oder in „übergreifender Interpretation“ gnostisch, wenn nicht ausschließlich soziologisch-funktionell bestimmen möchten, bis zum Beitrag Hermann Schröders (Religion als Überwindung der Endlichkeit); verständlich von daher der radikale Lösungsvorschlag der dialektischen Theologie, aber er verstößt erst recht gegen das Gebot der Humanität. Demgegenüber habe im „Konflikt der Interpretationen“ (P. Ricoeur) der Christ die Gottesbeziehung als erfahrene Begegnung zu bezeugen, die den Menschen miteinschließt. Das bedingt ihre dia(tria)logische

Gestalt, ihre konkrethistorische Christozentrik und die Spannung von Idee und konkreter Realisierung. – Von diesem Hintergrund läßt sich nun die Frage der Pseudoreligion behandeln. Die Allgegenwart der göttlichen Wirklichkeit spiegelt sich auch in solcher Absolutsetzung eines Bedingten wider; aber ihre Verfälschung versklavt den Menschen, statt ihn zu befreien. Wo aber „wahre Religion gelebt wird, erfahren die Menschen zugleich, was Religion überhaupt ist und was wahre Religion ist, was Menschlichkeit in ihrer Wahrheit ist und was, nein, wer die Wahrheit ist, aus deren Kraft Menschen menschlich sein können“ (109).

„Menschliche Geschlechtlichkeit“ ist das zweite behandelte Feld, wobei Geschlechtlichkeit nicht erst als selbständiger Natur-Sachverhalt, sondern sogleich „als eine Daseins-Weise von Person und Freiheit, . . . als unableitbare Gestalt des Da- und Miteinanderseins der Menschen“ (112) aufgefaßt wird. Leib ist „Da-sein für andere“ und der Horizont menschlicher Sexualität die Inter-subjektivität. Deshalb läßt sich die Relation Freiheit-Liebe nicht entsprechend interpretieren, wenn man die Untrennbarkeit der Bezüge auf *das* andere wie auf *den* anderen übersieht. Andererseits kann diese unaufhebbare Verwiesenheit auf das Anderssein, das in der menschlichen Geschlechtlichkeit erfahren wird, die „Achtsamkeit auf den ‚Ganz-Anderen‘“ in besonderer Weise aktualisieren. Fehlhaltungen und Versäumnisse bezüglich einer Kultur der Sexualität, die die christliche Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte kennzeichnen, sind nicht zu verharmlosen, aber zugleich auch in Verbindung mit dem Prinzip ihrer Korrektur zu denken: Völlige „Unbefangenheit“ gegenüber Eros und Sexus (im Grunde illusorisch) würde eine neue Form der Vergessenheit der biblisch-christlich erschlossenen Würde der menschlichen Person bedeuten. Diese Tradition begründet im katholischen Verständnis die Sakramentalität der Ehe.

So beginnt Kap. 6, „Lebensform Ehe“, mit der Überlegung, ob, wenn die biblische Tradition mit ihrer personhaften Gottes- und Menschauffassung aufhören sollte, eine inspirierende Kraft unseres Kulturraumes zu sein, nicht auch ein Verschwinden der abendländischen Monogamie zu erwarten stehe. Polygamie jedoch verletzt das zentrale Prinzip, nach dem Person als Zweck („und das heißt: als ‚Endzweck‘“) zu betrachten und zu behandeln ist. Die „offene Ehe“ aber, die es wahren will, kann es nur um den Preis, den Ernst des Leibes und seiner Vollzüge (wider Willen „platonisch“) zu bestreiten. Die im Namen eines unrealisierbaren Ideals „natürlicher Humanität“ propagierte Forderung nach Maximierung von erotisch-sexuellen Kontakten durch freiere und „natürliche“ Verhältnisse zwischen Mann und Frau übersieht nicht nur die darin enthaltene Härte, sondern auch das Wesen der menschlichen Liebe als Begehren, das nicht bloß den anderen und sein Begehren als gut, sondern zuletzt das Gute *für* ihn verlangt und so in der mehrsinnigen Formel „Es ist gut, daß es dich gibt“ den vielleicht besten Ausdruck findet. Solcher Ich-Du-Beziehung gibt die christliche Ehe ihre wahre Tiefe, indem sie sie auf Gott hin öffnet. (Vgl. dazu auch den Beitrag des Verf. über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe in Rahner-Festschrift, *Wagnis der Theologie*, 1978.)

Das 7. Kap. „Gehorchen ist menschlich“, skizziert zunächst Problematik und Hauptmomente des geschichtlichen Ganges des Gehorsamsbegriffes von Platon und Aristoteles bis zum deutschen Idealismus und Max Scheler. Im Gehorsam verwirklicht sich der freie Wille einer Person und deshalb würde hier eine bloß funktionelle Interpretation Wesen und Tiefe seiner verfehlen. Das gilt zwischenmenschlich wie im Gottesverhältnis. Einerseits instrumentalisiert der blinde Gehorsam beide Seiten der Beziehung, andererseits würde das Selbstinteresse des Menschen als bestimmendes Prinzip den Gottesgehorsam seiner eigentlichen Rechtfertigung berauben. „Denn der Mensch ist jenes eigentümliche Wesen, dem das Leben nichts mehr wert ist, wenn ihm nicht irgendetwas oder – jemand mehr wert ist als sein Leben . . .“ (168). Von dort her wird kritisiert, wie Ricoeur „die Theismus-Kritik Friedrich Nietzsches und Sigmund Freuds ohne Widerspruch akzeptiert“. Der Gottesgehorsam als „hörende Liebe“ läßt sich nicht einfach aus dem eigenen Wunsch nach Unsterblichkeit erklären. Was den Gehorsam Menschen gegenüber angeht, verweist der Verf. im pädagogischen Bereich auf ein Drittes zu Dressur und rationaler Handlungsbegründung, nämlich auf das „Lernziel Vertrauen“. Kindes-Gehorsam wird „fundamental als Antwort vertrauender Liebe auf an-

vertrauende Liebe verstanden“ (176). Und auch die Anerkennung staatlicher Autoritäten ist in einer demokratischen Ordnung nicht dadurch zu „humanisieren“, daß an die Stelle quasi kindlicher Ergebenheit dem „Landesvater“ gegenüber nun eine totale „Sozial-Technologie“ oder das rein funktionelle Spiel der Individual- und Gruppeninteressen träte. Zum Verständnis kirchlichen Gehorsams schließlich muß man erst die unaufhebbare „Vermittlungs-Struktur der Gottesbeziehung“ erkannt haben. Gott ist für den Menschen kein Objekt einsamer Schau, sondern begegnet uns auf dem Hintergrund von geschichtlicher Interkommunikation und Vermittlung. Die Mißbrauchgefahr seitens der Diener dieser höchsten Vermittlung war immer groß, aber „die gebotene Kritik an der „Amtskirche“, sollte „niemals vergessen lassen, daß nur dank der amtlichen Tradition Jesus Christus bis heute in Wort und Sakrament den Menschen gegenwärtig ist“ (182), auch und gerade als Maßstab solcher Kritik. In der „triadischen Einheit“ von Gottes- und Nächstenliebe ist keiner Mittel, sondern „jeder Mittler und Zweck“.

Als letztes „Feld des Menschlichen“ hat Sp. den „Anblick des Schönen“ gewählt, bewußt im Zeichen von Reizwörtern wie „Dienst der Kunst“ oder Kunst als Ausdruck von „erfahrener Gnade“. Norm bleibt jedoch auch hier das konstitutive Freiheitsverhältnis, das sowohl in der Verzweckung der Kunst mit Kitsch-Effekt als auch in ihrer völligen „Freistellung“, die in der zynischen „Herrschaft des Scheins“ gipfelt, zerstört wird. Sp. unterstreicht die Absage an die Verzweckung der Kunst bei Hegel, moniert jedoch auch den fundamentalen Mangel, daß Hegel die Kunst zwar als Selbstdarstellung der Wahrheit bestimmt, ihre Wahrheit jedoch nur als vorläufig in bezug auf deren endgültigen Ausdruck im Begriff betrachtet. Er sieht mit Heidegger Kunst als Geschehen der Wahrheit. Das „Erscheinen als solches“, das hier „im Werk gesetzt wird“, verwandelt den Menschen und seine Welt. „Ort der Kunst ist das Fest und Dienst des Schönen dessen Feier. Gefeierte wird aber das Ja und Amen zum Ganzen“ (196). Es handelt sich nicht um Ahnungslosigkeit oder Verdrängung des menschlichen Schmerzes, sondern „jedes Werk ist ein Sieg... in der Freude des Festes feiert der Mensch sein Ja zum Ganzen. Er leugnet das Leid nicht, aber er tröstet sich seiner. Und er feiert den Trost. Trost aber gibt es nur aus einem wie immer verborgenen Glauben an die Sinnhaftigkeit des Geschehens“ (196-197). Damit ist die Endlichkeit kein Einwand mehr gegen geglückte Vollendung als Frucht der „schauenden Liebe“.

Im abschließenden „Ausblick: Zur Freude befreit“, werden Grunderfahrungen von Freude aus Glauben bedacht, wobei Glaube, philosophisch, als Gesamt-Interpretation von gegebenen Fakten verstanden wird. Im „Bewußtsein eines Fehlens“, der „Anwesenheit einer Abwesenheit“ wird er zum Zeugnis eines unsichtbaren und ungreiflichen, doch geschenkt erfahrenen Sinnes. „Gegenwart in Unnahbarkeit“ bedeutet im Horizont des christlichen Glaubens Nähe zum verheißenden Ursprung. Und „Nähe zum Ursprung heißt Nähe zur Liebe“ (217).

Dem Verfasser ist es bei der Behandlung verschiedener „Felder“ des Menschlichen selbstverständlich um eine selektive und prospektive (nicht irgendwie erschöpfende) Konkretisierung der Grundthese gegangen. Weitere Themen wie Krankheit und Alter wären denkbar, immerhin wird dem Leser der Aspekt des Negativen nicht erspart. Als umfassender Beitrag zu einer immer unausweichlicheren Grundsatzdiskussion ist dieses Buch von Splett zugleich ein neuer wichtiger Schritt zu einer vertieften Kommunikation zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Dabei konzentriert der Verf. die philosophische (anthropo-theologische) Reflexion auf ein Thema, das von entscheidender Bedeutung für die geistesgeschichtliche, sozial-politische und religiöse Zukunft unserer Welt sein wird. Die Philosophie vergißt zu oft die unaufhebbare Eigenwirklichkeit und die unersetzbare Rolle des Personhaften in allen Bereichen des Geistes und des menschlichen Lebens. In Hinblick auf die Gefährdung der Person, sei es „aus der Faszination eines personauflösenden östlichen Denkens“, sei es aus der Illusion eines totalen Wissens, können wir Sp. für seinen Dienst an einer freiheitsstiftenden Wahrheit dankbar sein. Auf Einzelheiten kann der Rez. leider nicht eingehen (zwei sinnstörende Druckfehler seien notiert: S. 130, Z. 15: Kulturen = Kulten; S. 100, Z. 19: Wiesen = „der Wesen“, neben ein paar anderen, die sich von selbst verstehen); erwähnt sei auch das sehr dienliche Namen- und Sachregister. N. S t r o e s c u