

ren. Zur unterschiedlichen Sprachebene dessen, der innere Erlebnisse und geistige Erfahrungen artikulieren will, gesellte sich das Problem eines absolut neuen sprachlichen Mediums der Theologie. Meister Eckhart hätte ein Dichter sein müssen. Man darf die Äußerungen eines Verliebten („*emphatica locutio*“ 258) nicht auf der Ebene der Sprachprosa messen. Dichter, Verliebte und Mystiker müssen daher gleichermaßen damit rechnen, daß sie mißverstanden werden, wenn man sie nicht gar für verrückt hält.

Regensburg

Gerhard B. Winkler

BROST EBERHARD (Hg.), *Abaelard*. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa. (511.) Schneider, Heidelberg. 4., verb. Aufl. 1979. Ln. DM 34.-.

Zum 900. Geburtstag Abaelards wird die bekannte Übersetzung der *Historia calamitatum* und des Briefwechsels in einer ansprechenden Neuauflage vorgestellt. An der Übersetzung ändert B. nichts, was der Sprachgestalt durchaus zugute kommt, nicht selten jedoch den Eindruck des Antiquierten erwecken kann, besonders bei den Schriftziten („Weib“ – „Frau“ etc.). Neuere Forschungen zum kritischen Text werden von Berschin in Anmerkungen berücksichtigt (z. B. zum 6. Brief S. 176 f.).

Die *Historia calamitatum* wird entsprechend der älteren Tradition als Brief Nr. 1 geführt. Der reichhaltige Anhang ergänzender Texte gibt ein Bild der weiteren Entwicklung Abaelards bis zu seinem Tod. Aus den früheren Aufl. übernommen ist gleichfalls der Beitrag von B. „Abaelard und Heloisa. Ihre zeitliche und überzeitliche Bedeutung“ sowie die Ergänzungen im Nachwort der 2. Aufl., die Zeittafeln, das umfangreiche Namens- und Sachverzeichnis und das (leider nicht ergänzte) Literaturverzeichnis. Den Stand der heutigen Diskussion um die Textgestalt und Authentizität des Briefwechsels bietet das Nachwort von Berschin, wo auch ein detaillierter Nachweis der „Ergänzenden Texte“ geführt wird, bereichert durch die (angebliche) Totenklage Heloisas und ihrer Nonnen am Grab Abaelards.

Trotz der immer noch umstrittenen Authentizität des Briefwechsels mit Heloisa vermittelt die Neuauflage nicht nur dem Fachwissenschaftler einen einmaligen Einblick in das theol. und gesellschaftliche Leben des frühen 12. Jh., besonders hinsichtlich der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft. Eine Klärung der Verfälschung der Briefe Heloisas wird jedoch nur von literarischen Untersuchungen erwartet werden können, deren Fehlen gerade bei der Lektüre dieses einmaligen Dokumentes zweier Liebender mit Bedauern festgestellt werden muß.

LinZ

Ulrich G. Leinsle

MÖLLER JOSEPH, *Menschsein: ein Prozeß*. Entwurf einer Anthropologie. (361.) Patmos, Düsseldorf 1979. Ppb. DM 38.80.

Dieser „Entwurf“ des Augsburger Philosophen ist breit angelegt und reißt eine Fülle von Per-

spektiven auf. Ungewöhnlich, aber sehr fruchtbar ist die Einbeziehung von bildender Kunst und Literatur in den 1. Teil (historische Retrospektive). Die Geschichte des europäischen Humanismus führt in die Aporien von heute, da nicht nur Entfremdung registriert, sondern auch Antihumanismus geradezu zum Programm erhoben wird (Althusser, Foucault). Dennoch gibt es auch in der Negation positive Durchbrüche des Mystischen (Wittgenstein), der Transzendenz (Horkheimer), des Ästhetischen (Adorno) und des Ethischen (Habermas). Doch wo Vermittlung negiert wird, erscheint Freiheit bedroht: es kommt zur Flucht in Systeme oder Strukturen.

Wer im systematischen 2. Teil der Untersuchung Antworten erwartet, die in Formeln geronnen sind, wird enttäuscht. M. ist überzeugt, daß keine Anthropologie den Menschen auf eine Formel bringen kann. Als Grundproblem aller Anthropologie betrachtet er die Frage nach Identität und Differenz. Sie kann nicht statisch beantwortet werden, weil Menschsein ein Prozeß ist. Der Mensch lebt aus einer Grundidentität, sucht sich aber durch alle Differenzen hindurch selbst zu verwirklichen und damit zu einer neuen Identität mit sich zu gelangen. Das geschieht auf dem Weg einer Identifizierung mit dem anderen, der Gesellschaft, der Natur und dem Göttlichen. Allerdings: wo die Differenzen geleugnet werden, geht der Mensch im System unter; wo die Identität negiert wird, verliert der Mensch sich selbst.

M. hält den kartesischen Dualismus von Geistseele und Leib für verhängnisvoll. Er legt daher einen neuen Grundansatz vor und versteht den Menschen als „transzendierende Sinnlichkeit“. Dieser Ansatz wird phänomenologisch entfaltet: „Als transzendierende Sinnlichkeit überbietet sich Sinnlichkeit zur Sensibilität, zur rezipierenden Kreativität, zum Schauen, zum Sich-Freuen, zum Betrübwerden, zum Lachen und Weinen. Eine Totalität des Menschseins tut sich kund, geprägt durch Rezeptivität und Spontaneität.“ Transzendenz als Geist formt auch den menschlichen Leib. Der sinnlich-transzendierende Mensch ist ein praktisches Wesen. Im Handeln realisiert er zugleich sich selbst, verwirklicht sich, indem er sich übersteigt.

Grundkraft menschlicher Dynamik ist der Eros. Dieser ist „Ausdruck gesamt-menschlichen Strebens, das ins Göttliche hineinreicht, alles begehrt, über sich hinausdrängt, vom Höchsten fasziniert ist und dennoch leibbezogen bleibt“. Transzendierend durchbricht der Mensch die Natur, das System, selbst die Faktizität; doch der Chance des Gelingens entspricht die Gefahr des Scheiterns. Die Frage erhebt sich, ob das Sein zum Tode zugleich ein Sein über den Tod hinaus ist. An dieser Schwelle stehend, geht Platon vom Logos zum Mythos über. M. spricht von der Möglichkeit des Glaubens, die er darin begründet sieht, daß der Mensch differenzierte Identität ist.

Aus dem Charakter des Werkes, das „Entwurf“

sein will, ergibt sich, daß manches nur angedeutet wird. Man vermißt vor allem eine explizite, tiefer entfaltete Deutung des Personseins des Menschen. Der Grundansatz, den Menschen als „transzendierende Sinnlichkeit“ zu verstehen, ist höchst bemerkenswert; er sollte weiter durchdacht und intensiver diskutiert werden. Wäre es nicht besser, den Menschen umfassender und weniger mißverständlich als „transzendierendes Sinnenwesen“ zu bezeichnen? Dann wären die Berührungspunkte dieser Konzeption mit Aristoteles und Kant deutlich.

Linz

Günter Rombold

LOTZ JOHANNES B., *Person und Freiheit*. Eine phil. Untersuchung mit theol. Ausblicken. (Quaest. disp. 83) (191.) Herder, Freiburg 1979. Kart. lam. DM 28.50.

Das Werk kreist um die beiden im Titel genannten Begriffe.

Im 1. Teil geht L. von der Definition der Person nach Boethius aus. Die Person wird somit von der Substanz und der Geistnatur her gedeutet. Sogleich erhebt sich die Aporie, daß Leiblichkeit als das „Vor-personale“ erscheint; diese Aporie wird fraglos hingenommen. Die ontische Sicht der Person wird durch die existenziale Sicht ergänzt; der Mensch erlangt seine „Vollkonstitution“ erst im personalen Vollzug. In der folgenden transzendentalen Untersuchung wird die Offenbarkeit des Seins als die Wurzel des Selbstbewußtseins und der Selbstverfügung herausgearbeitet. Im Gegensatz zu Heidegger wird behauptet, die ganz als solche vollendete Substanz sei Ek-sistenz. In die bisher entwickelte Wesensbestimmung der Person wird sodann das „Zwischen“ eingerückt, „das M. Buber als Kennzeichen der Person herausgearbeitet hat“, mithin die Kommunikation. Indem Lotz sagt, die grundlegende Weise der Kommunikation sei diejenige mit dem Sein, wird allerdings der Gedankengang von Buber unter der Hand in sein Gegenteil verkehrt. Nach einem kurzen Seitenblick auf die Würde und Kostbarkeit der Person, die Zweck an sich selbst ist, und der sich daraus ergebenden ethisch-rechtlichen Sicht, geht L. ein auf den Dialog der menschlichen Person mit dem subsistierenden Sein, das ohne weitere Begründung als absolute Person eingeführt wird. Die Betrachtung wendet sich dann theol. Themen zu: der Dreieinigkeit und der Menschwerdung.

Im 2. Teil behandelt L. das Problem der Freiheit. Dabei geht er nicht von einer Definition aus, sondern von der Problematik, die durch die Auffassung Sartres von Freiheit als Bestimmungslosigkeit und durch die verschiedenen Formen des Determinismus aufgeworfen wird. In der transzendentalen Besinnung, durch die Freiheit aufgewiesen werden soll, folgt L. zunächst Kant: die Bedingung der Möglichkeit des Menschlichen ist das Sittliche, dessen ermöglichende Bedingung wiederum die Freiheit. Kants Grenzziehung für das Wissen bestehe allerdings nicht zu Recht und werde vom Vollzug des Wissens selbst immer schon überschritten, weil es zuinnerst stets von der Offenbarkeit des Seins bewegt werde. L. un-

terscheidet die Freiheit der Wahl und die Freiheit der Entscheidung. Erstere wählt zwischen mehreren Seienden; letztere wendet sich dem Seinselbst und damit zugleich dem Ich zu; die Grundentscheidung verlangt, daß der einzelne sich als der annimmt, der er ist. Wo absolute Selbstverfügung vorliegt, also bei Gott, fallen Freiheit und Notwendigkeit zusammen (eine Aussage, die ganz anders zu verstehen ist als bei Hegel und Marx). Von hier aus eröffnet sich ein theol. Ausblick auf Dreieinigkeit als Freiheitsgeschehen. Eine Zuwendung zur Heilsgeschichte erweist Christus als Befreier von innerweltlichen Mächten. In der Folge wird die Kirche in unverkürzter Nachfolge, ja Identität mit Christus verstanden, nicht als innerweltliche Macht. Daher erklären sich die triumphalistischen Aussagen des Vf., die Kirche erhebe sich zu einem „Reich der Freiheit ohnegleichen“, ihr stehe nicht nur die Freiheit vom Staat zu, sie helfe auch dem Staat, er selbst zu sein. Man erinnert sich an Bonifaz VIII. Anscheinend wird vergessen, daß diese Konzeption geschichtlich gescheitert ist. Das Werk wirft eine Menge von Problemen auf, von denen hier nur 2 genannt seien. Das erste betrifft die Methodik. Entgegen dem Untertitel scheint die ganze Untersuchung von theol. Interessen her bestimmt. Das zeigt sich methodisch schon im Ausgang von einer Definition, was in der Theologie vielleicht zulässig sein mag, in der Philosophie jedoch problematisch ist. Ein zweites: K. Rahner hat einmal darauf hingewiesen, wie wichtig das Vermeiden tri-theistischer Mißverständnisse sei, da die Philosophie heute die Person als Aktzentrum begreife. L. versucht den modernen Personbegriff mit dem klassischen zu harmonisieren, wobei letzterer eindeutig beherrschend bleibt. Das führt zu einer Verwischung der Unterschiede zwischen dem Begriff der Person in der Anthropologie und Theologie. Von diesem Ansatz her ist dem wichtigen Anliegen Rahners kaum Rechnung zu tragen.

Linz

Günter Rombold

JAMES WILLIAM, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*. Eine Studie über die menschliche Natur. (597.) Walter, Olten 1979. Ln. DM 63.—, sfr 58.—.

W. James gilt als Begründer der neueren Religionspsychologie; er versuchte, religiöse Erlebnisse zu beschreiben, ohne sie zu bewerten oder die Religion zu verteidigen, wohl aber sieht er den Glauben in seiner Funktion für das gesamte Leben des Menschen. Das Buch bringt die Texte der Gifford Lectures über natürliche Religion, die J. in Edinburgh 1901/1902 gehalten hat.

In der 1. Vorlesung „Religion und Neurologie“ polemisiert er gegen den medizinischen Materialismus, der Religion aus abnormen Zuständen erklären und als solche negieren will. Er definiert (2. Kap.) Religion als „die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Einsamkeit, sofern diese sich selber als Personen wahrnehmen, die in Beziehung zu etwas stehen, das sie in irgendeinem Sinne als das Göttliche betrachten“ (41) und vergleicht die