

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

großen christlichen Konfessionen miteinander. Das Temperament der robusten Geistesart führt zum Religionstyp der zu erstrebenden Glückseligkeit. Melancholische Verfaßtheit ist Basis für die Erlösungsreligion. Bekehrung geschieht, wenn ein „unglückliches Selbst seine Einheit erlangt und bewußtmaßen rechtschaffen, überlegen und glücklich wird infolge seines stärkeren Haltes an religiösen Realitäten“ (185). Es folgen 3 Kap. über die Heiligkeit, die religiöser Reife entspricht (258). „Die großen Heiligen sind Erfolge in sich selbst; die kleineren sind wenigstens Herolde und Vorboten, und sie können auch Fermente einer besseren Weltordnung sein . . . , jeder von uns muß für sich selbst die Art der Religion und den Grad der Heiligkeit entdecken, der am besten zu dem paßt, was er für seine Stärken hält und als seine wahre Mission und Berufung fühlt“ (356 f.). Religiöse Menschen würden in der Weise der Mystik die Wahrheit der Theologie sehen. J. fragt auch nach dem Nutzen der Religion. Gebet gehört zum Wesen der Religion, weil es Kontakt ist mit der geheimnisvollen Macht, deren Gegenwart die menschliche Seele fühlt (430). J. faßt zusammen: „1) daß die sichtbare Welt Teil eines mehr geistlichen Universums ist, aus dem sie ihre wesentliche Bedeutung bezieht; 2) daß Vereinigung mit oder harmonische Beziehung zu diesem höheren Universum unsere wahre Bestimmung ist; 3) daß Gebet oder innere Gemeinschaft mit dem Geist dieses Universums – mag dieser Geist ‚Gott‘ oder ‚Gesetz‘ sein – ein Prozeß ist, in dem wirklich etwas geschieht, geistliche Energie einfließt und in der phänomenalen Welt Wirkungen, psychologische oder materielle, hervorgebracht werden. Ferner schließt Religion folgende psychologische Charakteristika ein: 4) eine neue Würze, die wie eine Gabe zum Leben hinzugetan wird und entweder die Gestalt lyrischer Begeisterung oder eines Aufrufs zum Ernst und Heroismus annimmt; 5) eine Gewißheit von Geborgenheit und eine Stimmung des Friedens sowie, im Verhältnis zu den Mitmenschen, ein Vorwiegen liebevoller Affekte“ (448 f.). Die Religion müsse, „weil sie sich mit persönlichen Schicksalen beschäftigt und uns somit in Kontakt mit den einzigen absoluten Realitäten, die wir kennen, hält, notwendig eine ewige Rolle in der menschlichen Geschichte spielen“ (459). Im Nachwort befaßt sich der Übersetzer (Eilert Herms, München) mit W. James Person und Lebenswerk, das er auf die Weltanschauung des Puritanismus, auf die idealistische Metaphysik und auf den Evolutionismus der positiven Erfahrungswissenschaften zurückführt (483). Er findet an James Programm lehrreich, „daß die Abhängigkeit psychologischer Erkenntnis von ontologischen Leitbegriffen anerkannt ist, und daß dieses leitende Wirklichkeitsverständnis als ein Verständnis von Erfahrung überhaupt ausgearbeitet wird“. Zu vermeiden wären dabei die für James „radikalen“ Empirizismus kennzeichnenden Reduktionen (521). James Spätpsychologie wurde zur Religionspsychologie. Rez. meint, daß es eine Orientierung an Dogmatik, wissenschaftlicher Bibelexegese und Liturgie

für religiöses Denken und Handeln bedürfe, um der Gefahr eines subjektivistischen Abgleitens der religiösen Erfahrung als innerer Selbstbezeugung der übernatürlichen Wirklichkeit zu entgehen.

Wien

Gottfried Roth

BIBELWISSENSCHAFT AT, NT

STECK ODIL HANNES, *Welt und Umwelt*. (Biblische Konfrontationen) (235.) Kohlhammer TB 1006, Stuttgart 1978. Kart. DM 16.–.

Aus der Bibel kritische Anfragen an eine Menschheit herauszuhören, die sich in bisher ungewohnter- und ungeahnterweise die Frage des natürlichen Überlebens stellen muß, das ist die besondere Zielsetzung dieses Buches. Bevor indes die kritische und helfende Sprache des Schriftwortes vernehmbar wird, gilt es, die gegenwärtigen Erfahrungen angesichts der Bedrohungen von Natur und „Umwelt“ zu reflektieren, eine Situation, die den Menschen selbst dem Verlust seiner Identität nahebringt. Der Blick auf die Texte, die in variabler Weise das Thema Schöpfung zur Sprache bringen, kann so einer Erlebnistiefe folgen, die dem Hinhören den Charakter drängenden Hoffens gibt. Der biblische Befund soll „in seiner geschichtlichen Eigenart mit den Augen unserer Zeit und im Horizont der uns aufliegenden Krise der natürlichen Welt und des elementaren Lebens“ wahrgenommen werden, wobei „grundlegende Einsichten“ und „Impulse“ vermittelt werden können, die „uns heute entglitten sind“ (46). Freilich soll das Bemühen um das Verständnis gerade der Schöpfungstexte auch bei „der gegenwärtigen Erfahrung ansetzen, daß mir und allem Lebendigen seit jeher Leben nicht bloß Möglichkeit, sondern glückhaft-unverfügbare Wirklichkeit ist, und weiterführen zu dem Grund solchen Widerfahnisses, in dem Gott der Schöpfer sich Leben zukehrt und darin alle kosmo- und biogenetischen Einsichten der Moderne umgreift“ (109). Dies sei die „Tiefendimension“ gegenwärtiger Erfahrungswelt, wie sie „seit jeher“ dastehe und als Gegenstand der Schöpfungsaussagen „am Anfang“ erkennbar werde.

Die Betrachtung der natürlichen Lebensbedingungen Altisraels führt St. zur Behandlung exemplarischer Texte (wie der jahwistischen Urgeschichte in Gen 2–11, des Psalms 104 und der priesterschriftlichen Urgeschichte in Gen 1–10), wobei ins Detail gehende Sondierungen zum literarischen Bestand der gemeinten Textbereiche zugunsten theol. Interpretationen in den Hintergrund treten. Diese Perspektive erkennt in den Schöpfungsaussagen eine Sicht, die „Natur und Mensch von vornherein“ als „ganzheitlichen Zusammenhang“ deutet: Israel habe „zuerst die gebende Hand wahrgenommen, die so ganz unverfügbar Leben darreicht und versorgt, und deshalb Schöpfung als eine allzeit gültige Perspektive gesehen, als eine Qualität, die Welt und allem Leben aus dem Wirken des Schöpfers eignet“ (112). Der „bestimmende Horizont“ Israels