

Es kann nach dem Ausgangspunkt und der Zielsetzung des Werkes nicht verwundern, daß es kritisch und eristisch gehalten ist, nicht nur gegenüber der heute herrschenden Moralthologie (die aber ihre Argumente weniger aus einer ihr verfügbaren ethisch-theologischen Methode erhebt als sich von den Strömungen des permissiven Zeitbewußtseins und des Wohlstandskonformismus treiben läßt), sondern auch gegenüber bischöflichen Stellungnahmen wie der »Königsteiner« oder der »Maria Troster« Erklärung. Trotzdem ist nicht zu behaupten, daß die Auseinandersetzung rein apologetisch oder polemisch geriete. Daß sie vor allem an der theologischen Wahrheitsfrage und nicht an einer vordergründigen »Praxologie« interessiert ist, beweist am Ende auch die nüchtern-ernste Stellungnahme zur Frage nach den »Zukunftsperspektiven« der hier geforderten Selbstreinigung der Kirche angesichts »immer zahlreicher absurder neuer Theorien auf dem Gebiet der Moralthologie und Sexualethik«, durch welche »letztlich die Grundlagen der Ethik selbst zersetzt werden« (396). Gegen eine hoministische Verhaltenslehre, die im Gleichschritt mit den Massenmedien einherschreitet, wird der Widerstand keine spektakulären positiven Ergebnisse zutage fördern. Aber das aus der Neuheit des christlichen Glaubens erwachsene Ethos braucht die Überzeugung von seiner Vermittelbarkeit und die Hoffnung auf seine Akzeptanz durch die Menschen nicht aufzugeben. Hier setzt das Werk u. a. auf »Erneuerungsbewegungen in der Jugend, auf Gebetsgemeinschaften« (396), nicht zuletzt auch auf die natürlichen Reaktionen der Menschen der Dritten Welt gegen die demoralisierende Wirkung der Antikonzeption.

L. Scheffczyk, München

*Sonnemans, Heino, Seele Unsterblichkeit Auf-
erstehung. Zur genetischen und christlichen Anthro-
pologie und Eschatologie, Herder-Verlag,
Freiburg u. a. 1984 (Freib. Theol. Studien 128),
543 S., Kt., DM 68,-.*

Vorliegende Bonner Habilitationsschrift (für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie) befaßt sich mit dem anthropologischen Grundbegriff Seele, der nach 1945 aus der Umgangssprache und infolge der Enthellenisierungsbestrebungen auch aus der Theologie und sogar der Gebetsprache (Missale!) verschwunden ist, jetzt aber neu entdeckt wird. »Seele« ist, wie Vf. in der Einleitung ausführt, nicht nur als Komplement zum Leib zu verstehen, sondern als Hinweis auf Sein und Sinn des Menschen, als Wort vom ganzen Menschen und von Transzendenz, und das als

Mitnahme von Welt; wo »Seele« ausgeschaltet wird, drohen Sprach- und Kommunikationslosigkeit. Seele steht in engem Zusammenhang mit Leben, Hoffnung, Unsterblichkeit.

Zur Genesis der Seelen-Vorstellungen werden zuerst »Grundzüge homerischer Anthropologie« geboten (26–88). In nüchterner Abwägung z. T. recht widersprüchlicher Forschungsergebnisse kommt Vf. zu dem Schluß: »Psyche« ist im homerischen Umfeld nicht die vom Leib getrennte Seele, wohl auch nicht die Lebensseele, sondern als »Abbild des Menschen das Kontinuum seiner Individualität«. Psyche als Bildseele entsteht daher erst im Tod und höchstens von daher läßt sich auf ihre Existenz schon vor dem Tod schließen. Hinter dem homerischen Jugendlichkeitskult steht eine düstere Jenseitsvorstellung und deshalb auch ein Daseinss pessimismus, der dem Tod höchstens die positive Seite der Erlösung vom Leid abgewinnen kann. Auch die Götter stehen dem Todeschicksal der Menschen ohnmächtig gegenüber. Gegenüber ähnlichen Vorstellungen im frühen Judentum macht Vf. jedoch auf den Unterschied aufmerksam, der in der Entfaltung des den Griechen unbekannteren Schöpfungsglaubens liegt. Auch das Moment der sittlichen Verantwortung vor Gott fehlt bei Homer.

»Der religiöse Ursprung der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele« (89–161) wird mit einer Untersuchung der eleusinischen Mysterien (Nur der Eingeweihte lebte in der Hoffnung auf ein besseres Los nach dem Tod, das aber eher als eine Wiederholung des irdischen Lebens gedacht – Psyche als Bildseele! – und wohl an den Kreislauf der Natur gebunden war) und des Dionysoskults *erhell*t, demzufolge das endliche Leben (Bios) in den Rahmen der unendlichen Zoé eingebunden sein kann. Die Erfahrung der Gottheit und die Identifikation mit ihr hilft, die Todesangst hoffend zu überwinden; der Nichteingeweihte dagegen muß in den Hades. Die Orphik geht über diese Identifikationsmöglichkeit hinaus von der Göttlichkeit der Seele aus. Neu ist die Akzentuierung der sittlichen Verantwortlichkeit und somit die Überwindung des reinen Naturkreislaufsdenkens. Deshalb kennt die Orphik ein Totengericht, die Dauer der Person als Verantwortlicher und ein Jenseits, das nicht mehr Spiegelbild des Diesseits ist. Anstelle der dionysischen Orgia tritt die Reinigungstechnik. Aber auch die Psyche (bei Homer: Totenseele als Abbild des irdischen Individuums) wird jetzt als Lebensseele verstanden, die in Personalität den Tod überdauert. Von der Orphik stammt auch die Soma-Sema-These, die aber keinen ontischen Dualismus besagt, sondern einen ethischen. Der Leib ist nicht Ursache des

Bösen, sondern, wie Vf. Platon (147) fein interpretiert, die rettende Verwahrung (In Gewahrsein halten, aber nicht negativ: Kerker!) der Seele; die Seele büßt im Leib eine frühere Schuld, und die Läuterung endet nicht mit dem Tod; es sind sogar neue Verleiblichungen bis zur vollen Läuterung möglich. Diese Auffassung führt zu einer Umwertung des alten Lebensideals: der »innere Mensch«, die Seele ist entscheidend, und auch nicht das Weiterleben, sondern das Gutsein. Im Gegensatz zur Auserwähltenmentalität der eleusinischen Mysterien nimmt die Orphik für alle Menschen die gleiche Bestimmung an.

Der vierte Abschnitt, »Psyche im Horizont von Physis und Logos« (162–215), untersucht die Seelenvorstellungen der Vorsokratik. Es wird gefragt, wie mit der jeweiligen Antwort auf die Frage nach der Arché, dem Werden, der Mischung und Trennung zugleich die Frage nach dem Ziel entschieden und damit auch die Spannung zwischen individuell-verantwortlicher Zeitlichkeit und überindividueller Göttlichkeit (Unsterblichkeit) erklärt wird.

Mit dem Kapitel »Platons Lehre von der Seele als Frage nach der Wahrheit des Menschseins« (216–291) wird der Höhepunkt der praeparatio evangelica erörtert. »Unsterblichkeitsbeweise« versteht Vf. als Versuche, von der vorgegebenen (Mythos!) religiösen Hoffnung Rechenschaft (Logos!) zu geben und sie gegen den Zweifel als glaubwürdig zu erweisen. Platon übernimmt dabei allerdings nicht die Orphik dem Inhalt nach (Göttlichkeit der Seele!), sondern nur ihr Bildmaterial. Mit dem Hinweis auf die Präexistenz, den Fall und die postmortale Läuterung widerspricht Vf. überzeugend dem weniger bei den Philosophen als bei den Theologen verbreiteten Klischee vom Leib-Seele-Dualismus, vom Leib als Ursache des Bösen und vom Gegensatz zwischen dem griechischen und semitischen Denken. Der Leib ist der Verbannungsort und Mittel der Läuterung (und insofern nicht schlecht), ja sogar Symbol und Repräsentanz der Seele (286). Die Seele ist aber nicht selber eine unbewegliche Idee, sondern ihr nur ähnlich und deshalb in einer stetigen Dynamik auf diese Idee hin und bestimmt durch Methexis, Parusia und Koinonia. Die Sorge um die Seele ist in diesem Zusammenhang nicht die Sorge um einen Teil des Menschen, sondern intendiert die Wahrheit des Menschen, die allerdings durch die Verleiblichung an der Ausprägung gehindert wird. Platon beabsichtige keine substanzialistische Begründung der Unsterblichkeit. »Unsterblichkeit liegt ... nicht in der Seele selbst, sondern in ihrem Verhältnis zu den Ideen, die sich als Teilhabe, Anwesenheit und Gemeinschaft

zeigt. Seele ist nicht in sich ruhende Substanz, sondern Ausrichtung auf das Ziel, Werdendes und 'Unterwegs'« (287). Zum Schluß werden die Differenzen zwischen der Anthropologie Platons und der christlichen Offenbarung herausgestellt. Bei weitgehender Zustimmung zu dieser Interpretation scheint jedoch einmal das Moment, daß der Zielpunkt des Strebens der Seele das (apersonale) Gute ist, auf seine Konsequenzen zu wenig bedacht: Führt dieser Ansatz nicht zu einer – wenn auch asymptotischen – Entpersonalisierung, so daß der Personalität wegen (Unsterblichkeit ist nur als personale »interessant«) ein erneuter Kreislauf fast notwendig erscheint. Ferner kommt durch die Betonung des Bezugscharakters der Seele und des heilshaften Moments der Unsterblichkeit (mehr als reine Fortdauer) doch das seinshafte Moment zu kurz. Steckt dahinter ein anti-substanzialistischer moderner Zug? Auf alle Fälle kennt Platon auch Unsterblichkeit als Fortdauer, in der Abwendung vom Guten, im mißlungenen Verhältnis. Impliziert diese Weise nicht eine seinshafte Unsterblichkeit?

Im nächsten Kap. (292–354) wird »Der Mensch und seine Hoffnung im Licht der Offenbarung« dargestellt. Eine Untersuchung der zentralen Begriffe (nefeš, leb, basar, ruah) konstatiert Ähnlichkeiten zum homerischen Denken. Der Verstorbene lebt, aber als Schattenwesen fern von Jahwe. Der im Gegensatz zum angeblichen griechischen Dualismus behauptete Monismus darf jedoch nicht zu indifferenziert gesehen werden. Erst in der Spätzeit erwacht eine Jenseits Hoffnung, d. h. wird das »Bewahren der Psyche« ein eschatologisches Gut, und die Vorstellung von Gericht, Zwischenstand und Auferstehung bewußt, die »eine erneute Vereinigung von Psyche und Soma« sein soll (349). Jesus stehe den Pharisäern näher als den Sadduzäern.

»Unsterblichkeit der Seele gegen Auferstehung des Fleisches« (355–400) behandelt das Pro und Contra innerhalb der protestantischen Theologie. Der Rezensent hätte sich eine stärkere Befassung mit der Aufklärungstheologie und mit P. Althaus gewünscht (statt Tillich, über den nur referiert wird). Die »Auferstehung im Tod. Leiblichkeit statt Leib« lautet das 7. Kap. (407–430). Vf. stellt weithin eine sachliche Identität dieser neueren Sicht im Vergleich mit der traditionellen Seelenlehre fest, nach der die »abgetrennten« Seelen durchaus Welt und Geschichte nicht abstreifen und kommunikationsfähig sind. Allerdings setzt Vf. bei seinen Überlegungen über die Auferstehung nicht bei der Auferstehung Christi ein, die nicht vom Kreuz (d. h. im Tod) erfolgte, sondern nach einer »Zwischenzeit«; ebenso ist biblisch die

Wiederkunft Christi der Tag der allgemeinen Auferstehung. Auch können Fälle vorgezogener Auferstehung (427) nicht für die Auferstehung im Tod vereinnahmt werden, insofern jene einen Zwischenstand voraussetzen.

In »Rehabilitierung« der Seele. Die »Materialität« der Auferstehung und das Schicksal des Ganzen« (431–465) wird der Position Ratzingers mit der geschilderten Greshakes konfrontiert. Vf. zeigt, daß die Differenz weniger in dem liegt, was der Mensch unmittelbar »nach seinem persönlichen Tod hoffen darf« (461), nämlich eine »Leiblichkeit der Seele« (462). Bei aller Richtigkeit dieser Feststellung wird dann aber des Vfs. Verständnis für das Anliegen Greshakes fragwürdig, denn Greshake lehnt eine Vorstellung von Seele ab, die nicht der Tradition der katholischen Theologie entspricht, auch nicht der katholischen Volksfrömmigkeit (denn ihr zufolge streift die Seele nicht Welt und Geschichte ab), nicht einmal Platon. Welchen Seelenbegriff baut Greshake auf, um ihn zu bekämpfen? Die Differenz liegt in der Vorstellung, was endgültige Vollendung bedeutet, nämlich nur eine Leiblichkeit der Seele oder aber eine Leiblichkeit der Auferstehung, die ein bleibendes Nebeneinander von Materie und Geist ausschließt und auch die Materialität (gerade in Hinblick auf den Gesamtkosmos) berücksichtigt. Wenn Vf. zugunsten der Auferstehung im Tod auf die bleibende Bestimmung real-ontologischer Art durch den Tod Christi und den Hadesabstieg verweist (443f), so besagt dies nach Auffassung des Rezensenten eigentlich nur eine Anfänglichkeit der christol. Bestimmung (die übrigens schon schöpfungsmäßig gegeben ist); das Herren-Sein Christi bricht erst bei der Parusie machtvoll durch, die deshalb auch biblisch die Auferstehung bewirkt.

So stellt Vf. mit Recht eine »Rehabilitierung der Seele« fest. Im Schlußkapitel (466–529) wird die »theologische Relevanz des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele« erörtert. Unsterblichkeit wird näher als Unzerstörbarkeit bestimmt. »Seele« ist unverzichtbar einmal für den Dialog mit den Kulturen der Gegenwart, wenn man vom Tod und zugleich davon spricht, daß die mit den Menschen begonnene Geschichte Gottes im Tod nicht abreißt, dann im Dialog mit anderen Religionen, ferner im Kontext der Anthropologie. Nach – allerdings sehr kurzen – dogmatischen Erörterungen werden Zugänge zur Unsterblichkeit gewiesen, und zwar gelungenerweise von G. Marcel aus, dessen dialogische Sicht von Unsterblichkeit auch eine wesenhafte einschließt, dann von Teilhard de Chardin aus, bei dem allerdings das Schillernde seiner Begrifflichkeit zu wenig bedacht

wird (Die Frage nach einer persönlichen Unsterblichkeit hält Teilhard für sekundär!).

Wünschenswert wäre, daß Vf. angesichts seiner reichen Kenntnisse der Probleme in weiteren Abhandlungen der Frage nachgeht, wie bei dieser dialogischen Sicht Unsterblichkeit im Fall des ewigen Heilsverlustes zu denken ist. Dann würde auch das Seinshafte der Unsterblichkeit erhellt werden müssen, ebenso – in einer schöpfungstheologischen Präzisierung – daß Schöpfung nicht nur Verwiesenheit, sondern primär Setzung in Freiheit und Selbständigkeit (freilich in eine relative) bedeutet. Schließlich wird von der »Leiblichkeit der Seele« gesprochen, von der Materialität der Auferstehung, doch fehlt die Thematisierung der »Geistigkeit« der Seele, zu der seit Platon viel gesagt wurde. Insgesamt ist vorliegende Arbeit durch die anthropologische Integrierung von »Unsterblichkeit« und »Seele«, durch die Behandlung der Problemverlagerungen in 3000 Jahren und durch das fundamentaltheologische Anliegen der Vermittlung ein Werk, das in der philosophischen und theologischen Diskussion starke Beachtung finden wird.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Horst, Ulrich, *Der Streit um die Autorität der Vulgata. Zur Rezeption des Trienter Schriftdekrets in Spanien, Coimbra 1983. Sonderdruck aus: Revista Universitat Coimbra Vol. 29, 1983, 157–252.*

Der Inhaber des Lehrstuhls für Theologiegeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät in München hat in dieser Schrift eine sorgfältige Untersuchung zu einem Streit vorgelegt, der und belanglos erscheinen mag, der aber damals die Gemüter der Theologen heftig bewegte und durch die Inquisition auch hart in das Schicksal einiger Theologen eingriff. Nach einer kurzen Einführung mit einem Verweis auf die Bedeutung von Domingo Banez gibt der Verfasser zunächst einen Überblick über das Verständnis der Schriftinspiration und der Vulgata bei Banez (9–33). Wie sein Lehrer Cano vertritt Banez »eine alles umfassende Inspiration, die sich bis auf Worte und Buchstaben erstreckt« (13). Gott wird als Erstursache gesehen, die durch die Hagiographen als Zweitursachen unfehlbar wirkt. In all den Überlegungen von Banez geht es darum, »die Schriftautorität in jeder Hinsicht zu garantieren« (13). Banez läßt dann die Meinung zu, daß die Zusammensetzung der Worte oft dem Hagiographen überlassen bleibt. Zur Vulgata breitet Banez die Geschichte der Übersetzungen und der Vulga-