

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-

ta aus. Er will damit zeigen, »wie die göttliche Vorsorge bewirkt habe, daß die biblischen Bücher nicht in Vergessenheit geraten seien« (21). Die Autorität der Vulgata wird von der Kirche her begründet. Ihre Ausgabe hat größeren Wert als die Ausgaben von Interpreten, »da es sich um das Zeugnis der Kirche handele, die nicht nur in bezug auf den Umfang des Kanons irrtumsfrei definiere, sondern auch in Hinsicht auf die Frage, worin konkret die heiligen Bücher enthalten seien« (24). Andererseits hat die Vulgata »lediglich in strikt dogmatischen Belangen als authentisch zu gelten« (24). Von daher sind unterschiedliche Meinungen im Blick auf größere oder kleinere Fehler und auch Kritik an einzelnen Übersetzungsfehlern möglich. Der ursprachlichen Überlieferung wird eine eigenständige, aber begrenzte Rolle zugesprochen. Die Glaubwürdigkeit der jüdischen Bibeltradition wird anerkannt. Freilich bleibt ein antireformatorisches Sicherheitsdenken beherrschend.

Als zweiten Theologen behandelt der Verfasser Luis de León (33–43). Dieser Theologe sieht in der Vulgata den vom Heiligen Geist intendierten Sinn wahrer und eigentlicher zum Ausdruck gebracht als in anderen Übersetzungen. Er schätzt die Überlieferung der hebräischen Bibel und betrachtet die Vulgata als eine abgeleitete Größe.

In einem dritten Abschnitt wird die Vulgatafrage in den großen Inquisitionsprozessen dargestellt. Die einzelnen Ankläger werden in ihrem Denken vorgestellt. In den Prozessen geht es zunächst um die Abwehr der rabbinischen Exegese und der Betonung des Literalisims. Grajal erhielt nach sechs Jahren einen Freispruch. Aber er ist am Ende gebrochenen Herzens in der Haft gestorben. Etwas besser erging es Canralapiedra. Auch in dem Prozeß gegen Luis de León werden sehr viele Leute verhört. Die Äußerungen von de León werden sehr sorgfältig erhoben und die Vorgänge des Prozesses im einzelnen dargelegt. León ist mehr und mehr bereit, in seinen Äußerungen der Vulgata eine beherrschende Stellung einzuräumen. In der Darstellung der Folgen des Streitiges zeigt es sich, wie die Positionen sich verhärteten.

Die knapp hundert Seiten zählende Untersuchung bringt eine Fülle von Quellen- und Literaturangaben. Sicher geht es in der Vulgatafrage nicht um eine zentrale Frage der Theologie, aber doch um harte Auseinandersetzungen jener Zeit, die zu Verhärtungen führten, die noch in unserer unmittelbaren Vergangenheit wirksam waren. Die Arbeit ist in Spanien erschienen, aber in deutscher Sprache. Da unsere Zeitschriften derar-

tige historische Untersuchungen in Fortsetzungsartikeln kaum mehr aufnehmen, hätte diese Arbeit bei uns wohl nur mit einem kräftigen Druckkostenzuschuß erscheinen können.

Philipp Schäfer, Passau

*Hallensleben, Barbara: Communicato. Anthropologie und Gnadenehre bei Thomas de Vio Cajetan, Münster 1985 (Reform.-Gesch. Stud. und Texte 123), XVI und 640 S., Kt.*

O. H. Pesch hat in seinem umfangreichen Werk »Freisein aus Gnade« (Freiburg 1983) eine theologische Anthropologie vorgelegt, die von der Gnadenehre her entfaltet ist. Das vorliegende Werk untersucht den Zusammenhang von Anthropologie und Gnadenehre bei Cajetan.

In kurzen Strichen stellt die Vf. von der gegenwärtigen Diskussion her den Fragehorizont und ihr Interesse dar. Dann wendet sie sich Cajetan zu und zeigt seine Verflochtenheit mit der Tradition, in der »die mit dem Begriff 'Gnade' umschriebene Wirklichkeit« mehr und mehr die »prägende Bedeutung für den konkreten Lebensvollzug« verlor und bereits Kräfte am Werk waren, die später zu der Rede von einer 'reinen Natur' führten (13). Als zeitgenössische Herausforderungen werden die averroistische Aristoteles-Interpretation und von Scotus und dem Nominalismus herkommende Gedankenverbindungen beschrieben. In diesem Abschnitt benennt die Vf. auch, auf welche Werke sie sich besonders bezieht. Die letzten Seiten des Einleitungsabschnittes befassen sich mit dem Urteil der Literatur über Cajetan.

Schließlich wird die Arbeit selbst in ihrer Methode und in ihrer Gliederung vorgestellt (33–35). In ihrer historischen Arbeit will die Vf. sich der zugrundeliegenden Wirklichkeit nähern und sie zur Erkenntnis bringen.

Das zweite Kapitel erschließt Cajetans Verständnis von Theologie und Philosophie. Vor dem Hintergrund des neuen Kulturbewußtseins der Renaissance und dem Streit um die authentische Aristoteles-Interpretation legt das dritte Kapitel die metaphysischen Voraussetzungen für die Anthropologie dar, während das vierte Kapitel dann die philosophischen Grundlagen zur Anthropologie und Gnadenehre Cajetans erarbeitet. Von diesen Voraussetzungen her ist der Mensch gesehen in seiner Ausrichtung auf Gott. Zum andern wird sorgsam Cajetans Personverständnis herausgearbeitet, das bei aller Bindung an die Tradition den Eigenstand des geschaffenen Menschen und seine Fähigkeit zu zwischenmenschlichen Beziehungen kennt.