

läßt und nur die theologische Akzeptanz verschiedener naturwissenschaftlicher Thesen prüft). Ausführlich wird die Gefahr der Reduktion des Menschen auf den biologischen Bereich (Dawkins: Das egoistische Gen; Wilsons Soziobiologie: Rückführung der Religion, der Ethik und Nächstenliebe auf verfeinerte Egozentrik) besprochen.

Dem Vf. gebührt das Verdienst und die Anerkennung, sowohl den biblischen Befund als auch die theologie- und geistesgeschichtliche Entwicklung und vor allem auch den aktuellen Diskussionsstand prägnant dargestellt und aus der Vielfalt der Positionen einen theologisch verantworteten Weg aufgezeigt zu haben. So liest man das Buch mit großem Gewinn. Allerdings gibt es auch Anfragen und Desiderate: So der unscharfe Gebrauch von Dualismus. Streng genommen trifft er nur auf die Gnosis zu. Auch auf Platon bzw. den Hellenismus insgesamt (vgl. S. 52 ff.), gerade wenn man bedenkt, daß im 3. Jh. n. Chr. Plotin die Gnosis ablehnte? Ferner fragt sich, ob der Polygenismus in allen Fällen mit der Erbsündenlehre zu vereinbaren ist: Würde nicht ein polyzentraler Polygenismus, d. h. wenn der »Versuch« immer gescheitert wäre, die Güte der Schöpfung in Frage stellen? Eine breitere Ausfaltung der Erbsündenlehre, die in der kath. Dogmatik in der Regel im Zusammenhang mit der Anthropologie abgehandelt wird, wäre wünschenswert. Die Bedenken gegen die Auffassung, Gott wirke nur transzendental in dieser Welt, wurden schon in der erwähnten früheren Rezension begründet und seien im Zusammenhang mit der Hominisation (S. 256) nur wiederholt: Wenn der Mensch, wie Vf. zu Recht betont, das Du Gottes ist, also einem personalen schöpferischen Anruf Gottes entspringt, kann diese Personalität nicht vermittelt werden, schon gar nicht durch ein zum Überstieg ermächtigt Tier. Personal Anruf verlangt eine Unmittelbarkeit, die bei Gott sicher nicht als kategorial zu verstehen ist, aber auch nicht mit der transzendentalen Erklärung. Hier krankt die Theorie K. Rahners.

Bei der berechtigten Betonung der Einheit des Menschen scheint Vf. die Bedeutung der traditionellen Lehre von der Geistseele zu unterschätzen. S. 20 stellt er fest, daß sich trotz aller Verschiedenheit von Autoren und Epochen das anthropologische Modell der AT »bemerkenswerterweise stabil und einheitlich« erwiesen habe. Bringt nicht die Betonung des Lebens und der Vergeltung nach dem Tod (2 Makk 7,35f; 6,26; 12,38ff; Weish 3,1–9; Dn 12,2) einen neuen und wesentlichen Akzent? Treten nicht durch die Betonung des Tages Jahwes oder (im NT) des Herrn als des Tages der allgemeinen Auferstehung (vgl. 1 Thess

4,16) eine Zwischenzeit und eine Zwischenexistenz in den Blick, der dann mit Hilfe der Seelenlehre überbrückt wurde (vgl. auch Phil 1,21 ff, wo Paulus verlangt, bei Christus zu sein, noch vor der allgemeinen Auferstehung!). Die kenntnisreiche Anthropologie, die Vf. hier vorlegt, könnte nach Auffassung des Rezensenten stark das eschatologische Modell von der Auferstehung im Tode (bzw. die Christi vom Kreuz weg, statt aus dem Grab) implizieren, die schon von alten Gnostikern gelehrt wurde und auch heute eine gnostische Gefährdung darstellt, da weder der irdische Leib Christi noch das – vom Vf. betonte – Werk des Menschen in die Verklärung eingehen. Ob nicht »mehr Seele« den Intentionen des Vf.s nützlich wäre?  
A. Ziegenaus, Augsburg

Lülsdorf, Raimund, *Creatio Specialissima Hominis. Die Wirkweise Gottes beim Ursprung des einzelnen Menschen (Theologie im Übergang 10)*, Verlag P. Lang, Frankfurt a. M. u. a. 1989, 378 S.

Die von A. Ziegenaus in Augsburg betreute Dissertation greift ein Thema auf, dessen Behandlung in der theologischen Arbeit der letzten Jahrzehnte offensichtlich zu kurz gekommen ist. Der Verf. erörtert die Frage nach der creatio specialissima hominis im größeren Zusammenhang der geistesgeschichtlichen Entwicklung; dabei kommen ihm seine theologiegeschichtlichen Kenntnisse zugute. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß die Untersuchung über die Wirkweise Gottes beim Ursprung des einzelnen Menschen auf den gegenwärtigen status quaestionis ausgerichtet ist. Dabei wird zunächst die Bibel als Buch der göttlichen Offenbarung auf ihre Aussagen hin befragt, sodann die Entwicklung christlicher Lehre von der Väterzeit bis zur Aufklärung kursorisch nachgezeichnet. Ausführlicher werden im folgenden die Kontroversen des 19. und 20. Jahrhunderts dargestellt, allerdings nur die rein innerkatholische Diskussion, da – wie der Verf. meint – der Protestantismus einen anderen Bezug zur Philosophie hat (S. 5). Die großen philosophischen Modelle, namentlich das platonische, aristotelische und stoische werden als bekannt vorausgesetzt. Im theologischen Spektrum erscheinen Kreatianismus und Generatianismus, deren Ringen um Vorherrschaft wie auch der Versuch, beide miteinander zu versöhnen. Apokryphe und häretische Literatur wird ausgespart.

Die Erörterung verläuft in fünf großen Schritten. Zunächst wird dargestellt, welche Bedeutung dem Wort »Seele« gemäß biblischem Sprachge-

brauch zukommt und wie sich auf der Erkenntnisgrundlage biblischer Offenbarung das christliche Seelenverständnis herausgebildet hat (S. 6–55). An Hand der exegetischen Literatur wird aufgezeigt, wie schon das hebräisch-alttestamentliche Denken – der wesentliche Vorläufer des christlichen – den Menschen in seiner Ganzheit sieht. Der Verf. stellt fest, daß der Jahwist auf Grund seines anthropologischen und theologischen Ansatzes keine unmittelbaren Aussagen zum Ursprung der menschlichen Seele machen kann (S. 18) und daß sich auch in der Priesterschrift keine direkten Aussagen über den Ursprung der Seele finden (S. 23). Wenn er zu 2 Makk 7 sagt, daß auch in dieser alttestamentlichen Schrift die Seele nicht im Blick ist; wenn dies darauf zurückgeführt wird, daß die Kategorie der Seele noch nicht existiert (S. 27), so bleibt zu fragen, ob dann gesagt werden kann, daß das Menschenbild und der heilsgeschichtliche Ansatz des Jahwisten jede Aussage über den Ursprung der menschlichen Seele *verhindern* (S. 15).

Die Schwierigkeit liegt darin, daß der Verf. mit der Verwendung des Wortes »Seele« durchweg einen bestimmten Seelenbegriff verbindet, nämlich den einer platonisch-dualistischen Seelenvorstellung, von der er meint, daß sie für das Abendland prägend geworden sei. Mag im Hinblick darauf nun die Übersetzung des hebräischen naefaesch mit Seele »mindestens ungenau sein« (S. 12), so ist dennoch im deutschen Bibeltext das Wort *Seele* nicht völlig zu eliminieren. Warum auch? Sollte man etwa prinzipiell den Leser für unfähig halten, hinsichtlich der je besonderen Verwendung des Wortes unterscheiden zu können? Oder um anders zu fragen: Warum sollte nicht das im Urtext Gemeinte auch unter dem deutschen Wort »Seele« zu verstehen sein und vom biblischen Ursprung her begriffen werden können? – Abzulehnen ist, wenn das alttestamentliche Menschenbild als »monistisch« bezeichnet wird, selbst wenn dies nur geschieht, um es von einem platonisch-dualistischen zu unterscheiden. Zumindest seit dem Welterklärungsversuch E. Haeckels (Vgl. dazu S. 237–243) verbindet sich mit dem Wort *Monismus* eine bestimmte metaphysische Aussageabsicht, die man keinesfalls dem biblischen Welt- und Menschenbild unterstellen darf (Vgl. u. a. H. Hillermann/A. Hügli: *Monismus*. – In: *HWPh* 6 [1984] 132–135). Ein versierter Theologe wird sich nicht damit herausreden können, er habe das so nicht gemeint. In der Tat gibt auch die Darstellung des Verf. keinen Anlaß dazu, das alttestamentliche Menschenbild als »monistisch« zu verstehen; es ist »ganzheitlich«, wie z. B. S. 36 mit Bezug auf das Menschen-

bild des Apostels Paulus richtig gesagt wird, jedoch nicht »monistisch«, wie es S. 37 heißt.

Im 2. Teil skizziert der Verf. die Lehre vom Ursprung des einzelnen Menschen und seiner Seele im Spiegel der kirchlichen Tradition. In vier Themenkreisen wird die historische Entfaltung des Problems herausgestellt. Der erste Ansatz ist der paränetisch-exegetische: Die jeweilige Meinung zum Ursprung der menschlichen Seele fungiert als Hintergrund oder Nebenaspekt einer Frage des geistlichen Lebens oder der Bibelauslegung. Ist dies auch nicht unmittelbares Ziel der Untersuchung, so werden doch Texte vorgestellt, in denen sich die Kirche mit abweichenden philosophischen und weltanschaulichen Strömungen auseinandersetzt (S. 59–74). Es folgt der christologische Themenkreis, bei dem die Frage nach dem Ursprung der Seelen im Rahmen der Diskussion um die Jungfrauengeburt auftaucht (S. 74–79). Besonderes Interesse verdient das Problem der Erbsünde. Daß Augustinus in dieser Frage zu keiner endgültigen Lösung kam, ist bekannt. Der Verf. zeigt auf, wie die Geistigkeit der menschlichen Seele den Theologen zum Kreatianismus drängt, wie ihn aber die Auseinandersetzung mit den Pelagianern zwingt, eine »feinere« Form des Generatianismus zumindest in Erwägung zu ziehen. Aus der schwankenden Haltung Augustinus zu dieser Frage ergab sich für die folgenden Jahrhunderte eine Unsicherheit, die der Verf. auch bei der heutigen Diskussion um Erbsünde teilweise noch wirksam sieht (S. 79–87). Im 4. Themenkreis erörtert er den Ursprung der menschlichen Seele als explizites Thema der Glaubenslehre. Es kann aufgezeigt werden, daß sich der Kreatianismus besonders unter dem Einfluß von Petrus Lombardus mehr und mehr als offizielle und orthodoxe Ansicht durchsetzte; Neuinterpretationen und Modifikationen ergaben sich erst wieder im 19. und 20. Jahrhundert.

Diesen Entwicklungen widmet der Verf. im folgenden seine besondere Aufmerksamkeit. Nachdem er die geistesgeschichtliche Situation des 19. Jahrhunderts im Hinblick auf das Problem beschrieben hat (S. 101–107), stellt er zunächst am Beispiel von Johannes Baltzer den Kreatianismus dieser Zeit vor (S. 107–116). Als Vertreter des Generatianismus erscheinen Georg Hermes, Heinrich Klee, August von Berlepsch, Karl Maria Mayrhofer, Johannes Oischinger, Jakob Frohschammer, Antonio Rosmini-Serbati, Heinrich Haydt, Joseph Ennemoser, C. J. Kolschmid, sowie als Vertreter der Löwener Schule Gerard Casimir Ubaghs und Nicolas-Joseph Laforet (S. 117–223); man liest diese Darstellung mit reichem Gewinn.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt im 4. Teil der Arbeit. Hier erscheint die Frage nach dem Ursprung des einzelnen Menschen erneut auf dem Hintergrund des Evolutionismus (S. 224–310). Welche Position die »christliche Philosophie der Gegenwart« einnimmt, wird am Beispiel von A.-G. Sertillanges und J. Hessen aufgezeigt (S. 227–236). In puncto »Gegenwart« ist diese Bezeichnung sicher allzu ungenau, auch müßte das philosophische Spektrum in einer größeren Breite durchmustert werden. Leider fehlen bei den Autoren des 20. Jahrhunderts im Unterschied zu denen des 19. die einführenden Angaben zu Person und Werk; der Verf. ist wohl der Meinung, daß diese genügend bekannt seien. Als extremer Vertreter des an Darwin orientierten Evolutionismus wird zunächst Ernst Haeckel vorgestellt (S. 237–243). Fragwürdig bleibt, ob es klug ist, unter systematischem Aspekt die zeitliche Reihenfolge der theoretischen Äußerungen aufzulegen. So stehen A.-G. Sertillanges und J. Hessen vor E. Haeckel. Das mag seinen Grund darin haben, daß diese christlichen Philosophen außerhalb des evolutionistischen Denkens verbleiben; es wird damit aber nicht genügend klar, wie sie sich zu dem monistischen Evolutionismus E. Haeckels verhalten, bzw. können wir nicht erkennen, was evt. in ihrer theoretischen Reflexion fehlt. – Als christliche Denker auf dem Hintergrund eines philosophischen Evolutionismus werden sodann Pierre Teilhard de Chardin (S. 244–254) und Pierre (!) Smulders vorgestellt (S. 255–259); es folgt Hans-Eduard Hengstenberg mit seiner kritischen Antwort auf den Evolutionismus Teilhards de Chardins (S. 260–276). Ausführlich kommen Karl Rahners Theorie und Wirkungsgeschichte zur Darstellung (S. 277–310); in diesem Zusammenhang folgen Ladislaus Boros mit seiner Teilhard-Apologie (S. 297–299); Gottes werdende Welt bei Piet Schoonenberg (S. 300–302), Gottes Wirken in der Welt nach Béla Weissmahr (S. 303–305), die Moral innerweltlichen Handelns bei Josef Fuchs (S. 306–308) und die Position, die der Katholischen Erwachsenen-Katechismus in dieser Frage einnimmt (S. 309–310). Hinsichtlich all dieser Entwürfe spart der Verf. seine Kritik zunächst auf, bis auf kleinere Einschübe (S. 285, 286), die eher in die Anmerkungen gehören. Die Kritik R. Schultes an einer transzendentalen Schöpfungstheologie, wie sie von K. Rahner entwickelt und von seinen Epigonen vertreten wurde, kommt leider zu kurz (S. 305).

Im 5. und letzten Teil seiner Arbeit beschreibt der Verf. das menschliche Sein als Ziel und Gegenüber der Schöpferliebe Gottes (S. 311–366).

Hinsichtlich der philosophischen Fragestellung sieht er in der Substantialität und Geistigkeit der menschlichen Seele das ausschlaggebende Element. In einem Resümee erörtert er nochmals die Argumente der Generationisten und Evolutionisten, sowie den Versuch einer Synthese von Evolutionismus und Schöpfungslehre (S. 313–332). Dann wird hinsichtlich Zeugung und Schöpfung als Ursprung des einzelnen Menschen der Kreationismus des Thomas von Aquin vorgelegt, z.T. mit Rückgriff auf die Sekundärliteratur (S. 336–344). Im Anschluß an die Arbeiten von H.-E. Hengstenberg und L. Scheffczyk erfolgt in einer neuen Synthese der Lösungsversuch offener Fragen (S. 344–349), dabei wird auf das Problem der eineiigen Zwillinge eigens eingegangen (349–352).

Zum Schluß bemüht sich der Verf. im Rückblick auf das Ganze seiner Arbeit um eine theologische Durchdringung (S. 352–366). Der Mensch, als Bild Gottes von Gott geschaffen aus Liebe, ist als Geistperson zu verstehen; da dem Menschen von Gott her ein »responsoriales Sein« zukommt, ist seine Gottesbeziehung »relational-dynamisch«. Diese Interpretation ist nicht neu; der Verf. selbst verweist auf die Arbeiten von J. Auer, L. Scheffczyk, R. Guardini und H.-E. Hengstenberg, denen er viel verdankt. Er steht damit in der Tradition einer theologischen Anthropologie, die wieder an Bedeutung gewinnt. Die Erbsünde versteht der Verf. als Bruch des Gott-Mensch-Verhältnisses, der den einzelnen betrifft, insofern er Glied der menschlichen Abstammungsgemeinschaft ist. Durch die Erlösungstat Christi ist das Gottverhältnis wiederhergestellt, so daß der Mensch erneut in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor Gott leben kann. Die Arbeit schließt mit Ps. 139, in dem der Verf. die Geborgenheit des Menschen in Gott am besten zum Ausdruck gebracht sieht.

Raimund Lülldorf studierte in Bonn und Augsburg katholische Theologie. Er wirkte als Religionslehrer an einem Gymnasium und als Referent für religiöse Grundlagen im Generalsekretariat des Malteser-Hilfsdienstes; er ist nun Ökumenereferent im Erzbistum Köln. Seine Darlegung ist theologisch ebenso solide fundiert wie praxisbezogen. Sie bietet eine gute Übersicht über Problemstellung und Lösungsversuche. Die Position, die der Verf. bezieht, ist gut begründet. Jeder Student, der der Frage nach dem Ursprung des einzelnen Menschen nachgeht, sollte diese Dissertation durcharbeiten.

Elmar Fastenrath, Fulda