

Seele, Weiterleben, Heil

Von Heino Sonnemans

Problemstellung

Seele, so besagt der Titel einer neuen Publikation, sei ein »Problembegriff christlicher Eschatologie«¹. Nach einer Periode des Schweigens von der Seele, das bis in die Totenliturgie des »Missale Romanum« (1970) vordrang, läßt sich ein erneutes Interesse an der Seele feststellen, das in theologischen Publikationen,² in der Literatur³ und im Vordringen asiatischer Seelenvorstellungen deutlich wird. Die theologische Diskussion um die Seele wurde hauptsächlich von G. Greshake⁴ und J. Ratzinger⁵ geführt, welcher schon vor dem Schreiben⁶ Kardinal Franjo Šepers als Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre der »Rehabilitierung der Seele«⁷ Nachdruck verliehen hatte.

In der weiteren Auseinandersetzung zeigte sich, daß nicht nur die Seele, sondern auch die Leiblichkeit der Auferstehung – vielleicht in noch größerem Maße – ein Problembegriff christlicher Eschatologie ist.⁸

Für die Seelenvorstellung im christlichen Glauben bedeutet deren Verhältnis zur platonischen Ausprägung ein oft mißdeutetes Bezugsgefüge, wodurch es – zusammen mit einer theologischen Rezeptionsgeschichte – zu Verkür-

1 W. Breuning (Hrsg.), Seele, Problembegriff christlicher Eschatologie (= Quaestiones Disputatae 106). Freiburg 1986 (= Quaestio 106). W. Breuning, Der Mensch und »seine« Seele. In: »Renovatio«, Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch, 42 (1986), S. 119-126.

2 Vgl. H. Sonnemans, Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie (= Freiburger theologische Studien 128). Freiburg 1984.

3 Vgl. P. K. Kurz, »Darumb das seine Seele gerbeitet hat ...« Die Wiederentdeckung der Seele in der zeitgenössischen Literatur. In: »Orientierung« 43 (1979), S. 154-157.

4 G. Greshake, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte (= Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie 10). Essen 1969. G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (= Quaestiones Disputatae 71).⁴ Freiburg/Basel/Wien 1982 (= Quaestio 71).

5 J. Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (= Kleine katholische Dogmatik 9).⁴ Regensburg 1978 (= Eschatologie).

6 Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1979.

7 Vgl. J. Ratzinger, Jenseits des Todes. In dieser Zeitschrift 3/72, S. 231ff.; sowie ders., Eschatologie, S. 137.

8 Vgl. H. Sonnemans, S. 407-465; sowie den Artikel von G. Greshake, »Seele« in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick. In: Quaestio 106, S. 107-158 und den dort abgedruckten Briefwechsel zwischen G. Greshake und G. Haeffner, S. 180-191.

zungen des Seelenbegriffs kommt. Deswegen soll zunächst der Verstehenshorizont der Begriffsgeschichte bis Platon skizziert werden.

Zum griechisch-platonischen Seelenbegriff

Wenn ein Schüler Platons, welcher seinen Lehrer von der Seele reden hörte, zugleich Homers Epen kannte, so mußte er auf einen tiefgreifenden Begriffswandel von *ψυχή* stoßen: aus jener homerischen *ψυχή*, welche als Totenseele im Hades existierte, war bei Platon der Inbegriff des Menschen und seiner Hoffnung über den Tod hinaus geworden. Fürchtete Achilles den Abstieg seiner *ψυχή*, die das Abbild des ganzen Menschen war, in den Hades,⁹ so konnte Sokrates mit demselben Wort *ψυχή* seine Hoffnung verbinden, nach dem Tod in den wahren Hades zu gelangen, nämlich zu dem guten und weisen Gott (*Phaidon* 80d). Diesen eschatologischen Charakter der Aussage darf man nicht auf eine rein anthropologische Differenz von Leib und Seele verkürzen. Die Fragestellung von Homer zu Platon, welche sich als ein wichtiger Grund der Wandlung des Begriffs *ψυχή* herausgestellt hat, war eine eschatologische: Was bleibt vom Menschen nach dem Tod?

Vom Totenschatten zur wahren Seinsweise

Homer kennt nur für den verstorbenen Menschen die Begriffe *ψυχή* und *σῶμα*; für den lebendigen Menschen gibt es verschiedene Ausdrücke, welche sein »Leben« bedeuten, insbesondere der *θυμός*. Auch dieser trennt sich im Tod vom lebendigen Menschen (und Tier), aber nur vom Menschen trennt sich auch die *ψυχή*, das Abbild des ganzen Menschen; sie muß in den Hades; alle *ψυχαί* müssen dorthin; zurück bleibt das *σῶμα*, der Leichnam. Bei Homer ist die *ψυχή* ein eschatologischer Begriff und ein Spezifikum des Menschen. Von der allgemeinen Bestimmung des Todes waren einige Günstlinge des Zeus ausgenommen (Menelaos als Schwiegersohn des Zeus oder Ganymed als sein Liebling).¹⁰ Doch sonst können selbst die Götter das Los des Todes nicht wenden, auch nicht von dem Liebling.¹¹

Eine Erweiterung des Jenseitsglaubens wurde durch die Orphik für uns faßbar. Jetzt hat jeder Mensch eine Seele, göttlicher Herkunft und unsterblich. U. von Wilamowitz-Moellendorff hat diese Veränderung der Auffassung vom postmortalen Schicksal des Menschen bei den Zeichen für eine »Revolution des Geistes« an die erste Stelle gesetzt.¹² M. Eliade spricht von einer

9 Texte und Literatur vgl. H. Sonnemans, S. 59ff.; 67ff.

10 Vgl. ebd., S. 68ff.

11 Nachweis ebd., S. 72.

12 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*. 2 Bde. ² Darmstadt 1955, II. S. 180.

»neuen Eschatologie«¹³, einer religiösen Neuerung mit Hoffnung auf Heil für das Individuum.¹⁴ Der Seelenmythos, so hatte W. Jaeger geschrieben, entsprang nicht dem philosophischen Geist, sondern der religiösen Bewegung.¹⁵

Die einzelnen Etappen dieser Entwicklung lassen sich nicht rekonstruieren. Sicher haben die Mysterienreligionen und der Dionysoskult Einfluß gehabt. Doch wird im Unterschied zu diesen Jenseitshoffnungen das persönliche Los nach dem Tod nicht von der Zugehörigkeit zum Gott/Göttin allein abhängig gemacht, also davon, daß man durch Einweihung ein *ἐνθεος* wurde, sondern der sittlichen Qualifikation des Menschen kam eine große Bedeutung zu; darüber wurde nach dem Tod geurteilt. Die Dauer der Person als verantwortlicher erlischt nicht im Tod.¹⁶ Das Jenseits ist keine Iteration des Diesseits, sondern die Scheidung von Guten und Bösen; nicht die Endlosigkeit eines naturalen Lebensprozesses mit erneuter Wiedergeburt und Reinkarnation, sondern die Endgültigkeit des Ziels mit Lohn oder Strafe wird zum Ausdruck der Hoffnung gemacht.

Die Orphiker haben nach Platon (*Kratylos* 400c) das Wort vom Leib als Grab der Seele geprägt. Zusammen mit der Vorstellung von der Göttlichkeit der Seele ist das einer der Hauptangriffspunkte der Theologie, wenn sie »Platon« als tiefgreifende Differenz zur christlichen Anthropologie und zur Auferstehungshoffnung vorstellt. Diese theologische Kritik ist verständlich und berechtigt. Doch wird sie dem geistesgeschichtlichen Phänomen der Orphik nicht gerecht. Falsch wird sie dort, wo dem Mythos von der Seele nicht auch der Mythos des Leibes zur Seite gestellt wird. Darauf hat P. Ricoeur hingewiesen.¹⁷ Denn nicht der Leib ist der Ursprung des Bösen, vielmehr bringt die geistige Seele eine frühere Schuld mit, die sie im Leibe, in der irdischen Existenz sühnt.¹⁸ Platon verändert diesen Gedanken noch insofern, als er das Diktum der Orphiker in seiner Etymologie, die im *Kratylos* behandelt wird, zur Erläuterung des Wortes *σῶμα* mit *σῶζειν* in Verbindung bringt, wonach der Körper *σῶμα* heiße, weil er die Seele bewahre (*σώζηται*).¹⁹ Die Seele ist also keineswegs in sich gut, noch ist der Leib der Ursprung

13 M. Eliade, Geschichte der religiösen Ideen. 2 Bde.² Freiburg/Basel/Wien 1979/1979, II. S. 159, 167.

14 Vgl. ebd., II, S. 182.

15 Vgl. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker. Stuttgart 1953, S. 88.

16 Vgl. ebd., S. 101; sowie R. Schulte/G. Greshake, Leib und Seele/Tod und Auferstehung (= Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 5). Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 15.

17 Vgl. P. Ricoeur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld. Bd. II. Freiburg/München 1971, S. 320.

18 Vgl. ebd., S. 324.

19 Vgl. H. Sonnemans, S. 147ff.

des Bösen. Doch lebt die Seele im Körper in der Entfremdung; daran ist zumindest richtig, daß die irdische Existenz des Menschen nicht seine letzte Bestimmung ist. Die Endgültigkeit eines Sterblichen aber mußte »Unsterblichkeit« und »Göttlichkeit« einschließen. Die Leistung der Orphiker besteht darin, Unsterblichkeit nicht als ein Privileg für einzelne Göttergünstlinge belassen zu haben und die Idee einer Unzerstörbarkeit des Lebendigen, wie sie im Wiedergeburtsglauben anzutreffen ist, in die Unsterblichkeit der Seele überführt zu haben.

Daß der Mensch in seinem Selbstverständnis über die Natur hinausgeht, drückt sich aus in der Ansicht, die Seelen der Orphiker würden sich nicht reinkarnieren.²⁰ Hier sind die Totenseele und die Lebensseele zusammengekommen. Die Verheißung einer transhumanen Existenz kann die gegenwärtige irdische Verfassung notwendig nur als Zwischenstadium auffassen. Doch neu ist, daß jeder dieses Jenseits erreichen kann, weil er eine »Seele« hat. Diese neue Eschatologie hatte keineswegs nur theoretischen Charakter. Da der Mensch durch sein Leben das jenseitige Los mitbestimmte, bot die Forderung nach Katharsis eine Orientierung für das konkrete Leben und wertete alte Ideale um. Galten Gesundheit, Schönheit, Ehre, Ruhm und Sieg sonst als höchste Güter, so wird nun der innere Mensch bedeutsam. Darauf wird Platon zurückgreifen. Die orphische Unsterblichkeit wird als Heilskategorie verstanden.²¹ Wird Wiedergeburt als Strafe gesehen, für Ricoeur eine »Mischung von Verdammnis und Wiederholung«, die »das Bild der Verzweiflung« sei,²² so ist die Erlösung aus dem Rad der Geburten das zu erreichende Heil. Seele wird zum Gegenpol des Begriffspaars Tod – Leben; sie ist Überdauern der Zeit der Wiederholung; schon die Mysterienhoffnung unterschied nach G. van der Leeuw »Heil« von »Leben«.²³ Unzerstörbarkeit des Lebens ist etwas anderes als Unsterblichkeit der Seele, weil letztere Heil als Endgültigkeit verheißt.²⁴

Offensichtlich genügt die Göttlichkeit der Seele nicht zur Erreichung des Heils, denn es sind auch Weihen notwendig, die außer der ethischen Mitbestimmung für die Erlösung aus dem Rad des Werdens entscheidend sind. Daher ist zu fragen, in welchem Sinn die Orphik von der Göttlichkeit der Seele spricht. Dabei spielen Herkunft und Zukunft eine Rolle; weil die irdische Existenz als Exil angesehen wurde, verweist der Mythos der Verbannung der Seele auf ihre göttliche Herkunft; eine Protologie mit vorzeitlicher

20 Vgl. M. Eliade, II, S. 168; sowie H. Sonnemans, S. 137f.

21 Vgl. H. Sonnemans, S. 156.

22 P. Ricoeur, S. 328.

23 Vgl. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*.² Tübingen 1933, S. 238.

24 Vgl. H. Sonnemans, S. 157-161.

Schuld erklärt die erlebte menschliche Existenz; für die Zukunft wird eine Apotheose erwartet, die Vergöttlichung (*θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου*, B 20).²⁵ Das Befreitwerden vom Leben hatte schon E. Rohde als Verbindung von Katharsis und Mystik bezeichnet;²⁶ die Zukunft der Seele ist ein Überschreiten menschlicher Bedingtheit, nämlich des Unterworfenseins des Werdens und Vergehens; mit Recht wird von M. Eliade darauf verwiesen, daß es letztlich nicht um eine Trennung von Leib und Seele gehe, sondern um eine Trennung vom Kosmos.²⁷ Das aber bedeutet, daß eine echte Transzendenz in den Blick gerät. Darum gab W. Jaeger zu bedenken, daß die orphische Lehre von der Göttlichkeit der Seele einen Wendepunkt in der Geschichte der Entstehung des philosophischen Gottesgedankens darstellt. Nicht aus einer Definition des Göttlichen wurde die Göttlichkeit der Seele abgeleitet, sondern aus dem in den Weihen erfahrenen Erleben des Göttlichen als Erleiden der Seele.²⁸ Weil die Verbindung mit dem Göttlichen als Bedingung für die endgültige Befreiung notwendig ist, bekommt der Inhalt der Hoffnung Heilscharakter. Es handelt sich um eine »mehr als menschliche Befreiung des Menschen«;²⁹ solche Hoffnung zielte nicht nur auf Unsterblichkeit (und deswegen Göttlichkeit³⁰), sondern auf die Gemeinschaft mit den Göttern.³¹

Platons an die Seele geknüpfte Hoffnung

Das orphische Gedankengut bildet, zusammen mit den philosophischen Seelenvorstellungen der Vorsokratik,³² die Vorstufe der platonischen Seelenauffassung, deren vielfältige Aspekte hier nicht erörtert werden können.³³ In einer seiner Bedeutungen ist die Frage Platons nach der Seele jedoch identisch mit der Frage nach dem Menschen.³⁴ Darauf ist besonders zu achten.

Im *Symposion* steht das Wort vom *ἔρωσ ἀθανασίας* (207a). Die Teilhabe des Menschen am Göttlich-Schönen wird in der *Phaidrosrede* dadurch ausge-

25 Vgl. ebd., S. 139f.

26 Vgl. E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 2 Bde. in 1 Bd. Reprograf. Nachdr. d. 2. Aufl. Freiburg/Leipzig/Tübingen 1898 = Darmstadt 1980. II, S. 127.

27 Vgl. M. Eliade, II, S. 167; sowie Sonnemans, S. 146.

28 Vgl. W. Jaeger, S. 104f.

29 P. Ricoeur, S. 344.

30 Vgl. M. Eliade, II, S. 163.

31 Vgl. H. Sonnemans, S. 159.

32 Vgl. ebd., S. 162-211.

33 Vgl. ebd., S. 216-291.

34 Vgl. H. Kuhn, *Plato über den Menschen*. In: H. Rombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie*. Freiburg/München 1966, S. 286.

drückt, daß der Liebende ein *ἔνθεος* sei (180b); nicht die Schau des Schönen, sondern das Leben in der Liebe wird betont; diese Form der Teilhabe kommt jener nahe, welche im *Phaidon κοινωνία* (100d) heißt. Damit nähern wir uns dem Anliegen Platons hinsichtlich der Hoffnung angesichts des Todes. Sehr deutlich gibt darüber die Gesprächssituation im *Phaidon* Auskunft: Sokrates erscheint seinen Freunden glücklich angesichts des Todes (58e) und voll »froher Hoffnung« (63e).

Die Verständigung über die Hoffnung und deren Voraussetzungen erweist sich als schwierig; am Ende steht ein Glaube, der es lohnt, ihn zu wagen (vgl. 114d). Während »das über die Seele bei den Menschen großen Unglauben« (70a) findet, wie die Gesprächspartner versichern, will Sokrates sich selbst und den Gesprächspartnern (91a) verdeutlichen, daß es sich mit den Seelen und deren Wohnungen so verhalte, wie er sage (vgl. 114d, 91a); und wenn das zutrefte, sei dies »ein sehr schöner Glaube« (91b).

Die Leiche des Sokrates, welche den Freunden bleiben wird, ist nicht das, was dann »Sokrates« sein wird. Er wird »Seele« sein, die im Tod vom Leib/Leichnam getrennt wird (64c). Dabei handelt es sich nicht um eine Definition des Todes, sondern um dessen Funktion (vgl. 67d). Der Tod trennt vom Leib; es bleibt der Leichnam. Was aber bedeuten hier »Leib« und »Seele«?

Sowohl »Seele« wie »Leib« werden vergleichsweise gebraucht für das »Unsichtbare« und »Sichtbare« (vgl. 79ab). Nicht aber wird die Identität von Sichtbarem mit Leib, von Unsichtbarem mit Seele behauptet. Ja, Platon kann sagen, daß Seelen, die vom Leib im Tod getrennt werden, »des Leibes voll« (83d) bleiben. Sie sind geradezu Nicht-Seelen (*ψυχαι εἶδωλα* [81d]). Sie haben sich nicht auf rechte Weise »gereinigt«. Offensichtlich bekommt die Trennung hier einen ethischen Akzent. »Dort«, nach dem Tod, wird jeder erfahren, ob er sich in rechter Weise um Besonnenheit, Gerechtigkeit etc. bemüht hat (vgl. 67cd; 69bd).

Doch die trennende Funktion des Todes erschöpft sich nicht im ethischen Bereich; es geht auch um Meta-physik in einem auch heute erschwinglichen Sinn. Der Tod trennt von der Zeit, die wir das Leben nennen. Die Sorge des Sokrates für die Seele gilt nämlich nicht allein (!) für diese Zeit, die wir das Leben nennen (107c), und nur in einer anderen Existenzform, als wir sie jetzt haben, ist Glück als dauernder Besitz des Guten (*Symposion* 204c-206a), worauf der *ἔρως ἀθανασίας* zielt (*Symposion* 207a), möglich. Der Tod trennt auch vom Werden, von der Sichtbarkeit und Vergänglichkeit. Das alles ist mitgesagt, wenn von der Trennung der »Seele« vom »Leib« gesprochen wird. Doch wenn der Tod vom Leib trennt, so liegt in der Trennung selbst keinerlei Heil. Die Loslösung ist keine Erlösung. Diese *σωτηρία* hängt davon ab, ob die Seele »so gut und vernünftig geworden ist wie möglich« (107d). Das »wie möglich« verweist darauf, daß das »Leben« gerade die Verbindung mit dem Leib und der Zeit ist und deswegen Vollkommenheit und Dauer ausschließt.

Der Tod ist die Bedingung der Möglichkeit für eine neue Existenzweise. Das gilt auch für die Gemeinschaft, welche zum Inhalt der Hoffnung des Sokrates gehört: Gemeinschaft mit dem guten und weisen Gott (80d) und mit den schon verstorbenen guten Menschen (63b), was er »nicht so ganz sicher behaupten« (63c) wolle.

Die Seele ist und wird aber niemals Idee. Die ontologische Differenz verläuft zwischen Seele und Idee. Die Verbindung von Seele und Idee wird dreifach ausgedrückt: durch Teilhabe (*μέθεξις*), Anwesenheit (*παρουσία*) und Gemeinschaft (*κοινωνία*) [100b-d].

Für den Begriff der Unsterblichkeit als Inhalt der Hoffnung reicht das Platon nicht aus. Selbst die Teilhabe an der Idee des Lebens (vgl. 76e; 106d) genügt nicht. Seele verweist vielmehr auf »Gott«. Unsterblichkeit besagt demzufolge mehr als unvergängliches Leben:

»Gott wenigstens ... und die Idee des Lebens selbst wird wohl, wenn überhaupt etwas unsterblich ist, von jedem eingestanden werden, daß es niemals untergehe« (106d).

Teilhabe der Seele am Göttlichen – darin liegt ihre Kraft (vgl. 95c); das widerlegt die These von ihrem Untergang (vgl. 91d). Die Teilhabe der Seele am Göttlichen findet in *Politeia* 509a Bestätigung durch ihre Teilhabe am Guten, dessen Transzendenz H.-G. Gadamer³⁵ herausgestellt hat.

Damit wurde unter zwei entscheidenden Gesichtspunkten die Auskunft Homers, was den Menschen nach dem Tode erwarte, verändert: Zuerst ist nicht der Hades der Ort des Totenaufenthaltes schlechthin, sondern die *ψυχή*, bei Homer eine Totenseele, hat eine andere Bestimmung, welche einerseits von ihrer ethischen, andererseits ihrer ontologischen Verfassung abhängt; letztere heißt Unsterblichkeit, jedoch nicht als Wesensgleichheit mit den Ideen. Zweitens geht es Platon wie den Orphikern nicht bloß um eine Fortdauer nach dem Tod; auch davon ist bei Platon oft die Rede; doch gerade im *Phaidon* wird deutlich, daß es um eine Trennung vom Werden und seiner Sichtbarkeit in Geburt und Tod geht. Der »wahre Hades«, aus dem es ebensowenig Rückkehr gibt auf die Welt wie aus dem homerischen, ist die Gemeinschaft mit dem guten und weisen Gott und mit den schon verstorbenen guten Menschen. Das bedeutet, diese Unsterblichkeit der Seele wird nicht nur mit der Transzendenz des Göttlichen verknüpft, sondern hat auch einen Gemeinschaftscharakter, und zwar im Hinblick auf »Gott« und »Menschen«, die »dort« sind.

35 Vgl. H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg 1968, S. 245; sowie ders., *Plato. Texte zur Ideenlehre*. Hrsg. und übersetzt von H.-G. Gadamer. Frankfurt 1978, S. 10.

Seele und Auferstehung

Nun stellt sich die Frage, wie sich die Auferstehungshoffnung der Christen als endgültiges Heil des Menschen zu diesem griechischen Glauben verhält, der ein »schönes Wagnis« (*Phaidon* 114d) genannt wird.

Eine traditionelle Auffassung kombiniert beide Inhalte. Im Tod trennt sich die Seele vom Leib, der zum Leichnam geworden ist und verwest. Die Seele gelangt zu Gott, bei dem sie auch vor der Wiederaufnahme ihres Leibes selig ist. Das wurde von Benedikt XII. im Jahr 1336 als Dogma verkündet:

»... animae ... etiam ante resumptionem suorum corporum et iudicium generale post ascensionem Salvatoris Domini nostri Jesu Christi in caelum, fuerunt, sunt et erunt in caelo ...« (DS 1000).

Der Leib wird den Seelen bei der Parusie wiedergegeben. Zwischen Tod und letzter Vollendung liegt also ein Zwischenzustand der Seele: selig, aber ohne Leib.

Andere halten die (platonische) Seelenunsterblichkeit für unvereinbar mit dem Auferstehungsglauben. Das aus theologischen wie anthropologischen Gründen. Das anthropologische Hauptargument betrifft die Ganzheit des Menschen; als ganzer sei der Mensch Leib und Seele, die zu einer Einheit verbunden seien, deren Trennbarkeit entweder unmöglich sei (das führt zum Gantzod oder zur Auferstehung im Tod) oder eine dualistische Sicht enthalte, welche nicht die biblische sei. Auch die moderne Anthropologie erweise die psychosomatische Einheit des Menschen. Als theologische Argumentation wird gegen die Seelenvorstellung vorgebracht: Die Unsterblichkeit sei eine Vergötzung des Menschen; dem ewigen Leben werde der Gnadencharakter genommen und schließlich leugne man so die Tödlichkeit des Todes.

Gerade letzteres Argument erscheint äußerst fragwürdig. Denn wenn der Tod wirklich den ganzen Menschen ganz vernichtet, was ja mehr ist als zu sagen »der ganze Mensch stirbt«, dann gibt es nichts und niemand, der das göttliche Geschenk eines gnadenhaften ewigen Lebens entgegennehmen könnte.

Die Hypothese, der Mensch sei im Gedächtnis Gottes bewahrt, führt zum Schluß, daß der Dialog Gottes mit seinem Geschöpf im Tod abreißt und als Monolog mit seiner Idee vom Geschöpf weitergeht. Das auch im Dialog erschaffende Wort Gottes hörte in der Gantzodthese auf, erschaffend zu sein. Deswegen ist die Unsterblichkeit der Seele, d. h. ihre Unzerstörbarkeit im Tod, keineswegs eine Vergötzung des Menschen, dem göttliche Eigenschaften zugeschrieben würden, sondern sie ist im ununterbrochenen Dialog Gottes mit seiner Kreatur begründet, und deswegen ist sie ihr wesenhaft eigen.

Doch bedeutet die Unsterblichkeit der Seele als Kontinuum zwischen der irdischen und endgültigen Seinsweise des Menschen keine Heilsgarantie.

Nicht Überleben, endloses Leben, sondern Gottesgemeinschaft ist das Ziel. Darauf baut die Hypothese von der Auferstehung *im* Tod auf, welche G. Greshake entwickelt hat.³⁶ Die Christusgemeinschaft wird im Tod nicht unterbrochen; wer mit Christus gestorben ist, wird auch mit ihm auferstehen. Auferstehung Jesu und Auferstehung der Erlösten gehören zusammen. Wenn Jesus in seiner ganzen Menschheit vollendet ist, wenn Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen ist, dann besteht die Möglichkeit solcher Vollendung auch für alle, die der »Leib Christi« sind. Greshake hält diese Möglichkeit für erfüllte Wirklichkeit.³⁷

Im Tod trennt sich aber nicht eine Seele vom Leibe, sondern vom Leichnam getrennt gelangt der Mensch als Person mit seinem Leib als verwandelter, befreiter, entgrenzter Materie vor Gott.³⁸

Diese Leiblichkeit entsteht schon im Leben durch »Verinnerlichung von Materie in den Selbstvollzug, in das Reifwerden des menschlichen Geistes hinein«, die eine andere Materie ist »als die, welche uns aus der sinnhaften Objektwelt oder aus der eigenen Körperlichkeit bekannt ist«³⁹.

Nicht eine unbetroffene Seele wandert ins Jenseits, sondern der Mensch mitsamt seiner Leiblichkeit; Leib, Welt und Geschichte kommen in ihrem ontologischen Sinn zur Vollendung: »Materie ist dann für immer im Subjekt (nicht in der Seele!) eingeschrieben«⁴⁰.

J. Ratzinger hat diese Vorstellung als verschärften Platonismus⁴¹ bezeichnet, werde doch nicht nur hier wie dort eine vom gewesenen Leib abgetrennte Wirklichkeit behauptet,⁴² sondern auch der Auferstehung selbst ausgewichen.⁴³ Deshalb spricht Ratzinger von Materialität der Auferstehung.⁴⁴

Gemeinsamer Ausgangspunkt bleibt, wie bei Platon, die Hoffnung, daß der Mensch im Tod nicht gänzlich untergeht, auch nicht nur in anderer Weise weiterlebt, etwa in neuen Leben mit neuen Toden, sondern daß er trotz der verbleibenden Leiche glücklich und selig in Gemeinschaft mit Gott lebt.

Wer lebt bei Gott? Alle antworten: eine vom Leichnam getrennte Wirklichkeit, die um sich selbst weiß, um Gott und um andere, mit denen sie sein will; diese Wirklichkeit ist der Seligkeit fähig. Die Tradition nannte sie »Seele«,

36 Vgl. G. Greshake, Quaestio 71, S. 116-120; sowie zum Ganzen H. Sonnemans, S. 407-430.

37 Vgl. G. Greshake, Quaestio 106, S. 148ff.

38 Vgl. G. Greshake, Quaestio 71, S. 120, 171.

39 ebd., S. 171.

40 ebd.

41 Vgl. J. Ratzinger, Eschatologie, S. 98.

42 Vgl. ebd., S. 96.

43 Vgl. ebd., S. 134.

44 Vgl. ebd., S. 150; sowie zum Ganzen H. Sonnemans, S. 451-465.

deren Beziehung zu Gott im christlichen Glauben und zu den anderen Gliedern des Leibes Christi jenseits und diesseits des Todes feststand, auch wenn die Weise, wie diese Beziehung gedacht werden kann, nicht unproblematisch ist.⁴⁵ Hier ist aber anzumerken, daß es Versuche gibt, Platon und Thomas von Aquin ins Gespräch zu bringen;⁴⁶ während Greshake zu sehr auf das Wesen der Seele in sich und deren Erkenntnisunfähigkeit im Zustand der Trennung vom Leib schaut, könnte eine Untersuchung anderer Gesichtspunkte, z. B. der »*communio sanctorum*«, der Teilhabe am Reich Gottes, der Tatsache ihrer Individualität, welche sie aus ihrem irdischen, geschichtlichen Leben mitbringt, eine Verständigung weiterbringen.

K. Rahner hat – nach der Verkündigung des Dogmas von der Aufnahme Mariens mit Leib und Seele in den Himmel – durch seine These vom bleibenden Bezug der Seele auch nach dem Tod zum Gesamt der Materie klargelegt, daß menschlicher Geist, nämlich Seele, existenznotwendig auf diesen Materiebezug angewiesen sei. Mit Nachdruck hat er betont, der Mensch sei eine Einheit von Geist und *materia prima*, »Seele« also nicht einfach »Geist«, »Leib« nicht einfach »Materie«. Doch wollte er nicht mit derselben Sicherheit, derzufolge Maria mit Leib und Seele vollendet geglaubt wird, die Vollendung des Menschen im Tod annehmen.⁴⁷ Rahners Ansatz kann zusammen mit der Christusgemeinschaft zur Hypothese »Auferstehung im Tod« erweitert werden. Darin hat die Seele eine klare Funktion, wenn auch terminologische Schwierigkeiten zu überwinden sind.⁴⁸ So soll die »*Verinnerlichung von Materie* in den Selbstvollzug, in das Reifwerden des *menschlichen Geistes* hinein ... eine andere Gestalt von Materie (hervorbringen) als die, welche uns ... aus der eigenen Körperlichkeit bekannt ist«. Diese Materie ist »für immer im Subjekt (nicht in der Seele!) eingeschrieben, auch wenn die ... als Körperhaftigkeit sich realisierende Raum-Zeit-Gebundenheit der Materie im Tod ein Ende findet«⁴⁹.

Andererseits soll die These von der Auferstehung im Tod gerade auf Durandus zurückgreifen, wonach die Identität des Auferstehungsleibes »allein durch die geistige Subjektivität des Menschen (Seele) vermittelt ist«⁵⁰.

So gibt es also

45 Vgl. G. Greshake, *Quaestio* 106, S. 135f.

46 Vgl. H. Verweyen, *Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie*. In: *Quaestio* 106, S. 15-30, 24f.

47 Vgl. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*. Bd. XII. Zürich/Einsiedeln/Köln 1975, S. 421ff.; 462ff.; sowie ders., *Zur Theologie des Todes mit einem Exkurs über das Martyrium* (= *Quaestiones Disputatae* 2). Freiburg/Basel/Wien 1958, S. 20ff.

48 Vgl. H. Sonnemans, S. 420.

49 G. Greshake. In: *Quaestio* 71, S. 171 (Hervorh. v. Verf.).

50 ebd., S. 120.

1. eine Verinnerlichung von Materie in den Selbstvollzug des menschlichen Geistes hinein,
2. eine im Subjekt, nicht in der Seele eingeschriebene, von der Körperlichkeit verschiedene Gestalt von Materie, die im Tod nicht abgetrennt wird,
3. die Subjektivität des Geistes,
4. die abgetrennte Körperlichkeit (=Leiche).

Schließlich wird auch davon gesprochen, daß die Seele ihren verklärten Leib in sich trage;⁵¹ das aber bedeutet, daß die platonische Leibauffassung sinnhafter Körperlichkeit, wovon der Tod – auch hier – trennt, als Vergleichspunkt nicht herangezogen werden kann. Die verklärte Leiblichkeit, welche *im Leben* entsteht, ist aber nicht einfach identisch mit der dank Verwandlung als Tat Gottes geschenkten Auferstehungswirklichkeit; das gilt ja nicht nur für die herkömmliche Auffassung einer Auferweckung am Jüngsten Tag, sondern auch für die Konzeption der Auferstehung im Tod. Die von Greshake angebotenen Hilfen beziehen sich auf die Verwandlung (1 Kor 15,44)⁵² und auf das Eingefügtwerden des einzelnen in den »Leib Christi«, dessen Pleroma erst mit der Vollendung aller Menschen erreicht wird.⁵³ Im letzteren kommt vor allem der Gemeinschaftscharakter der Auferstehung und das Nichtvollendetsein auch der im Tod schon Auferstandenen zum Ausdruck. Was die Verwandlung betrifft, so erscheint es notwendig, die Hervorbringung einer nichtphysischen Leiblichkeit von deren Verklärung nochmals zu unterscheiden. Denn der ganze Mensch, wie er als irdischer lebt, muß verwandelt werden. Deswegen verweist die Rede von der Unsterblichkeit der Seele im christlichen Kontext nicht auf etwas außerhalb des Auferstehungsgeschehens, sondern gehört dort hinein.⁵⁴

Auch Ratzinger hatte das Mit-Christus-Sein als begonnenes Auferstehungsleben bezeichnet.⁵⁵ An diesem Punkt könnte eine Verständigung über die Seele und die Auferstehung im Tod ansetzen,⁵⁶ auch wenn die Leiblichkeit weiterhin umstritten bleibt und wohl in weit größerem Maße als die Seele als Problembegriff christlicher Eschatologie anzusehen ist.⁵⁷ Auch wäre zu untersuchen, was es für die Konzeption der Leiblichkeit zur Folge hätte, wenn

51 Vgl. G. Greshake. In: Quaestio 106. S. 147ff.; 151f.; sowie H. Sonnemans, S. 417ff.

52 Vgl. G. Greshake, ebd., S. 153.

53 Vgl. ebd., S. 152f.

54 Vgl. ebd., S. 154.

55 Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis. ²München 1972, S. 261f.

56 Vgl. H. Verweyen. In: Quaestio 106, S. 28.

57 Vgl. den Briefwechsel zwischen G. Haeffner und G. Greshake. In: Quaestio 106, S. 180-191. Weiter zu dieser Frage: G. Greshake/J. Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. Darmstadt 1986.

gemäß der jüdischen Anthropologie im Bekenntnis zu Jesu Auferweckung notwendig der Leichnam im Grab als auferweckter miteingeschlossen ist.⁵⁸

Von der Beantwortung der Frage nach der Leiblichkeit wird abhängen, ob folgende Aussagen als komplementäre Modelle ein und derselben Wirklichkeit gelten können:⁵⁹ Im Tod kommt die Seele (als der ganze, leiblich verfaßte Mensch) vor Gott und: Im Tod wird der ganze Mensch auferweckt (wobei die Vollendung des Ganzen noch aussteht). Für die Botschaft der Auferstehung war die an die Unsterblichkeit der Seele geknüpfte Hoffnung ein Anknüpfungspunkt. Auch heute gehört das Wort »Seele« zu den Ur-Worten⁶⁰ der Menschheit; es ist auch »für die Theologie unaufgebbar«⁶¹. Geschichtlich bedingte Verkürzungen müssen daher aufgearbeitet und der Sinn des Wortes innerhalb der christlichen Botschaft vom Heil für den Menschen stärker in die Verkündigung einbezogen werden.

Doch nicht nur innerhalb der christlichen Theologie kann auf die Seele als Wort und Wirklichkeit nicht verzichtet werden, auch im Hinblick auf die nichtchristlichen Religionen braucht das Christentum die »Seele«, um dialogfähig zu sein.

58 Vgl. die exegetischen Positionen bei H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*. Düsseldorf 1985, S. 123 Anm. 112.

59 Vgl. G. Greshake. In: *Quaestio* 106, S. 158.

60 Vgl. H. R. Schlette, *Leib und Seele in der Philosophie*. In: *Was weiß man von der Seele?*, hrsg. v. H. J. Schultz. Stuttgart 1967, S. 166.

61 G. Greshake. In: *Quaestio* 106, S. 157; vgl. H. Sonnemans, S. 486f.