

Wolfgang Beinert

**Die
Leib-Seele-Problematik
in der
Theologie**

aka

Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie

Wolfgang Beinert

em. Professor
für Systematische Theologie,
Dogmatik und Dogmengeschichte
an der Universität Regensburg

Herausgeber
Karl Rahner Akademie
Jabachstraße 4-8
50 676 Köln
Fon 0221-80.10.78 -0
Fax 0221-80.10.78 -22
eMail
info@karl-rahner-akademie.de
homepage
www.karl-rahner-akademie.de

Copyright 2002
ISBN 3-980 76 02 -9-5

Inhalt

I Status Quaestionis

- 1**
- 5 Die theologische Relevanz der Leib-Seele-Problematik
- 2**
- 9 Griechische Anthropologie
- 3**
- 11 Die theozentrische Anthropologie der Heiligen Schrift
- 4**
- 14 Der abendländische anthropologische Dualismus
- 5**
- 21 Der »Weltkatechismus«

II Quaestio

- 1**
- 23 Die Kompetenz der Theologie
- 2**
- 27 Das anthropologische Thema im christlichen Glaubensbestand
- 3**
- 33 Die Geltendmachung des christlichen Menschenbildes
- 4**
- 37 Probleme der theologischen Leib-Seele-Diskussion
- 37 4.1 Gotterschaffene Einzelseele?
- 38 4.2 Asexuelle Seele?
- 39 4.3 Unsterbliche Seele - sterblicher Leib?
- 41 4.4 Wer lebt bei Gott?
- 5**
- 43 Eröffnung des Mysteriums
- 45 Bibliographie
- 49 Ausgewählte Vorträge
der Karl Rahner Akademie

I Status Quaestionis

1 Die theologische Relevanz der Leib-Seele-Problematik

Im Jahr 45 nach Christus schrieb *Marcus Tullius Cicero* seine »Tusculanae Disputationes«, die schriftliche Fortsetzung seiner Unterhaltungen mit Aulus Hirtius auf seinem Landgut bei Frascati. Das erste Buch handelt von der Verachtung des Todes. In diesem Kontext erklärt der Dialogpartner »M« (gelesen gewöhnlich als Marcus, also der Autor selbst):

»Manche nämlich sind der Ansicht, der Tod sei die Trennung der Seele vom Körper, andere glauben, es fände keine Trennung statt, sondern Seele und Körper gingen zusammen zugrunde, und die Seele werde im Körper ausgelöscht. Von denen, die glauben, die Seele trenne sich vom Körper, glaubt ein Teil, sie löse sich sofort auf, ein anderer, sie bleibe noch lange, ein dritter, sie bleibe ewig bestehen. Was ferner die Seele selbst ist, wo sie ist oder woher sie kommt, darüber ist man sich durchaus nicht einig.« *Cicero* referiert auf anderthalb Druckseiten die philologischen und philosophischen Thesen und bemerkt abschließend: Wenn mir nicht zufällig einige Ansichten über die Seele entgangen sind, müßten dies so ziemlich alle sein.« Und was ist bei den Recherchen herausgekommen? Welche von diesen Ansichten wahr ist, mag ein Gott wissen; welche der Wahrheit am nächsten kommt, ist eine schwierige Frage¹.

Dabei hatte der römische Philosoph noch die Gnade der frühen Geburt: Er kannte das Alte Testament nicht, das Neue war noch nicht geschrieben und die Gehirn-Bewußtsein-Relationalität, die sich heute mit dem Stichwort »Leib-Seele-Problem« unvermeidlich verbindet, beschäftigte kaum jemanden. Insbesondere war er, und das mag man als einen besonderen Erweis der überirdischen Huld werten, voll und ganz verschont von dem Gewirr des theologischen Disputes, den seine Frage -wenn auch nicht, weil gerade er, aber weil sie viele an-

¹ Disp. Tusc. 1,18. Übersetzung: Cicero, Werke in drei Bänden, Berlin-Weimar 1989, Bd.II,369.

dere mit ihm ausgesprochen hatten - in den Jahrhunderten in Folge bis jetzt ausgelöst hat. Der Zeitgenosse beinahe zwei Jahrtausende nach den Gesprächen von Tusculum wird gleichwohl nicht umhin können, in die klagende Resignation des Resumees einzustimmen. Welche Ansicht die richtige ist, weiß wohl nur Gott - wenn überhaupt eine richtig ist, mag der eine oder andere skeptisch beifügen, der die Diskussion einigermaßen kennt. Viel weiter scheinen wir auch nicht gekommen, als die vielen Meinungen und Ansichten Revue passieren lassen zu können, die großenteils der alte Marcus Tullius auch schon gekannt hat.

Und die christliche Religion und deren Theologie? Können sie helfen oder tragen sie, unser Apercu weckt den Verdacht, zur Multiplikation der Probleme bei? Mitzureden hat sie wohl allemal. Das folgt bereits aus ihrem Status als Religion. Nicht von ungefähr bringt Cicero den von uns wiedergegebenen Passus im Zusammenhang mit dem Todesproblem. Die Ethnologen nennen als eines der Zeichen der Hominisation die Bestattung und den Totenkult; die Religionswissenschaftler belehren uns, daß das Todesfaktum ein wesentlicher Anlaß zur Ausbildung von Religion gewesen ist. Beide Indizien weisen konvergent daraufhin, daß die Menschen seit den ältesten Zeiten, möglicherweise mehr oder weniger synchron mit der Menschwerdung, an ein Fortleben jenseits der Todesgrenze gedacht haben. Damit ist aber in einer anfänglichen Weise sofort das Leib-Seele-Problem gegeben. Die im Wortsinn primitive Erfahrung beim Tod eines Menschen besagt: Vorher war er *Leib* + *X*; im Tod scheiden sich irgendwie *Leib* und *X*; nachher ist nur noch *Leib* - *X*. Wenn es also ein Leben nach dem Tod gibt, dann partizipiert daran *X*. *X* aber nennen wir *Seele*. Dem entspricht bereits die Etymologie des deutschen Wortes: *Seele* hat etwas zu tun mit *See* und heißt eigentlich »zum See gehörig«; das Wasser aber ist nach germanischer Vorstellung der Aufenthaltsort der Totengeister; der Tote lebt als Schattenbild, als *séola*, weiter. Die Germanenmissionare haben sich dieses Wortes bedient, um ihm den Inhalt des lateinischen *anima* einzugießen². Woher Leib und Seele stammen, woraus sie bestehen, wie sie zusammenhängen, was im Ableben mit ihnen geschieht - alles das sind damit Grund- und Urprobleme des Menschen, gerade wenn er die religiöse Frage aufwirft. Denn damit stehen in Verbindung nahezu alle anderen wesentlichen Fragen, die

² G. Drosdowski, Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache (= Duden 7), Mannheim-Wien-Zürich 2 1989, 662

³ Vgl. die Übersicht von Th. Zoglauer, Geist und Gehirn.

sich dem Menschen existentiell, also auch unter dem Horizont der Gottesfrage, stellen: Was sind Freiheit, Sinn, Glück, Ethik, geistige Verantwortung, Personalität, Erkenntnis? Nebenbei und anmerkungsweise bemerkt: Es fällt auf, wie oft in der Bewußtseinsanthropologie unter dem Stichwort Leib-Seele-Frage mit religiösen Termini und der Hypothese von Göttern und Geistern, also als transzendent eingeführten Entitäten, gearbeitet wird³. Man darf getrost sagen: Das Leib-Seele-Problem gehört tatsächlich zu den ältesten unseres Geschlechtes. Man muß weiter feststellen - und das ist eine wesentliche Erkenntnis: Anthropologie wird von ihren Ursprüngen her niemals als autonomer Fragenkomplex behandelt, sondern erscheint stets als funktionaler Themenkreis. Die Analyse des Menschen versichert ihn seines Transzendenzbezuges und klärt ihn in einem. So entwickeln alle Religionen anthropologische Vorstellungen. Wenn also das Christentum eine Religion ist und die christliche Theologie diese Religion bedenkt, wenden sie sich beide gewissermassen automatisch, kraft der ihr eigenen Entelechie der Frage zu, was der Mensch sei.

A fortiori gilt das, weil das Christentum *diese* Religion ist, will sagen: die Religion, deren Zentrum Jesus Christus ist und deren Fundamentaldogma lautet: »Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ist er vom Himmel herabgestiegen, hat Fleisch angenommen ... und ist Mensch geworden« - so bekanntlich das Symbolum von Nikaia und Konstantinopel aus dem 4. Jahrhundert, das immer noch das einzige allen Christen gemeinsame Glaubensbekenntnis darstellt. Damit ist gerade hier sofort die anthropologische Frage aufgeworfen, und selbstverständlich muß sie sich artikulieren in der Frage nach seiner Konstitution, das ist nach allem, was die neue Religion in der Umwelt antraf, eben das Leib-Seele-Problem. Die logische Folge: Die theologische Anthropologie gehört zu den Kernzonen theologischer Beschäftigung, theologischer Arbeit.

Diese Folge ist aber nicht eingetreten: Der letzte Satz ist *sachlich* unbezweifelbar, er ist gleichwohl *historisch* unzutreffend - bis heute, jedenfalls wenn man unter theologischer Anthropologie die systematisch-methodische, also wissenschaftliche Erörterung der Frage »Was ist der Mensch?« unter theologischer Hinsicht und mit den Mitteln der Theologie versteht. In den dogmatischen Handbüchern kommt bis in die Mitte der neunziger Jahre ein entsprechender Traktat nicht vor. Wenn man vom Menschen handelte, dann taten die Neuscholastiker dies angelegentlich der Protologie, sofern der

Mensch eben Geschöpf Gottes ist. Sehr schnell wurde aber die Perspektive hamartiologisch: Der Mensch hatte das Werk Gottes, das doch gut und paradisisch schön war, durch seine Sünde besudelt: Lang und breit wurde über die Erbsünde geredet⁴. Es gibt zwar inzwischen die eine oder andere dogmatische Gesamtdarstellung mit einer Anthropologie⁵, aber, so weit ich sehen und recherchieren konnte und wenigstens im deutschen Sprachraum, keine einzige neuere Monographie zum Thema. Die letzterschienene stammt von dem evangelischen Systematiker Wolfhart Pannenberg; sie kam vor gut anderthalb Jahrzehnten auf den Markt⁶. Auch zu unserem speziellen Thema ist Fehlanzeige zu erstatten: Von den 101 Einträgen zum Thema »Leib-Seele-Problem« im Buchbestand der bayerischen Universitäts-Bibliotheken fallen bestenfalls zwei ins Fachgebiet Theologie, von den 17 Einträgen im »Verzeichnis lieferbarer Bücher« rangiert gerade einmal einer unter dem Seitenstichwort »Christliche Theologie«. Man kann sich also hohe Meriten erwerben, wenn man als Theologe endlich diese Lücke aufzufüllen sich anschickt. Denn wenn auch beim obigen Syllogismus die Conclusio sich empirisch nicht bewahrheitet, sachlich ist sie eben doch unausweichlich richtig.

Was fehlt, und das ist schlimm genug, sind also systematisch-monographische Arbeiten. Ein Blick in die Theologiegeschichte allerdings zeigt sofort: Die logische Stringenz der Conclusio ist zu keiner Zeit wirkungslos geblieben. Bei näherem Zusehen entdeckt man unschwer eine Fülle von Material, das sich ohne sonderliche Mühe zusammenstellen ließe, wobei die Frage gestellt, aber erst später angegangen werden soll, warum das dann niemand unternommen hat. Es gibt viele Orte, an dem christliche Theologen Erörterungen zum Thema Mensch und damit auch zur Relation Leib-Seele anstellen müssen: Die Christologie an erster Stelle selbstredend, dann die Schöpfungslehre, die Ekklesiologie mit der Sakramentenlehre, die Pneumatologie mit der Gnadentheologie, ganz besonders denken wir an den Ursprungsort des Problems, die Eschatologie. Es kann über-

⁴ Vgl. z.B. Pohle-Gierens, Lehrbuch der Dogmatik, I. Band, Paderborn 8 1931. Im III. Buch wird die Schöpfungslehre 353-509 behandelt. Das 2. Kapitel behandelt die »Christliche Anthropologie« (404-487). Praktisch ist ab 429 der hamartiologische Gesichtspunkt allein maßgebend für die Betrachtung.

⁵ Die erste nicht in die Schöpfungslehre integrierte Theologische Anthropologie stammt von G.Langemeyer in: W.Beinert (Hg.), Glaubenszugänge, Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Band 1, Paderborn u.a. 1995, 497-622. Die »Katholische Dogmatik« von G. L. Müller (Freiburg-Basel-Wien 1995) beginnt sogar (nach der

Darstellung der Theologischen Erkenntnislehre) mit der Anthropologie (2. Kap. »Der Mensch als Adressat der Selbstmitteilung Gottes« 105-154), doch ist der Schwerpunkt (ab 132) wiederum die Sündenproblematik.

⁶ Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983

haupt keine Ethik ohne Anthropologie entworfen werden; die Praktische Theologie hat gleichfalls als Basis die Frage nach dem Wesen des Menschen. Daß auch die Quellendisziplinen wie Exegese und historische Theologie Hilfestellung leisten, ist sonder Diskussion.

So ermangeln wir keineswegs des Stoffes, wohl aber können wir nicht auf eine gute alte Tradition zurückgreifen, wenn wir uns der Pflicht entledigen sollen, das Leib-Seele-Problem in theologischem Horizont darzulegen. Vielmehr sind mit einiger Mühe die Geleise freizulegen, die, gelegentlich arg überwuchert, von den Aussagen der christlichen Quellen zur gegenwärtigen Diskussionslage führen. Unser Vorgehen soll wie folgt sein: In diesem ersten Teil bieten wir in knapper Zusammenfassung und größtmöglicher Konzentration Einblick in die Grundströmungen und Grundtendenzen, die aus christlich-theologischem Blickwinkel das Thema bestimmt haben. Im zweiten Teil versuchen wir dann einen Entwurf vorzulegen, wie es unter gegenwärtigen Aspekten theologisch-anthropologischer Forschung sich zeigt und welche Impulse daraus auf die Gesamtproblematik ausgehen.

2 Griechische Anthropologie

Wir beginnen, wie das in den meisten Darstellungen des Themas der Fall ist, unsere Untersuchungen *nicht* mit der Heiligen Schrift. Das wird den wundern, der mit der theologischen Arbeitsweise vertraut ist. Doch diese Abweichung vom üblichen, in der Stellung der Bibel als normierender Glaubensurkunde für das Christentum wurzelnden Verfahren, zeigt bereits die Not christlich-theologischer Anthropologie an. Sie ist, so wie sie entwickelt wurde und bis zur Stunde wirkungsgeschichtlich einflußreich ist, gerade nicht eine Fortentwicklung des Materials der Schrift, sondern eine Auswirkung des griechisch-hellenistischen Menschenbildes, welches die Kirche übernommen hat, wenn auch nicht in völligem Vergessen ihrer eigentlichen Quelle. Immerhin hat das zur Folge, daß sich die christliche Anthropologie bei Absehung von dieser Basis nicht zureichend verstehen läßt.

Soma und *psyché*, die aus dem Griechischunterricht geläufigen Begriffe für Leib und Seele, die auch als Fremdworte ins Deutsche über-

nommen sind (beide zusammen etwa im Terminus *Psychosomatik*), bezeichnen erst in klassischer Zeit den Körper bzw. Bewußtsein, individuelle Geistigkeit, Seele. Bei *Homer* wird ersterer umschrieben mit *tá melê* (die Glieder), letztere mit *thymós*. *Psyché* bedeutet bei ihm Atem, Hauch; *Aushauchen der psyché* ist ein Bildwort für *sterben*. Diese ist dann auch der im Hades weilende Toten-Geist. Bedeutungsvoll für die spätere Entwicklung ist erst die *Orphik* geworden, eine vor allem bei den kleinen Leuten beliebte religiöse Bewegung, zusammengesetzt aus verschiedenen mythischen, kosmologischen und volksreligiösen Elementen. Ihr kommt es vor allem darauf an, durch entsprechenden Lebenswandel die Seligkeit zu erlangen. Der Mensch ist geschaffen aus titanisch-irdischen und dynamisch-göttlichen Elementen, eben aus Leib und Seele. Das Eigentliche, der Mensch als solcher, ist nur die Seele. Sie muß, um selig zu werden, die titanischen Momente überwinden, sich aus der Verstrickung ins Irdische lösen. Das Leben auf dieser Erde ist also nur Durchgang, exilische Existenz.

Die entscheidende Geschichte beginnt, als sich *Platon*, vor allem im Dialog *Phaidon*, diesen Dualismus zu eigen macht, wenngleich in einer entmythologisierten Form, sofern an die Stelle der Götter die subsistierenden Ideen treten und die Seele nicht mehr göttlich in sich ist. Entscheidend ist, daß Leib und Seele als zwei strikt zu unterscheidende Wesenheiten verstanden werden, die im Leben diesseits des Todes nur mehr oder weniger zwangsweise zusammengekettet sind und sich verhalten wie der Kerker zum Häftling, und daß beide dieserhalb in einem streng hierarchischen Zueinander stehen. So muß zwar der Leib in der Seele, die Seele aber mitnichten im Leib sein. Ganz im Gegenteil: Sie, und damit der Mensch, kommt erst zur vollen Erscheinung und Verwirklichung, zur Schau der ewigen Ideen, wenn Psyche und Soma sich scheiden. Das geschieht final im Tod, muß aber im Leben ständiges Anliegen der Seele sein: *Katharsis*, Reinigung, Läuterung weg vom Irdisch-Weltlich-Leiblichen ist ihre Aufgabe Tag um Tag. Jeder Tag ist so ein kleiner Tod, wenn er gelingt. Die platonische Anthropologie ist ein asymmetrischer Dualismus mit inhärierenden ethisch-asketischen Intentionen. Wieder bestätigt sich die Beobachtung, daß die Frage nach dem Menschen ausgelöst wird durch die Frage nach seinem ewigen Schicksal. Eschatologie und Anthropologie stehen in einem eigenartigen Bedingungsverhältnis und das bleibt so, wo die orphisch-platonischen Impulse effizient werden.

3 Die theozentrische Anthropologie der Heiligen Schrift

Das ist beim hebräischen Denken natürlich bereits aus Gründen der Chronologie nicht der Fall. Es ist zudem auch gar nicht primär eschatologisch interessiert. Über das Jenseits des Todes macht man sich lange nur höchst vage Gedanken; erst unter dem Einfluß des Hellenismus ändert sich das in den jüngsten Schichten des *Ersten Testaments*. Im Verlauf unserer Überlegungen wird sich noch zeigen, weshalb das so ist: Der Grund ist anthropologischer Art! Das eigentliche brennende Anliegen des alten Israel ist soteriologisch, genauer: bundestheologisch, gerichtet. Die grundstürzende, erschütternde Erfahrung Israels ist die gnädige Zuwendung und Erwählung zum Volk Jahwes, zum Eigentum des lebendigen Gottes. Erwählt ist darum in diesem Rahmen auch das Mitglied des Volkes. Der einzelne darf und muß fragen: Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst, des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?« Die erregende Antwort lautet: »Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott, hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt« (Ps 8,5 f.). Die alttestamentliche Anthropologie ist darum nicht wie die griechische *analytisch*, geleitet von dem Problem, woraus der Mensch bestehe und was das »Eigentliche« des Menschen sei, sondern sie ist *synthetisch* d.h. sie fragt nach dem prinzipiellen Gottesbezug aller und jedes einzelnen der in der individuellen wie kollektiven Erfahrung wahrgenommenen Aspekte des Menschseins. Ein Leib-Seele-Problem gibt es weder im philosophischen noch erst recht im modernen bewußtseinspsychologischen Verständnis.

Die berühmte Spitzenaussage lautet: Der als Mann und Frau vorkommende Mensch ist nach dem jüngeren Schöpfungsbericht Gottes Ab- und Ebenbild (Gen 1,27), durch die Mitteilung des göttlichen Lebensodems Mensch geworden, so der ältere (Gen 2,7). Das ist allerdings eher die Spitzenaussage der christlichen Anthropologie als die der Bibel; sie findet sich sachlich kaum mehr an anderen Stellen. Sie ist insofern aber doch Grund-Satz, als sie aufgefüllt wird durch eine ganze Menge anderer anthropologischer Prädikationen im Gesamt-rahmen des Alten Testaments, die wir nun unter die Lupe nehmen müssen.

Es sind im wesentlichen vier Begriffe, in denen sich die israelische Sicht vom Menschen artikuliert. Diese lauten: *nefes*, *ruach*, *basar*, *leb*. Sie sind aber nicht Bezeichnungen von Bestandteilen wie im Griechischen *soma* und *psyché*, sondern von Aspekten, von anthropologi-

schen Perspektiven⁷. Der Mensch *ist* also oder *besteht nicht* aus nefes, ruach usw., sondern nefes, ruach ist *der Mensch verstanden, gesehen als ... Als was* aber?

1 *Nefes* bedeutet eigentlich Kehle, Schlund als Organ des Atmens, dann den Atmungsvorgang und somit Leben(skraft), Individuum. An vielen Stellen der Übersetzungen aus dem AT wird das Wort mit *Seele* bzw. den Äquivalenten dazu wiedergegeben. Aber das ist nur bedingt richtig - und ganz falsch, wenn damit ein abtrennbarer Bestandteil eines Kompositums »Mensch« gemeint ist. Sowenig das Atmen ohne Atmungsorgan gedacht werden kann, so wenig nefes ohne Leib. Wenn sie entweicht, verendet der ganze Mensch. Nefes wird damit zum Synonym für Person im Sinne des unverwechselbaren, von seinem Begehren (in allen Dimensionen bis zum Gottverlangen) geprägten Menschen (Lev 17,10; 24,17f.).

2 *Ruach*, ein Wort feminini generis, ist ursprünglich eine meteorologische Naturkraft, die aber ganz der Schöpfermacht Gottes unterstellt ist (Gen 1,2; Ex 10,13; 14,21; Ez. 13,13): Sturm, Brausen, Wind, Hauch (auch des Atems). Daraus wird entwickelt die Bedeutung Geist, Sinn, verstanden aber wiederum nicht als *Element*, sondern als *Moment* des Menschen. Ruach ist das, was der Mensch von Gott bekommt (Joel 3,1), was ihn also in eine besondere Gottesbeziehung bringt, aus der er Bundes-Genosse im auserwählten Volk, im Volk Gottes sein kann, zu dem wenigstens in der Endzeit die ganze Menschheit gehört. Ruach ist, kurz gesagt, die Geist-Wirklichkeit des Menschen.

3 *Basar* meint eigentlich Fleisch im Gegensatz zu den Knochen, dann aber heißt es einfach Leib im Sinn des vom Blut durchströmten körperlichen Lebens. Subjekt von Basar-Sätzen ist niemals Gott, nur von Menschen und Tieren wird es prädiert. Es ist also ein Gegenbegriff zu Gott, aber primär nicht in negativ-ethischem Sinn, sondern als Kennzeichnung der Nicht-Göttlichkeit oder Geschöpflichkeit des Menschen, des Tieres. Basar ist das, was alle Geschöpfe verbindet: Es kann dann auch stehen für alle innerweltlichen Relationen: für Verwandtschaft, Generationenfolge, Volk (Israel), die Menschheit schlechthin (*kol basar* = alles Fleisch), ja für die ganze Welt. Was die Gesamtheit der Geschöpfe weiterhin verbindet, ist die Hinfällig-

⁷ Vgl. die drei entsprechend dem hebräischen Chiasmus gleichsinnigen Substantiva Ps 84,5: Der Vers ist unten Teil II, S. 32 wiedergegeben.

keit, Vergänglichkeit, Sterblichkeit (vgl. Ijob 10,4; 34,14), auch die Willensschwäche, also die ethische Hinfälligkeit. Übrigens wird auch der Mensch in dieser-Befindlichkeit noch unwandelbar von Gott geliebt (Weish 11,24-26).

4 *Leb* (*lebab*) heißt Herz, zunächst als Leibesorgan, dann steht es als Synonym für die ethische und religiöse Haltung, als Ort der personal-freiheitlichen Entscheidungen im Angesicht Gottes.

Die vier anthropologischen Begriffe sind also, so können wir zusammenfassen, in sich jeweils nur Akzentsetzungen für die immer mitgedachte Grunddimension des Menschen, nämlich für seine Relation zu Gott. Diese wird bestimmt durch die Geschöpflichkeit im allgemeinen (die allen anderen Wesen gleichfalls zukommt) wie durch die spezielle Erwählung zum Gleichbild Gottes, die ihrerseits nochmals besonders ausgeprägt wird in der Berufung zum Glied des Volkes Gottes; dieses wird wenigstens seit der Prophetenzeit universalistisch verstanden, also als Inbegriff der zu ihm hingeorordneten Menschheit. In einer worthaft verstandenen Schöpfung ist Berufung wörtlich zu verstehen: Die Relation Gott - Mensch ist durch den Ruf Gottes und die Antwort des Menschen gegeben. Der Mensch erscheint in der alttestamentlichen Anthropologie so als kommunikative, kommunio-nale, dialogische Existenz, die als solche eine integrale Ganzheit und Einheit ist.

Auch wenn er die Kommunikation mit Gott abbricht, also Sünder wird und ist, ist er als ganzer und ganz und gar Sünder. Es gibt kein besseres Ich, es gibt keine auf den Leib beschränkte oder nur der Seele inhärierende Bosheit: Es gibt immer nur den Sünder und den Gerechtfertigten, wenn ihn Gott aus dieser Sünde herausholt. Der Mensch lebt und stirbt - biologisch wie gnadenbezogen - immer »dem Herrn« (Röm 14,6-8). Die biologische Dimension wird, wie schon angedeutet, erst in der Spätzeit des ersten Testaments anfanghaft entwickelt. Man sieht, daß die Menschenverbundenheit Gottes und damit auch die Gottverbundenheit des Menschen nicht auf die kurze Zeitspanne der irdischen Existenz beschränkt bleibt.

»Ich bleibe immer bei dir, du hältst mich an meiner Rechten«, singt der Psalmist (Ps 73,23-26) und fährt fort: »Du leitest mich nach deinem Ratschluß und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit. Was habe ich im Himmel außer dir? Neben dir erfreut mich nichts auf der Erde. Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten, Gott ist der Fels meines Herzens und mein Anteil auf ewig«.

Das Zweite oder Neue Testament steht in voller Kontinuität zum Ersten: Es betont gleichermaßen die Relationalität des Menschen zu Gott als Grundkonstante der Anthropologie; stärker ins Relief gesetzt wird die Dimension des »ewigen Lebens«, das dem Menschen bestimmt ist. Neu ist die Interpretation der Gottebenbildlichkeit: Das eigentliche und originäre Bild Gottes ist Jesus Christus. Die Menschlichkeit des Menschen, die Spitze aller anthropologischen Reflexionen ist die Gleichgestaltung mit ihm. Der Mensch ist Bild des Bildes Gottes (vgl. Röm 8,29; 1 Kor 15,45-49; 2 Kor 3,18; Kol 1,15). »In Jesus Christus erscheint das wahre Gesicht des Menschen wie in einem hell ausgeleuchteten Ebenbild ohne die Entstellungen und Verdunkelungen, die jedem Bild anhaften, das der Mensch von sich selbst entwirft oder das sich andere von ihm machen«⁸.

4 Der abendländische anthropologische Dualismus

Wir müssen wiederholen: Das biblische Menschenbild hat nur sekundär und subsidiär, das platonische aber primär und prävalent die westliche Anthropologie geprägt. Das gilt prinzipiell für alle ihre Bereiche, besonders jedoch den theologischen. Erst in diesem Jahrhundert setzt eine zaghafte Neubesinnung ein. Wie ist es dazu gekommen? Es ist dem Profan- wie dem Kirchenhistoriker geläufig, daß beim Überstieg des Christentums vom hebräischen in den griechischen Kulturraum eine Hellenisierung der biblischen Gedanken notwendig erfolgen mußte. Wenn man den Griechen ein Grieche sein sollte, mußte man das Evangelium in die Lebenswelt der Griechen hineinverkündigen - aber eben das Evangelium. Doch das scheint ausgerechnet in der Anthropologie nicht der Fall gewesen zu sein. Da hat man nicht den *Plato christianus*, sondern einen *Christus platonicus* auf der Agora stehen. Nochmals: Was ist da passiert?

Zunächst das gleiche wie sonst auch: Man versuchte, den Griechen in ihrer Diktion die christliche Botschaft zu verdeutlichen, allerdings nicht unter dem Stichwort Anthropologie, sondern Eschatologie. Denn das Evangelium war Evangelium von Leben und Hoffnung - und

⁸ E. Schockenhoff, Ethik des Lebens 130f

⁹ DH 16

gerade diese beiden Wirklichkeiten sind der Antike des ersten und zweiten Jahrhunderts abhanden gekommen. Wir denken noch einmal an die resignierten Betrachtungen des *Marcus Tullius* über die Widersprüchlichkeit und Skepsis hinsichtlich der menschlichen Bestimmung. Die Ansage des ewigen Lebens war da ein mächtiges Motiv zum Christwerden. In dem Moment, da sich die Christen werbend den Heiden zuwenden, also mit dem Auftreten der sogenannten *Apologeten*, wird sie missionarisch eingesetzt. Selbstverständlich knüpfen diese meist philosophisch versierten Männer, *Justin* ist einer der wichtigsten, an die vorfindlichen Vorstellungen an - neben dem Platonismus (der inzwischen bald in der Variante des *Neuplatonismus* beherrschend wird) ist das auch noch die *Gnosis*, die (ohne unmittelbare Abhängigkeit) einen radikalisierten Platonismus vertritt. Sie suchen sie freilich zu *überbieten* - das ist ein immer wieder verwendetes missionarisches Muster. Es läuft so: »Schon eure Leute sagen, daß ...; wir sagen das auch, nur geläutert und darüber hinaus noch vielmehr, nämlich daß ...«.

In unserem Fall lautet die Argumentation:

»Schon Platon und die Gnostiker vertreten die Unsterblichkeit der Seele, da diese irgendwie göttlich ist. Auch wir Christen vertreten die Unsterblichkeit der Seele, nur meinen wir nicht, daß diese göttlich, sondern gottgeschaffen ist, darüber hinaus glauben wir auch an die Auferstehung des Leibes, denn der Mensch ist eine unzerstörbare Einheit«.

Das ist ganz und gar Bibel und Ehrenrettung des Leibes (*soma*), des Fleisches (*sarx*), der Materie (*hyle*). Sie stammt ebenso von Gott, sie ist ebenso erlöst, sie kann ebenso das Heil vermitteln und muß im Heilstun eingesetzt werden ebenso wie die Seele, natürlich! Vor allem den Gnostikern klangen die Ohren: Sie vertraten die These, daß das Fleisch heilsunfähig ist (*sarx mê dektikêkês sôterias*). Wir verstehen nun, daß die altchristlichen Symbola dezidiert formulieren die Christen glaubten, so das Apostolicum, »*carnis resurrectionem*«, in einer Vorform aus Aquileja liest man sogar »*hujus carnis resurrectionem*«⁹ »Auferstehung des/dieses Fleisches«, »*resurrectionem mortuorum*«, so im Großen Symbolum: der Toten Auferstehung, will meinen: des ganzen Menschen.

Das Fatale liegt nun darin, daß sich nahezu unvermeidlich zwei Gedanken festgesetzt haben. Der erste folgte zwar nicht logisch, aber doch wohl *psycho*-logisch aus der Argumentationsfigur: Aus dem

Überbieten wird eine Sukzession, ein zweiphasiger Vorgang. Erste Phase: Die Seele trennt sich im Tod vom Leib (das sah man an der Folge des Sterbens, am Leichnam) und lebt, da unsterblich, weiter (*immortalitas*). Zweite Phase. Sie wird am Ende der Zeiten mit dem dann auferweckten Leib vereinigt (*resurrectio mortuorum*). Damit ist auch der berühmte *Zwischenzustand* geschaffen: Irgendwo muß die leibfreie Seele bis zum Jüngsten Tag ja sein. Der zweite Gedanke liegt in der Luft der Spätantike: Gegen die übersteigerte, schon lange morbid gewordene Zivilisation erhebt sich der Protest der Aussteiger, die sie und mit ihr Hygiene, Ehe, Sexualität, die leiblichen Freuden aller Art ablehnen - und wer konnte das besser legitimieren als Platon mit seiner Katharsis-Theorie? Der Asketismus des Mönchtums, der das ganze Mittelalter hindurch auch die monastischen Bewegungen des Westens als Vorbild formte¹⁰, lebt aus dem platonischen, durch den Neuplatonismus noch verschärften Dualismus: Verachtung des Leibes, Hochbewertung der Seele als des eigentlichen Kerns des Menschen. Da das Mönchtum sich wesentlich als eschatologische Bewegung verstand, die dem Wiederkommen des Herrn entgegenfiebert, wird der eschatologische Akzent der Anthropologie beherrschend, um nicht zu sagen: aus der Anthropologie wird Eschatologie. Wir können jetzt die früher schon leise gestellte Frage beantworten, warum die theologisch-anthropologischen Bemühungen der Dogmatik sich auf die »Lehre von den Letzten Dingen« konzentriert hatten.

Dieses Verständnis der Leib-Seele-Relation hatte durchaus praktische, sogar politische Folgen. Asexualität und Christentum wurden so identifiziert, daß der Vollzug des letzteren ohne die erste nicht erlaubt schien. Das führte im 11. Jahrhundert zur rigorosen Durchsetzung des Priesterzölibates. Wer den reinen jungfräulichen Leib Christi in der Konsekration berührt, muß selber jungfräulich rein sein. *Petrus Damiani* († 1072), einer der Protagonisten der gregorianischen Kirchenreform, hätte am liebsten, so sein eigener Ausdruck, »den Genitalien der Priester die Spange der Enthaltensamkeit aufsetzen« wollen¹¹. Prinzipiell unrein waren die Laien, die als Verheiratete in der Ehe sich befleckten. Da liegt einer der Gründe für den Investiturstreit: Weil es unzumutbar war, daß ein Bischof die Hände des weltlichen, also Ehe vollziehenden Herrschers (außerdem waren sie meist auch blutbefleckt dazu) berührte, wenn er Ring und Stab entgegennahm und den Treueid ablegte, sahen es die Kirchenreformer als erforderlich an, daß dieser Ritus abgeschafft werde¹².

Der platonische Dualismus ist also bestimmend geworden. Damit liegt auch das Leib-Seele-Problem auf dem Tisch; keiner hat es je wieder herunterbekommen. Auch *Thomas von Aquin* nicht, obschon er sich beim Versuch nicht mehr der Dienste Platons, sondern der seines Schülers Aristoteles bediente. Dieser hatte im Leib das Prinzip der Materie, in der Seele jenes der Form entsprechend seinem hylemorphistischen Weltbild gesehen und den Menschen als Einheit aus beiden Prinzipien, also nicht mehr aus zwei subsistierenden Entitäten bestehend, wie sein Lehrer annahm, betrachtet. Das Problem war freilich der Geist: Aristoteles läßt ihn von außen (*thýrathen*) in den Menschen gelangen. Thomas verbessert Aristoteles dahingehend, daß er die Seele subsistent sein läßt, übernimmt dann aber dessen Fundamentalaussage, daß der Mensch eine Einheit zweier Prinzipien, des Leibes als Materie, der subsistenten Seele als »*unica forma corporis*« sei. Die Seele vermag also nichts ohne den Leib; im Leib drückt sie auch ihre Gottesbeziehung aus. Nach dem Tod lebt die Seele als unzerstörbares subsistentes Geistwesen - das ist nun doch wieder platonisch gedacht - weiter, aber nicht mehr als aktuiierende *forma* des Leibes. Tod ist also jetzt wirklich *Menschentod*, nicht nur Absterben des Körpers. Zurück bleibt etwas, das nicht mehr wirklich *Leib*, sondern *Leichnam des X* ist; weiterleben kann nur etwas Fragmentarisches, kein eigentlicher, personaler Mensch, obschon dieses über den Tod hinaus Träger des Menschseins bleibt. Ausdrücklich sagt der Aquinate, daß die *anima separata* sich in einem unnatürlichen Zustand befinde¹³. Doch dann fällt er in Inkonssequenzen. Er besteht auf der vollkommenen Seligkeit dieser *anima*. Aber wie kann ein Fragment glücklich sein? Er besteht weiter auf der Selbigkeit des Auferstehungsleibes, obschon diese doch gar nicht postuliert werden muß, wenn die Seele allein Identitätssubjekt des Menschen ist.

Wir können und müssen uns auch nicht weiter mit den daraus entstehenden Problemen befassen. Im *Korrektorienstreit* wurde Tho-

¹⁰ A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 560-577.

¹¹ *De caelibatu sacerdotum* 3 (PL 145, 384).

¹² Eadmer, *Hist. novorum in Anglia I* (ed. Rule 114): »Es erscheint allzu verabscheuenswürdig, wenn die (Priester-) Hände, die zu einer solchen

Erhabenheit aufgestiegen sind, daß sie, was keinem Engel gewährt wird, Gott, den Schöpfer von allem, durch ihren Amtdienst erwirken ... und ihn selbst für die Erlösung und das Heil der ganzen Welt den Blicken des höchsten Gottvaters darbringen, daß diese Hände in die Schmach gestürzt und dienstbar

werden solchen Händen, die Tag und Nacht durch schamlose Berührungen besudelt oder durch Raubzüge und ungerechtes Blutvergießen befleckt werden« (zit. nach A. Angenendt, a.a.O. 458 f.)

¹³ ScG IV, 79

mas scharf attackiert: Auch das *corpus* des Toten muß eine Form haben, die sich nicht mehr von der Seele herleitet. Die Frage nach der Identität von Erden- und Auferstehungsleib ist wieder da. Eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt in dieser Hinsicht die nicht nur volkstümliche Reliquienverehrung des hohen und späten Mittelalters. Jedenfalls hielt sich die Synthese des großen Fürsten der Scholastik nicht.

In der Neuzeit lebt der alte Dualismus wieder auf, diesmal nicht so sehr unter dem Patronat des Platon als dem des *Cartesius*. Mit seiner strikten Separation von *res extensa* und *res cogitans* dividiert er Leib und Seele nachhaltig auseinander - und immer problematischer wird die Relation zwischen beiden. »Ob wir künftig bloß der Seele nach leben, oder ob dieselbe Materie, daraus unser Körper hier bestand, zur Identität unserer Person in der andern Welt erforderlich, die Seele also keine besondere Substanz sei, unser Körper selbst müsse auferweckt werden, das kann uns in praktischer Hinsicht ganz gleichgültig sein; denn wem ist wohl sein Körper so lieb, daß er ihn gern in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt sein kann«. So merkt, deutlich griesgrämig, *Kant* an¹⁴. Aber ganz so ist es wohl doch nicht.

Der *Materialismus* in seinen unterschiedlichen Spielformen zog jedenfalls die Konsequenz, daß das ganze Problem nur eine Pseudofrage sei: Die Seele sei lediglich ein Phänomen, eine Ausgestaltung des Leibes, sprich: der einzig existierenden Materie.

Die heutige Bewußtseinsdebatte hat sich letztlich an dieser Kontroverse entzündet; sie wird allerdings nicht mehr um mehr oder weniger metaphysische Prinzipien, sondern um handfeste psychophysiologische Probleme geführt. Ebenso unversöhnlich wie der spiritualistische Dualismus und die epiphänomenalistischen Theorien materialistischer Provenienz in der klassischen Debatte stehen nun die Modelle und Theoreme gegeneinander: Gibt es eine wechselseitige Beeinflussung von Leib und Seele (*Interaktionismus*); sind die Termini »Leib« und »Seele« Signale eines bloßen Scheinproblems, da unterschiedlichen Sprachspielen zugehörig (*Sprachdualismus*); stehen Leib und Seele in bloß zeitlicher, nicht kausaler Beziehung (*Parallelismustheorie*); überschreitet sich Materie in Selbsttranszendenz

¹⁴ Der Streit der Fakultäten (1798) A 53: Werke in zehn Bänden (Hg. W. Weischedel), Bd. 9, Darmstadt 1975, 305

¹⁵ J. Ratzinger, Eschatologie - Tod und ewiges Leben: J. Auer-J. Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 9, Regensburg 1977, 91-135.

Vgl. G. Grehake - G. Lohfink, Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit, Freiburg 1982

auf einer bestimmten Komplexitätsstufe auf den Geist hin (*Emergenzmodelle*)? Die Frage ist offener denn je.

Und die Theologie? Wir wissen bereits: Eine ausdrückliche und direkte anthropologische Diskussion findet nicht statt. Das Problem bleibt wie im Mittelalter so auch in der Neuzeit eschatologisiert, d.h. die Frage, was der Mensch sei, konzentriert sich auf jene, was aus ihm postmortal werde. Die Eschatologie, die lange Jahrhunderte auf vorwissenschaftlichem Niveau verharrt hatte, gerät in der Mitte des 20. Jahrhunderts in Bewegung, heftige Bewegung sogar - und da ist selbstverständlich das Leib-Seele-Thema ebenso heftig berührt. Es bilden sich, nicht ohne auf teilweise sehr gravierende Opposition zu stoßen, folgende Erkenntnisse heraus:

1 Wenn ein Mensch stirbt, stirbt er ganz. Der Platonismus ist damit grundsätzlich (das Wort ist dick zu unterstreichen) überwunden.

2 Trotzdem ist an einem jenseitigen Leben festzuhalten: Gottes Schöpfertreue kann sich nicht als göttlich erweisen, es sei denn, die Menschen seien unvergänglich. Diese Feststellung impliziert die These, daß die Hoffnung über den Tod hinaus nicht auf der Offenbarung allein beruht, sondern sich auch auf rationale Erwägungen stützt, die deren Botschaft absichern und plausibilisieren.

3 Damit stellt sich die Notwendigkeit, ein Kontinuum zwischen prä- und postmortalen Existenz anzunehmen, damit man tatsächlich von einer bleibenden Identität dieses Menschen reden kann. Die Ganztod-Lehre lutherischer Theologie wird daher abgelehnt.

4 Dieses Kontinuum nennen wir traditionellerweise Seele.

5 Eine nicht platonische Anthropologie kann diese Annahme unter Absehung eines Zwischenzustandes, der aus dem Platonismus, aber eben nur aus ihm notwendig folgt, nur halten, wenn sie eine Auferstehung im Tod annimmt. Der Mensch wird, bedeutet dies, von Gott mit Leib und Seele, also als ganzer Mensch von den Toten auferweckt und lebt in der jenseitigen Seinsform in verwandelter Identität weiter.

Es ist vor allem diese letzte These, vom Freiburger Systematiker *Gisbert Greshake* eloquent vorgebracht, die heftige Kritik erregt. Die Kritik erlangt dann auch dogmatische Relevanz, als zunächst *Joseph Ratzinger* als Privattheologe, dann die *Glaubenskongregation* auf der Realität eines Zwischenzustands besteht, also nochmals Platon zu Ehren verhilft¹⁵. Allerdings geht es beiden nicht eigentlich um den alten Philosophen als vielmehr um den Schutz der »kleinen Leute«,

die durch die modernen Ansichten schwer und glaubensgefährdend verunsichert würden. Das ist aber eher ein pastoraltheologisches als ein systematisches Problem. Die meisten Theologen lassen sich infolgedessen von den Insistenzen auf der traditionellen Seelenlehre auch wenig beeindrucken.

Weitere eher unmittelbar anthropologische Details des Leib-Seele-Themas, die in der Debatte der letzten Jahrzehnte erörtert werden, sind folgende: Ein Gegenstand ist die *Herkunft der Seele*: Stammt sie von den Eltern oder wird sie anlässlich der Zeugung des menschlichen Leibes durch die Eltern von Gott jeweils *actu* neu geschaffen. Die amtliche kirchliche Lehre vertritt diese Ansicht, die besonders *Pius XII.* nachhaltig einschärfte¹⁶. Ein weiterer Gegenstand ist die im Kontext der Feministischen Theologie erörterte, in sich heute eher abstrus anmutende Frage, ob die menschliche Seele geschlechtlich sei oder nicht.

Im Hintergrund steht die nun aber doch folgenreiche patristische Lehre, Mann und Frau seien zwar gleichwertig, aber nur in Bezug auf ihre Seele, die asexuell sei; hinsichtlich des Körpers bestehe eine Ungleichheit und damit verbunden Ungleichwertigkeit. Diese hatte freilich eine Redundanz auch auf die Seele als dem eigentlichen Wesensbestandteil des Menschen, sofern die von Natur aus minderwertigere Frau auch als geistig-intellektuell, inferior betrachtet wurde¹⁷.

¹⁶ Enzyklika »Humani Generis« (1950): DH 3896; vgl. auch DH 900, 902, 1440, 2828, 3222, 3234
¹⁷ Belege zur patristischen Theorie bei J. Auer, *Die Welt - Gottes Schöpfung*: J. Auer-J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik III*,

Regensburg 1983, 250f. - Zur Sachfrage: R. Schulte, *Überlegungen zu Sein und Verwirklichung menschlicher Geschlechtlichkeit in Verbindung mit dem Verständnis der Seele*: C. Pöltner - H. Veller (Hg.), *Leben zur Gänze* 49-67)

¹⁸ *Katechismus der Katholischen Kirche*, München u.a. 1993
¹⁹ A.a.O. 34

5 Der »Weltkatechismus«

Wir schließen diesen ersten Teil unserer Betrachtungen mit einem Blick auf den von *Papst Johannes Paul II.* 1992 promulgierten »*Katechismus der katholischen Kirche*«, vulgo »Weltkatechismus«¹⁸. Nach dem Willen des Papstes, festgestellt in der einführenden Apostolischen Konstitution vom 11. Oktober des nämlichen Jahres, soll er »gültiges und legitimes Werkzeug im Dienst der kirchlichen Gemeinschaft« und »sichere Norm für die Lehre des Glaubens« sein¹⁹. Die Leib-Seele-Thematik wird innerhalb der Systematik des Werkes im 2. Abschnitt, der eine Auslegung des Apostolischen Symbolums ist, abgehandelt, und zwar gemäß der klassischen Einteilung der Dogmatik anlässlich der Schöpfungslehre. Absatz 6 ist betitelt »*Der Mensch*«; er umfaßt die Nummern 355-384 auf sechseinhalb von 816 Druckseiten. Abschnitt II = Nr. 362-368 trägt die Überschrift »*In Leib und Seele einer*«. Abgehoben wird zuerst auf die schöpferische Einheit des Menschen, auf seine Personalität. *Seele* wird als »das geistige Lebensprinzip im Menschen« und, gut thomanisch, als Form des Leibes bezeichnet, die die Materie erst zum *menschlichen* Leib macht. Dann jedoch geht es mit Verve wieder zurück nach Griechenland. Nr. 366 erklärt:

»Die Kirche lehrt, daß jede Geistseele unmittelbar von Gott geschaffen ist - sie wird nicht von den Eltern »hervorgebracht« - und daß sie unsterblich ist: sie geht nicht zugrunde, wenn sie sich im Tod vom Leibe trennt, und sie wird sich bei der Auferstehung von neuem mit dem Leib vereinen«.

Zu Beleg der unmittelbaren Erschaffung wird auf die schon apostrophierte Lehre Papst Pius XII. rekurriert; die Seelenunsterblichkeit wird mit dem V. Lateran-Konzil (1513) bezeugt. Daß das keine sehr schwergewichtigen dogmatischen Eideshelfer sind, weiß der Dogmatiker; es ist auch in der eschatologischen Debatte wieder und wieder erörtert worden, ob und gegebenenfalls welche (sehr eingeschränkte) Verbindlichkeit diesen Aussagen innewohnt. Der »Katechismus« ignoriert alle diese Einsichten der modernen Theologie - bekanntlich nicht nur in diesem Kapitel.

Damit kann also die Akte nicht geschlossen werden. Nachdem wir den Status quaestionis dargelegt haben, versuchen wir im nächsten Teil, die Quaestio selber zu diskutieren. Welchen Stellenwert hat die Leib-Seele-Thematik unter den Vorzeichen gegenwärtigen theologischen Denkens?

II Quaestio

1 Die Kompetenz der Theologie

Im ersten Teil dieser Untersuchung haben wir die Genese und die wesentlichen Inhalte des Leib-Seele-Problems in der christlich-theologischen Reflexion zwar nur fragmentarisch dargelegt - wir sind beispielsweise kaum auf das konfessionelle Spektrum des Themas eingegangen -, aber doch wohl so, daß klar werden konnte, was verhandelt wird und welche Konsequenzen dieses theologische Verhandeln hatte und noch hat. Wenn wir im zweiten Teil unsere Thematik systematisch angehen, muß an erster Stelle die Frage aufgeworfen werden, ob überhaupt und gegebenenfalls welche Kompetenz der Theologie als christlicher und kirchlich eingebundener Wissenschaft zukommt, über die fragliche Thematik verbindlich zu reden. Das wichtigste Ergebnis der Analysen des ersten Teils dürfte die Erkenntnis sein, daß ein erheblicher Hiatus klafft zwischen der Anthropologie und den anthropologischen Intentionen der Bibel und der Anthropologie und den anthropologischen Intentionen der christlichen Glaubenswissenschaft in den nachbiblischen Jahrhunderten. Die Leib-Seele-Problematik ist letzterer nicht aus ihrem ureigenen Bestand zugekommen, sondern aus der polemisch-apologetischen Auseinandersetzung mit der hellenistischen Umwelt. Damit verknüpft ist der Umstand, daß sie nicht erstrangig unter anthropologischem, sondern unter eschatologischem Aspekt diskutiert worden ist. Das ist per se noch kein Makel. Theologie steht als kirchliche Theologie - und nach christlichem Verständnis kann es eine andersgeartete legitim gar nicht geben - wie die Kirche selber in der Nachfolge Christi. Diese vollzieht sich, wie das Bild es bereits nahelegt, darin, daß sie sich auf den Wegen der Zeit durch die Zeit bewegt, aber daß sie das in Richtung auf ein Ziel tut, das die Zeit immer schon transzendiert, nämlich Gott in Jesus Christus. Dieser Duktus ist bereits ein Teil des Lebensvollzuges von Kirche und Theologie, sofern sie dem menschengewordenen Gott verpflichtet ist, welcher wesensgleich nicht nur dem Vater, sondern

auch uns ist¹. Eine zeitenthobene Theologie kann es schlechterdings nicht geben. Das hat zwei Konsequenzen. Weil Theologie immer zeitverhaftet ist, gibt es auch keine Orthosprache und keine Orthodokenform für das Christentum, die zeitunabhängig die ewige Wahrheit in ewigkeitsresistenten Wahrheitsformeln referieren könnte. So sehr also die Rede von *Leib und Seele* traditionell sein mag, so sehr sie von allen möglichen kirchlichen Lehrentscheidungen verwendet und gedeckt sein mag - mit alledem ist noch lange nicht entschieden darüber, ob diese Rede unaufgebbar, erst recht nicht, ob sie in der bisher tradierten Form unentbehrlich ist. Zum mindesten ist zu sagen: Sie ist zu kommentieren. Theologie ist nicht die Aufarbeitung der jeweils historischen Datensätze. Doch das ist nur die Hälfte dessen, was zu sagen ist. Die zweite Konsequenz der Zeitbedingtheit der Theologie besteht darin, daß sie stets in der Sprache und in den Denkformen ihrer jeweiligen Zeit reden und denken muß, wenn sie ihre Aufgabe und ihr Anliegen der Glaubensreflexion erfüllen möchte. Diese an sich nicht brandneue Einsicht ist gerade im 20. Jahrhundert durch die sogenannten kontextuellen Theologien (*Befreiungstheologien, Feministische Theologie*) als unverlierbarer Bestandteil des Theologisierens überhaupt vermittelt worden². Theologie ist auch keine Metatheorie der anderen Wissenschaften, sondern eine von ihnen, wenngleich mit einem eigenen Formalobjekt - aber diese Konditionierung ist schon eine triviale Bemerkung. Wenn es also eine *Leib-Seele-Problematik* gibt und wenn diese in irgendeiner Weise das Objekt der Theologie tangiert, dann hat diese sich damit zu befassen, auch wenn dies unter ganz anderen Horizonten als in der sogenannten klassischen Theologie geschieht. Wir brauchen keine Zeit damit zu verlieren, um nachzuweisen, daß es diese Problematik durchgehend gibt und daß sie heute unter anderen Vorzeichen und Bedingungen geführt wird als etwa in der Patristik oder in der Hochscholastik³. Es ist auch keine lange Rede erforderlich, um zu erklären, daß diese Problematik die Theologie betrifft - es geht um die Frage, was und wer der Mensch sei. Daß und wieso diese Frage theologisch relevant ist, haben wir schon ganz am Anfang dargelegt.

¹ Konzil v. Chalkedon: DH 301
² W. Beinert, Kontextualität als Struktur der Theologie. Der Einzelne in der Gemeinschaft der Kirche: PThl 18, Heft 1, Juni 1998, Folge 38, 151-173

³ Eine gute und ziemlich umfassende Übersicht bei Th. Zoglauer, Geist und Gehirn.

⁴ Eschatologie - Tod und ewiges Leben: J. Auer-J. Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik IX, Regensburg 1977, 99

⁵ DH 4650-4659

⁶ DH 4653

Aus den bisherigen Bemerkungen ergibt sich eine weitere: Die primäre Aufgabe theologischer Arbeit kann es nicht sein, »den Glauben der kleinen Leute« zu sichern. Das ist offenkundig die Intention von *Joseph Ratzinger*, die er öfters gerade auch im Kontext der Eschatologie bekundet hat. Die These von der Auferstehung des ganzen Menschen im Tode und damit die Rückweisung des Dualismus lehnt er 1977 mit der Begründung ab, daß man »danach trachten« solle, »möglichst schnell ein Denken zu verabschieden, das die Verkündigung sprachlos macht und sich damit als Weise des Verstehens selber aufhebt«⁴. Augenscheinlich treibt die gleiche Sorge das Schreiben der Glaubenskongregation »*Recentiores episcoporum synodi*« von 1979 zu einigen Fragen der Eschatologie um⁵, in dem auf dem Vorhandensein eines Zwischenzustands wie auf dem Ausdruck »Seele« instiziert wird für das, was in diesem existiert. Er sei »durch den Gebrauch in den Heiligen Schriften und in der Überlieferung eingebürgert«. Obschon die Kongregation sieht, daß der Begriff eine breite Polysemie in den »Heiligen Schriften« besitzt, erklärt sie, »daß es keinen triftigen Grund gibt, warum der Ausdruck verworfen werden sollte, und sie ist außerdem der Meinung, daß ein sprachliches Ausdrucksmittel (*verbale instrumentum*) zur Aufrechterhaltung des Glaubens der Christen durchaus notwendig ist«⁶. Wegen der grundsätzlichen Bedeutung der dahinterstehenden Denkfigur würde sich eine genauere Analyse lohnen, wir müssen sie uns dennoch aus Zeitgründen versagen. Doch um einige Anmerkungen kommen wir um unseres Themas willen nicht herum. Grundsätzlich zu bejahen ist das Anliegen einer Sprachregelung, wie es im letzten zitierten Satz aus dem vatikanischen Dokument zutage tritt. Die Gemeinschaft Kirche bedarf einer solchen Regulierung wie jede andere Gemeinschaft desgleichen, sollen ihre Mitglieder miteinander sprechen können. Aber die Sprache wandelt sich bekanntlich. Es kann dann sein, daß bislang durchaus gängige, von allen mehr oder weniger univok verstandene und dem Anschein nach sachlich unvermeidbare Termini schillernd, schwammig, zweideutig, unverständlich werden. Sie können auch in ihrem historischen Schicksal dergestalt mit einer bestimmten »Einfärbung« versehen worden sein, daß sie ohne diese gar nicht mehr gebraucht werden können. Gerade das ist offenkundig mit beiden Wörtern geschehen, die in unserem Thema zusammengekoppelt sind, mit Leib wie mit Seele. Sie sind gerade in ihrem Alltagsverständnis so platonisiert, daß es großer Mühe bedarf, um sie mit anderen Konnotationen zu imprägnieren.

Überdies werden sie bekanntlich in den Humanwissenschaften jetzt ganz anders verstanden.

Damit stehen wir bei den einfachen Leuten. Sie sind allemal betroffen, wenn das Alltagsverständnis hinterfragt wird. Es kann auch keine Diskussion geben, daß es Christinnen und Christen gibt, welche damit verunsichert werden, zuweilen sehr tief, sehr existentiell. Wer in der Kirche Verantwortung innehat, darf darüber nicht einfach zur Tagesordnung übergehen; das liefe seiner pastoralen Verantwortung entgegen. Aber muß er allemal schon gleich kapitulieren und jeglicher Veränderung deswegen Absagen erteilen? Wer sind eigentlich »die kleinen Leute«? Die erste Antwort lautet: Wer jemanden so definiert, definiert sich eo ipso als zu den »großen Leuten« zugehörig. Das wiederum provoziert die Frage: Wer bestimmt die entsprechenden Kriterien und wer stellt sie als konkret gegeben fest? Nur das Amt und die Amtsträger? Da wäre die vom Zweiten Vatikanischen Konzil wieder erinnerte Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen (*sensus fidelium*) ins Gedächtnis zu rufen⁷, wonach alle Gläubigen geistgeleitet sind. Da wäre vor allem auch die fundamentale Aussage der gleichen Kirchenversammlung aufzurufen, die in der Dogmatischen Konstitution »Dei Verbum« steht:

Die »apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen ..., durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen«⁸.

Amt und Amtsträgern wird hier eine zwar herausgehobene, aber keine exklusive Stellung innerhalb der Zahl der Promotoren des geistlich-theologischen Erkenntnisfortschrittes zuerkannt. Jeder Glaubende, jede geistliche Erfahrung zählt zu den Impulsgebern neuer Durchdringung des Evangeliums. Daß solche Impulse des Neuen anstößig sein können nicht bloß im Sinne der Aufforderung zum Weiterschreiten, sondern auch im Sinne des Ärgernisses (*scandalum*), liegt nahe, um nicht zu sagen: ist unvermeidlich. Ist aber die

⁷ LG 12.
⁸ DV 8, Abs. 2.

⁹ Siehe Teil I, Nr. 3

Konsequenz, daß die Kirche noch auf die letzten Fußkranken Rücksicht nehmen muß auf ihrem Weg durch die Zeit? Im allgemeinen verneint sie diese Frage, etwa wenn sie auf einer Liturgiereform besteht oder die Menschenrechtstheorie als vereinbar mit dem Christusglauben deklariert - sehr wohl im Wissen darum, daß in ihren Reihen auch sehr Andersdenkende zu Protesten angeregt werden, pikanterweise meist unter Berufung auf die gute, alte Lehre. Maßgebend ist also im Endeffekt nicht die (wie immer verstandene) Tradition allein, sondern die aktualisierte und im Heute verbalisierte Treue zum Wort Gottes.

Damit kommen wir zum entscheidenden Kriterium unseres Verfahrens. Die eigentliche, unverwechselbare und unvertretbare Kompetenz der Theologie ist einzig und allein *die Erhebung, Geltendmachung und intellektuelle Durchdringung des Wortes Gottes*, wie es uns in den Quellen des christlichen Glaubens begegnet. Das gilt immer und stets, das trifft darum auch für anthropologisch-theologische Problemanzeigen zu. Wir haben bereits die Gliederung für die nachfolgenden Untersuschungen gefunden. Zu fragen ist erstens, was in den Quellen wirklich steht und was nicht (Aufgabe der *Erhebung*), was die biblische Intention der Aussagen ist (Aufgabe der *Geltendmachung*) und endlich, wie diese Absicht rational verantwortet ausgesagt werden kann bezüglich der in der syn- und diachronen Sprachgemeinschaft, in der die Glaubensgemeinschaft steht, auftretenden anthropologischen Erörterungen (Aufgabe der *intellektuellen Durchdringung*).

2 Das anthropologische Thema im christlichen Glaubensbestand

In diesem ersten Gang geht es um die Erhebung der Anthropologie in der *norma normans non normata*, also in der Heiligen Schrift. Das Material haben wir schon der Sichtung unterworfen⁹. Das Fazit lautete: Es gibt dort das Leib-Seele-Problem im späteren Sinne überhaupt nicht. Das Auszeichnende der biblischen Anthropologie ist das Insistieren auf der Einheit des Menschen. Er ist, sehen wir von einigen Texten der späten, schon hellenistisch gefärbten Schriften ab, als Ganzheit gesehen. Diese ist selbstredend differenziert und diese Differenzie-

rung ist sprachlich in den vier von uns rezensierten Termini (*nefes, ruach, basar und leb*) festgehalten. Es geht um reale Aspekte des Menschseins, die unter verschiedenen anthropologischen Perspektiven betrachtet werden. Es geht aber dabei nicht unmittelbar um die Fundamentalfrage, was der Mensch sei. Mittelbar ist sie natürlich angesprochen, sofern eben die Aspekte Aspekte des Menschen sind und daher etwas *über ihn* aussagen. Aber noch nicht *das Entscheidende in sich!*

Was aber ist dieses Entscheidende? Wiederum nicht die wie immer zu interpretierende Komposition aus Leib und Seele. Die christliche Theologie hat, wie schon berichtet, dieses biblische Distinktivum vielmehr auf den Begriff der Gottebenbildlichkeit gebracht. Damit bleibt aber noch offen, worin diese in der jüngeren Schöpfungserzählung genannte Qualität besteht, die, auch hier muß ich mich wiederholen, im Textbestand der Schrift eher eine Marginalfeststellung zu sein scheint, verstanden jedoch lediglich vom Begriff selbst. Die damit gemeinte »Sache« ist sehr wohl ganz zentral. Sie ist herauszuarbeiten.

Der ältere Schöpfungstext zeichnet die Erschaffung des Menschen bekanntlich wie nachstehend (Gen 2,7): »*Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensodem. So wurde der Mensch zu einem lebenden Wesen.*« Der Verfasser denkt hier nicht an das griechische Schema (das er gar nicht kennen konnte), sondern stellt heraus: Der Mensch ist als Geschöpf wie alle anderen und in Gemeinschaft mit allen anderen; aber er ist mehr als alle anderen, sofern ihm allein das göttliche Leben geschenkt wird. Der »Lebensodem« ist das Gott Eigene, das er auch behält; aber er teilt dem Menschen das ihm Eigene mit. Sachlich ist damit das nämliche wie in Gen 1,27 gesagt. Und ebenso wie die Abbildhaftigkeit nicht ein Aktmoment, sondern die Qualität des Menschen als Menschen ist, so ist auch die Hauchung des Lebensodems nicht als einmaliges Geschehen zu verstehen, sondern als beständiges Handeln Gottes. Die christliche Theologie wird es später unter den Begriff der *creatio continua* fassen. In dem Moment nämlich, wo Gott nicht mehr seinen Lebensodem gibt, sterben die Menschen. »*Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört, nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin und kehren zurück zum Staub der Erde,*« so der Psalmist (Ps 104,29) und fast mit den gleichen Termini auch das Buch Ijob (34,14 f.). Tod ist nicht die platonische Desintegration von Soma und Psyche, sondern das Ende der Gotteszuwendung. Leben

ist für den Israeliten so viel wie »unmittelbar von Gott her im Leben sein«, »mit Gott sein«, und zwar *als nefes, ruach, basar und leb* oder wie immer man das Menschsein qualifiziert. Aus diesem Grund war es für die Menschen des Alten oder Ersten Testaments erst einmal außerordentlich schwer, an ein »Leben« nach dem Tod zu glauben: Wenn einer nicht mehr den Lebensodem Gottes hat, dann ist alles aus. Erst als der Gedanke der Treue Gottes mit dem Begriff des Lebens verbunden wird, ist auch eine Auferstehung der Toten im Denkhorizont der Juden.

Was als Wesen des Menschen unter dem Terminus *Lebensodem* beschrieben wird, kann auch mit direkten kommunikationstheoretischen Begriffen erläutert werden; genau genommen ist natürlich auch die Mitteilung von Lebenskraft Kommunikation. Das ist die Tradition von Gen 1 her, in der, wie wir wissen, die Schöpfung als ein Wortgeschehen geschildert ist. Gott spricht - sein Befehl wird umgesetzt. Das ist im Prinzip auch bei der Erschaffung des Menschen nicht anders, doch in zwei Punkten unterscheidet sie sich von den anderen Werken Gottes: Dieser proklamiert feierlich das Wesen des neuen Geschöpfes und erklärt seine Funktion unter den Kreaturen. Als einziges Geschöpf ist er Abbild und Gleichnis Gottes. Das ist der erste Unterschied. Der zweite besteht darin, daß Gott unmittelbar nach Ausführung seines Werkes mit den Menschen in Beziehung dergestalt tritt, daß er sie anredet: »*Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen*« (Gen 1,28; vgl. auch 29f. die Fortsetzung der Rede). In Verbindung mit der Gottebenbildlichkeit scheint an dieser Stelle die Verantwortung und als deren Voraussetzung *die Freiheit* als Charakteristikum des neuen Lebewesens auf. Die sorgende Herrschaft über die übrige Kreatur im Auftrag Gottes verlangt Abwägen, Entscheidung, Zielvorgabe - alles Momente, die bewußte Wertfindungsprozesse verlangen und voraussetzen. Die Menschen werden also zu Mandataren, zu Treuhändern Gottes in der Welt.

Wenn hier der Plural verwendet wird, dann nicht zuerst, weil der Verfasser von der Menge der Menschen ausgeht, die durch die Generationen den gleichen Auftrag haben, sondern weil es von Anfang an gar nicht *den* Menschen (singularisch) gibt. »*Als Mann und Frau schuf er sie*« (Gen 1,27c). *Mensch* ist also bei Licht besehen ein Abstractum, das als solches so wenig vorkommt wie *Obst* oder *Pflanzen*. Was

es allein gibt, sind die beiden Geschlechter, in denen sich Menschsein verwirklicht. Und diese Zweigeschlechtlichkeit ist nach der ersten Schöpfungserzählung gleichursprünglich mit der Menschwerdung. Es hat nie einen Moment gegeben, in dem nur *ein* Mensch vorhanden gewesen ist.

Das ist in Gen 2 bekanntlich anders geschildert, aber nur scheinbar anders gewertet und gewichtet. Wenn da zuerst *der Mann* existiert, soll abgehoben werden nicht auf eine Vorrangstellung dieser Ausprägung des Menschseins, sondern auf das Ungenügendsein und die Mangelhaftigkeit eines solchen Singulare tantum. Sie besteht zutiefst darin, daß der einsame Mensch kommunikationslos ist: »Alleinsein« ist nicht gut für eine solche wesenhaft auf Gott bezogene Kreatur. Aus dem Leib des Mannes, also aus dem Edelsten, was es in der Schöpfung zu diesem Zeitpunkt gibt, formt Gott nun dem *isch* die *ischa*, dem Manne die Männin, wie wörtlich zu übersetzen ist. Sogleich tritt der Mann zu ihr in werthafte Beziehung: Der erste Satz des Menschen richtet sich an seine Gefährtin - und er ist die Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit und Gleichbürtigkeit: »Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch« (Gen 2,23b; vgl. 18-24). Es ist zuhächst verhängnisvoll gewesen, daß man diese Erzählung, die allenfalls in ihren Bildern patriarchalische Farben (neben anderen) verwendet, völlig patriarchalisch interpretiert hat - man hat auf diese Weise hineingelesen, was nicht drinnen steht - mit verhängnisvollen Resultaten, wie uns endlich bewußt geworden ist nach vielen langen Jahrhunderten ...

Brechen wir an dieser Stelle ab; das Wesentliche ist deutlich geworden. Was ergibt die Erhebung des Schriftbestandes für das biblische Menschenbild? Die Antwort darauf ist zugleich die Antwort auf die Frage, was Christentum und christliche Theologie unbedingt geltend machen müssen, und ex negativo die Antwort auf das nicht unbedingt christlich zu Vertretende und damit auch nicht Glaubenspflichtige. Wir fassen in einigen Thesen zusammen, was wir feststellen konnten:

1 Die absolute Grund- und Basisaussage aller Anthropologie ist identisch mit der Grund- und Basisaussage der Schrift schlechthin: Es gibt nur eine einzige *fundamentale Scheidung* in der Wirklichkeit. Das ist die Differenz zwischen Gott und Welt, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Schöpfer und Geschöpf, Transzendenz und Immanenz. Der Mensch gehört stets der an zweiter Stelle genannten Kategorie zu. Er

ist damit in allen seinen Dimensionen, Beziehungen, Komponenten, auf allen Ebenen seines Seins von Gott abhängig, Gott zugewandt, Gott verpflichtet - was immer dann im Detail von diesen unterscheidbaren Dimensionen usw. anthropologisch präzisiert werden kann oder muß.

2 Die Grundunterscheidung schließt eine *Grundverbundenheit* ein. So sehr Gott und Welt verschieden sind, so sehr sind sie einander durch die Kategorie der Geschöpflichkeit zugeordnet. Gott ist gleichsam aus seiner Seinsfülle herausgetreten und hat aus freiem Willen das Nichtgöttliche ins Sein gerufen. Das hat einmal zur Folge, daß Gott prinzipiell von den und durch die Kreaturen erkennbar ist - die Präsupposition jeglicher Theologie; das hat zum anderen zur Folge, daß ebenso prinzipiell eine Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf angelegt ist im Werk Gottes.

3 Im *Menschen* ist in höchster und zumindestens nach unseren Vorstellungen nicht mehr überholbarer Weise die Grundverbundenheit Gottes mit der Welt wirklich und anschaulich geworden. Er wird in unmittelbare Kommunikation mit Gott gerufen, indem er als Gottes Bild und Mandatar geschaffen wird. Das ist nicht als bloß aktueller Vollzug zu sehen, sondern als Wesensbeschreibung des Menschen, dessen Sein genau darin besteht, daß er schon in seiner Zweigeschlechtlichkeit, dann aber in ihr und diese überbietend in seinem Lebensvollzug im Dialog mit Gott steht. Sterben wird daher identisch mit Kommunikationsverlust, Tod mit Seinsaufgabe. Leben, umgekehrt, ist ein Synonym für Gemeinschaft mit Gott, die von diesem her nur als Vollzug seiner Liebe gedacht werden kann. Das setzt andererseits voraus, daß auch der Mensch Gott liebt und in der Gottesliebe sein Leben auszeitigt.

4 In allen Aussagen anthropologischer Valenz ist Subjekt »der Mensch«, d. h. ein *integrales Ganzes*, das nur solange als Mensch gesehen werden kann, als die obigen Aussagen sich verifizieren lassen. Das schließt nicht aus, daß die Heilige Schrift durchaus auch auf die Differenziertheit des Menschen zu sprechen kommt und da sehr aufschlußreiche Analysen zuwege bringt. Sie sind, nebenbei bemerkt, nicht zuletzt verantwortlich dafür, daß die Bibel durch die Zeiten hindurch unendlich wichtiges Lebens- und Trostbuch für Millionen von Menschen geworden ist: Diese finden sich darin wieder, so wie sie sind. Doch alle diese »Schichten« oder wie immer man das nennen mag, sind Funktionsebenen, auf denen oder in denen sich *der Mensch*

realisiert. Prägnant kommt das zum Ausdruck im Psalm 84, wo in einem einzigen Vers gleichsinnig gleich drei der vier gängigen »Schichten« benannt sind (Ps 84,3):

»Meine *Seele* verzehrt sich in Sehnsucht
nach dem Tempel des Herrn.
Mein *Herz* und mein *Leib* jauchzen ihm zu,
ihm, dem lebendigen Gott«.

5 In immer luziderer Transparenz erkennen die Bekenner Jahwes: Wenn Gott ein dialogischer Gott ist, wenn Gott den Menschen göttlich liebt, dann kann dieser Liebesdialog niemals unterbrochen werden, auch nicht durch den Tod. In letzter Eindeutigkeit geht das an der Gestalt *Jesu von Nazaret* auf, der als der Mensch in vollkommener und abstrichloser Verbindung mit Gott - *hypostatisch* wird die griechisch sprechende Theologie einmal dazu sagen - die Verwesung nicht schauen kann (Apg 2,27: Pfingstpredigt Petri unter Bezug auf Ps 16,8-11) und daher als der von den Toten Erstandene erfahren wird. Diese Erfahrung muß von der biblischen Anthropologie als exemplarisch verstanden werden: Christus ist laut Paulus »der Erste der Entschlafenen« - verstanden im Sinne der auf der Figur der *corporate personality* beruhenden Generationenfolge (1 Kor 15, 20-22). Bei allen diesen theologischen Erwägungen ist niemals von einem irgendwie gearteten Leib-Seele-Dualismus, nicht einmal von einer so sich artikulierenden Dualität die Rede. *Der Mensch* lebt, *der Mensch* stirbt, *der Mensch* erhebt sich aus dem Todesschlaf.

Alles, was über diese die ganze Bibel durchziehende Anthropologie hinausgeht, ist Interpretation, theologische Theoriebildung, Theologumenon: Welches Gewicht dem zukommt, bemißt sich nicht mehr von der Grundlage der Glaubensquellen, sondern von Gewicht und Stimmigkeit der Argumentation. Dazu gehören mithin die Leib-Seele-Theorie, die Theorie vom Menschen als »Krone der Schöpfung«, die eschatologischen Theorien über das Geschehen beim Tod, über den Zwischenzustand, die Auferstehung und dergleichen. Wohl gemerkt: Es wird nicht behauptet, alle diese Theorien seien nichtig oder unerheblich oder sinnlos. Es soll nur festgestellt werden, daß sie nicht zum verpflichtenden Glaubensgut gehören und das nach christlichem Verständnis auch gar nicht vermögen. Sie stellen keinen Teil der Offenbarung dar.

3 Die Geltendmachung des christlichen Menschenbildes

Mit den eben getroffenen Feststellungen kann der Theologe sich leider noch nicht aus dem Geschäft der anthropologischen Diskussion, auch nicht aus dem Bereich *Leib-Seele-Debatte* selbstzufrieden zurückziehen. Vielmehr muß er wohl oder übel zur Kenntnis nehmen, daß letztere die erste bestimmt, und daß die erste von höchst aktueller Bedeutung ist.

Er wird auch gar nicht in Abrede stellen wollen, ja gar nicht können, daß die Leib-Seele-Debatte berechtigt, belangreich, nötig ist. Es ist nicht zu leugnen, daß es Merkmale im Menschen gibt, die ihn als ausgedehnt, objektiv gegeben und sinnlich wahrnehmbar zeigen - und diese Merkmale ordnen wir dem *Leib* zu -, daß es ebenso Merkmale gibt, die ihn unräumlich, subjektiv inkommunizierbar, nur durch Interpretation wahrnehmbar erweisen - was wir unter dem Stichwort *Seele* abbuchen. Man kann sinnvoll nicht bestreiten, daß es Phänomene gibt, welche rein organisch und körperzentriert ablaufen wie der Stoffwechsel und der ganze Bereich der unwillkürlichen Lebensäußerungen, und daß andere Phänomene bemerklich sind, die auf Bewußtsein, Geist, Freiheit zurückzuführen sind. Es ist endlich eine banale Feststellung, daß es vielfältige Interaktionen zwischen den beiden Bereichen gibt, die es nicht nur erlauben, sondern fordern, von einem Menschen, vom *Menschen als Totalität* zu sprechen¹⁰. Diese Relationen zu ergründen, ist die Aufgabe der biologischen und medizinischen und auch der philosophischen Anthropologie. Man braucht kein Wort darüber zu verlieren, daß die jeweiligen Forschungsergebnisse außerordentliche Bedeutung für uns auf vielen Lebensgebieten haben.

Der Theologe wird das alles würdigen und ernst nehmen. Er kann sich aber kaum *qua theologus* in diese Erörterungen einmischen. In der Vergangenheit hat er das oft versucht; das ist in der Vergangenheit sehr oft unglücklich ausgegangen - man denke nur an die Evolutionsdebatte im 19. Jahrhundert oder an die Auseinandersetzung zwischen Monogenismus und Polygenismus vor rund 50 Jahren. Doch

¹⁰ Hier kann die Etymologie hilfreich werden: Die ursprüngliche Bedeutung von Leib ist Leben; sie hielt sich bis ins Mittelhochdeutsche hinein und ist noch gegenwärtig in den

(freilich meist als veraltet geltenden) Wörtern *leibeigen* (mit dem Leben zugehörig), *Leibdinge* (auf Lebenszeit ausbedungenes Einkommen), *Leibrente* (Rente auf Lebenszeit), *beileibe*

(bei Lebensstrafe). Vgl. G. Drosdowski, *Etymologie, Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache* (= Duden 7), Mannheim-Wien-Zürich 2 1989, 412

sein genuiner und unvertretbarer Part im anthropologischen Gespräch heute liegt anderswo.

Er hat von seinen Quellen her geltend zu machen, daß echte Chancen zum Verstehen des Menschen nur bestehen, wenn er radikal als das Wesen verstanden wird, das durch seine Du-Beziehung, durch seine ontische Kommunikabilität und gnadenhafte Kommunikation mit Gott sich von allen anderen uns zugänglichen Wirklichkeiten abhebt. Das Stichwort von der *Gottebenbildlichkeit*, diese nicht isoliert gesehen, sondern als Kurzwort für den Kern der biblischen Anthropologie gemeint, drückt dies aus. In der heutigen Exegese und zwischen den konfessionellen Theologien besteht derzeit Konsens, daß damit nicht irgendein Teilmoment des oder am Menschen gemeint ist (äußere Gestalt, Geistigkeit, Herrschaftsübertragung, Freiheit), sondern er selber in seiner Spezifität. *Karl Barth* hat kurz und knapp geschrieben: »Sie besteht, indem der Mensch selber und als solcher als Gottes Geschöpf besteht. Er wäre nicht Mensch, wenn er nicht Gottes Ebenbild wäre«¹¹.

Die Anthropologie, insbesondere die innerhalb ihrer geführte Leib-Seele-Debatte hat immer davon gelebt, daß das Spezifikum des Menschen eine an und »in« ihm selbst erlebte Erstursprünglichkeit ist, die ein Gefälle, eine Hierarchie zu begründen scheint in Bezug auf alles nicht Erstursprüngliche. Es lag nahe, in einer dualistischen Menschenlehre dieses mit der Seele zu identifizieren. Eine in die Antike zurückreichende, allerdings erst durch die christliche Gotteslehre voll ausgebildete Spekulation definierte dieses Eigensein hingegen als *Personalität* des Menschen. Gerade der christlich-theologische Hintergrund ließ diese Erstursprünglichkeit als verdankte, als geschöpflich bedingte, als gnadenhafte Ausstattung seitens des dreipersonalen Gottes sehen, der nur den Menschen so gemacht hat. Darin ist seine Würde, seine Freiheit, seine Verantwortlichkeit, sein Selbstsein, seine Unverfügbarkeit - kurz: seine Menschlichkeit verankert und begründet. Der Mensch steht und fällt mit seinem Personsein.

Wenn und indem die Theologie gerade dies beharrlich geltend macht, verleiht sie der anthropologischen Diskussion eine Tiefe und einen Ernst, der die Leib-Seele-Problematik der Vergangenheit entscheidend transzendiert. »Die Kategorie der Person benennt den von Gott angerufenen Menschen in seinem eigenen Selbstsein, in dem er von keiner anderen zwischenmenschlichen Instanz besessen werden kann. Sie antwortet nicht auf die Frage: »Was bin ich« durch die sich

der Mensch im Vergleich zu anderen Lebewesen zu verstehen sucht, sondern auf die Frage: »Wer bin ich«, die erst die Unvergleichlichkeit jedes einzelnen Menschen hervortreten läßt«. *Eberhard Schockenhoff*, von dem dieses Zitat stammt¹², rekurriert mit Recht auf *Romano Guardini*, der in seiner Anthropologie diesen Unterschied namhaft macht. In geschliffener Form arbeitet Guardini die Grundzüge der Personalität heraus. Hören wir einige Sätze aus dem ziemlich umfangreichen Abschnitt »Person im eigentlichen Sinn« in dem Werk *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*¹³:

Person ist »das gestalthafte, innerliche, geistig-schöpferische Wesen, sofern es ... in sich selbst steht und über sich selbst verfügt. »Person« bedeutet, daß ich in meinem Selbstsein letztlich von keiner anderen Instanz besessen werden kann, sondern mir gehöre ... Person bedeutet, daß ich von keinem anderen gebraucht werden kann, sondern Selbstzweck bin ... Person bedeutet, daß ich von keinem Anderen durchwohnt werden kann, sondern im Verhältnis zu mir selbst allein bin; von keinem anderen vertreten werden kann, sondern einzig bin«.

Es ist wohl überflüssig, die Aktualität dieser Bestimmung des Menschen herauszustreichen; wer Beispiele für ihre Bedeutung sucht, darf auf die jüngste Zeitung und die letzte Nachrichtensendung (je) hingewiesen werden. Die abendländische denkerische Tradition hat darauf ihr Verständnis von den Menschenrechten, ja von der Gestalt des Rechtes überhaupt bezogen. Man kann an dieser Stelle die berühmten Worte *Hegels* aus der »Philosophie des Rechts« anführen¹⁴:

»Nur weil Ich als Freies im Körper lebendig bin, darf dieses lebendige Dasein nicht zum Lasttiere mißbraucht werden. Insofern Ich lebe, ist Meine Seele (der Begriff und höher das Freie) und der Leib nicht geschieden, dieser ist das Dasein der Freiheit, und Ich empfinde in ihm. Es ist daher nur ein ideeloser, sophistischer Verstand, welcher die Unterscheidung machen kann, daß das *Ding an sich*, die Seele nicht berührt oder angegriffen werde, wenn der *Körper* mißhandelt und die *Existenz* der Person der Gewalt eines Anderen unterworfen wird. *Ich* kann Mich aus Meiner *Existenz* in Mich zurückziehen und sie zur äußerlichen machen - die besondere Empfindung aus Mir hinaus-

¹¹ KD III/I, 206 f.

¹² Ethik des Lebens 133

¹³ Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Mainz-Paderborn 1988, 121-123; Zitate 121f.

¹⁴ C. F. W. Hegel, Grundlinien zur Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse § 48 (ed. B. Lakebrink (= RUB 8388-93), Stuttgart 1970, 131)

ten und in den Fesseln frei sein. Aber dies ist *Mein Wille, für den Anderen* bin Ich in Meinem Körper; *frei für den Anderen* bin Ich nur als frei im *Dasein*, ist ein identischer Satz. *Meinem Körper* von Andern angetane Gewalt ist *Mir* angetane Gewalt«.

Ich denke, daß diese Worte auch zugleich nachdrücklich veranschaulichen, welche bedeutsame Vertiefung der Personbegriff über die Leib-Seele-Thematik anthropologisch mit sich bringt. Welche Wichtigkeit sie ansonsten auch besitzen mag, sie ist kein wesentlicher Bestandteil der theologischen Lehre und der christlichen Verkündigung. Sie zeigt sich als ein anthropologisches Modell, das gewiß wie jedes Modell, welches seinem Namen gerecht wird, bestimmte Problemanzeigen und Deutungsmöglichkeiten aufweist, aber auch, wiederum wie alle Modelle, andere Seiten des Problemkomplexes unbeleuchtet läßt. Die personale Betrachtung des Menschen lotet das Menschsein des Menschen insofern besser als die Leib-Seele-Betrachtung aus, als sie anthropologische Wirklichkeiten ins Licht rückt, die die bloße Frage nach dem Materiellen und Immateriellen im Menschen transzendieren, das Wort im eigentlichen Sinn gemeint. Ob nun die Seele Produkt der Evolution ist und ihre Funktion rein neuronal erklärt werden kann oder nicht - immer noch bleibt dahinter und darin die Frage nach der Freiheit, der Subjektivität, der Distanz zur Objektwelt, der Eigenwürde des Menschen zu stellen; alle diese Wirklichkeiten erfährt und erlebt der Mensch und sie verlangen nach Erhellung des Mysteriums. Indem die christliche Theologie das aufzeigt, macht sie die ihr aufgegebene Offenbarungsbotschaft geltend. Dann, erst dann freilich auch, kann sie versuchen, sich von ihrem Ansatz her zu den Problemen zu äußern, die sich traditionell in der anthropologischen Erörterung, traditionellerweise unter dem Stichwort »Leib und Seele«, zu Wort melden. Das soll an dieser Stelle im letzten Abschnitt wenigstens skizzenhaft geschehen.

¹⁵ Die Hominisation als theologische Frage: P. Overhage-K. Rahner, Das Problem der Hominisation (= *qq* 12/13), Freiburg 1961 (21963), 13-90

4 Probleme der theologischen Leib-Seele-Diskussion

Da der Teufel immer im Detail steckt, zeigen sich die Implikationen wie die Tragweite einer Theorie immer in der Anwendung auf die konkreten Fragestellungen, die in ihrem Horizont auftauchen, bzw. die durch sie erst hervorgerufen werden. Wir erinnern uns, daß es im Kontext der theologischen Leib-Seele-Überlegungen vornehmlich vier Probleme waren, die man mittels ihrer oder aufgrund derselben lösen wollte:

- 1 Woher stammt die Seele des Individuums?
- 2 Wie weit individuiert die Seele den konkreten Menschen?
- 3 Was geschieht bei seinem Tod?
- 4 Was heißt Auferstehung der Toten?

Im Folgenden soll auf der Basis unserer bisherigen Erörterungen in waghalsiger Kürze und denkbarer Verdichtung der eine oder andere Hinweis gegeben werden, wie eine Antwort aussehen könnte.

4.1 Gotterschaffene Einzelseele?

Zwei Ansichten stehen sich gegenüber, die in der Dogmatik unter der *Vox Generatianismus* und *Kreatianismus* aufgerufen werden. Die erste hält dafür, Leib und Seele eines Fötus würden bei der Zeugung von den Eltern vermittelt, die andere meint, die Eltern zeugten nur den Leib, während die Seele des Embryo *actu* von Gott erschaffen werde. Die amtliche Kirche begünstigt klar den Kreatianismus, wie oben betont.

In der theologischen Begründung wird dafür ins Feld geführt, daß anders die individuelle Personalität des Menschen, die seine Einmaligkeit ausmacht, nicht entstanden gedacht werden kann. Dieses dem Individuum eigene Formprinzip könne nicht der Macht der zeugenden Eltern anheimgestellt sein. Dahinter steht gleich auch die These, daß allenfalls die Leibwerdung, nicht aber die Hominisation in *globo evolutiv* erfolgt ist.

Wie schon vor etwa vierzig Jahren *Karl Rahner* nachgewiesen hat, impliziert der Kreatianismus, daß Gott nicht mehr als wahrhafter Schöpfer, sondern bestenfalls als Demiurg wirkt, der in Konkurrenz zu den Zweitursachen tritt und damit selber zu einer solchen degeneriert¹⁵. Will man das vermeiden, muß man den Akt der Menschwerdung des Individuums ganz in das Zeugungsgeschehen verlegen.

Hier werden die Eltern von Gott als der Erstursache ermächtigt, sich dergestalt fortzupflanzen, daß nicht einfach ein numerisch weiteres Exemplar der gleichen Art entsteht, sondern ein neuer, d.h. einmaliger, individueller, personaler Mensch, der in der beschriebenen Weise Gott gegenübersteht.

Im Prinzip wiederholt sich der Vorgang der ersten Hominisation. An einem bestimmten Punkt der Evolutionsprozesse ereignete sich die ganz von Gott her initiierte Konstituierung eines Geschöpfes als sein konstitutiv personales Gegenüber, als das von der Genesis als »Abbild Gottes« Benannte. Als dieses stattfand, war der erste Mensch entstanden. Wann, wo, wie differenziert das alles war, entzieht sich der heutigen historischen Kenntnis. Es ist auch theologisch wenig belangvoll. Was wir beschrieben haben, ist ein transempirisches, gleichwohl höchst reales Geschehen, das vollkommen unabhängig von allen anthropologischen Modellen gedacht werden kann. Denn das spezifisch Menschliche ist nicht die Seele, sondern das Personsein des ganzen Menschen.

4.2 Asexuelle Seele?

Raphael Schulte zitiert in einem Aufsatz über die Frage Franz Ebner, den Begründer des Personalismus, mit den Worten: »In der Geistigkeit seiner Existenz ist der Mensch weder Mann noch Weib«¹⁶. Er steht damit in der Tradition mancher Kirchenväter, die wie Augustinus das Dilemma zwischen kulturelem Patriarchalismus und biblischer Ebenbürtigkeit der Geschlechter durchhauen wollten, indem sie ersteren in der unterschiedenen Körperlichkeit, letztere in der undifferenzierten Seele plazierten.

Diese Ansicht kann nicht akzeptiert werden. Selbst wenn man den Menschen primär als Leib-Seele-Einheit versteht - offen kann durchaus bleiben, wie beide »Elemente« zueinander positioniert sind -, entspricht es nicht der ursprünglichen Ich-Erfahrung des Individuums, daß es sich als sexuell lediglich durch seine Anatomie bestimmt sieht. Wir wissen zudem heute, daß auch die biologische Geschlechtlichkeit sich nicht in der Arterhaltung und Fortpflanzung erschöpft, sondern ihrer-

¹⁶ R. Schulte, Überlegungen zu Sein und Verwirklichung menschlicher Geschlechtlichkeit in Verbindung mit dem Verständnis der Seele: G. Pöltner - H. Veller (Hg.), Leben zur Gänze 51

seits Ausdruck der menschlichen Zuneigung, der Liebe in allen ihren Dimensionen ist und auch sein soll. Das wäre so, als definiere man das Händeschütteln bei einer Begegnung nur mit einer Bewegung der Extremitäten.

Erst recht trägt die These nicht, wenn man das Wesen des Menschen im Personsein sieht, das ihn als ganzen charakterisiert. Dieses ist theologisch betrachtet die Kommunikation mit Gott, die sich dann in die leib-seelische Kommunikation mit der Welt, vornehmlich mit anderen Menschen hinein verdeutlicht und weitet, die auch ihrerseits kommunikatorisch-dialogische Wesen in den gleichen Bezugsetzungen sind. Diese vollzieht sich zweifelsohne unter anderem auch leiblich - das kann von einer winkenden Geste über das erwähnte Handshake bis zur sexuellen Vereinigung reichen -, aber wenn sie wirklich humane Kommunikation, ein *actus humanus* (und nicht nur *hominis*) ist, dann ist ihr eigentliches Subjekt das von Hegel apostrophierte Ich. Dieses ist, nochmals in theologischer Diktion gesagt, als solches und ganzes Geschöpf Gottes, der - zufolge der Genesis - nie einen asexuellen Menschen geschaffen hat. Es gibt, so ist erneut zu insistieren, nie *den Menschen*, sondern immer nur *Mann* bzw. *Frau*. Was immer also von Mann oder Frau prädiert werden kann, wurzelt in ihrem jeweiligen und individuellen Menschsein - mithin auch ihre Sexualität. Die anatomische und biologische Seite ist nur ein Ansich-tigwerden einer anthropologischen Basisbefindlichkeit.

4.3 Unsterbliche Seele - sterblicher Leib?

Die Haupt- und Schaubühne der Theologischen Anthropologie, sprich: der Leib-Seele-Diskussion war seit dem Ausgang der Antike die Eschatologie. Das kann nicht besonders verwundern. Beim Sterben eines Menschen, das anders als in der Gegenwart ein oft und oft gesehenes Ereignis war, war fast handgreiflich, daß der Mensch aus zwei »Stücken« bestand, deren eines im Tod (wenn auch nur auf begrenzte Zeit) »da« blieb, deren zweites nach allgemeiner Anschauung fortexistierte, da geistiger Natur und infolgedessen unzerstörbar. Genau genommen, starb also nicht *der Mensch*, sondern des Menschen *Leib*. Die christliche Lehre verschob zwar, wie gesagt, einige gewichtige Akzente: Die Unsterblichkeit der Seele war nun gnadenhaft gesehen; Gott verlieh ihr diese Qualität; ihre Leiblosigkeit wurde als Mangel und nicht mehr als ersehnte Befreiung verstanden; sie würde erst bei der Vereinigung mit dem Körper am Jüngsten Tag wieder voll und

ganz zu sich kommen; die Auferstehung des Leibes ist also ein wesentliches Korrektiv, wobei dieser als identisch mit dem irdischen Leib vorgestellt wird¹⁷. Die christliche Lehre änderte aber am fundamentalen Dualismus dieser Konzeption nicht einen Deut. Die Probleme wurden im ersten Teil angesprochen, die damit entstanden; sie brauchen nicht wiederholt zu werden.

Sie treten gar nicht erst auf, wenn man die Personalität als Wesensaussage der christlichen Anthropologie erkennt, wie das von der Bibel her unabdingbar erscheint. Wer ins Dasein dieser Welt als Geschöpf tritt, ist *dieser Mensch*; wer aus ihm scheidet aufgrund seiner (wie immer begründeten) Sterblichkeit, kann dann auch nur *dieser Mensch* sein. Der Tod ist mithin auch Tod *dieses Menschen in allen seinen Dimensionen*, wenn denn der Mensch sterblich ist. Damit erhebt sich natürlich unmittelbar die Frage nach der Bedeutung des Glaubenssatzes von der »Auferstehung der Toten«.

Zuvor sei wenigstens anmerkungswise auf eine heute außerordentlich diskutierte medizinische »Anwendung« der Leib-Seele-Thematik gemacht, die ebenfalls von unserer These her eine Klärung erfährt. Zu denken ist an die Problematik der Todesfeststellung, die für die Organtransplantation größte Relevanz einnimmt. In fast allen Ländern ist gegenwärtig die medizinische Hirntoddefinition legitimiert. Der Tod wird dann als eingetreten betrachtet, wenn alle Gehirnfunktionen irreversibel erloschen sind und das durch ein mindestens eine halbe Stunde währendes »Null-Linien-EEG« und der Beobachtung des zerebralen Kreislaufstillstandes konstatiert worden ist. In der Leib-Seele-Schematik erhebt sich die Frage, ob man dann wirklich schon vom Tod reden kann, da doch noch biologische Körpervorgänge (künstlich aufrechterhaltener Blutkreislauf, Atemfunktionen) vorhanden sind, die auf eine Seelentätigkeit möglicherweise rückführbar sind. Der Mensch hätte in diesem Fall seine Leib-Seele-Einheit aufrechterhalten; er wäre noch lebendig. Organe dürften nicht entnommen werden. Wird der Mensch aber als Person definiert, ist das Ende des Lebens nicht mehr einfach mit dem Absterben der biologischen Lebensfunktionen gleichsetzbar. Vielmehr ist der Tod eingetreten, wenn

¹⁷ Das Interesse an der Kontinuität des irdischen Leibes kommt aus dem rabbinischen Judentum: Die Erde gibt demnach den Toten so zurück, wie sie ihn beim Begräbnis empfangen hat. Kontinuitäts-

moment ist nach GnR 28,3 zu Gen 6,7 ein Knöchelchen der Wirbelsäule, um das herum der Auferstehungsleib geformt wird. Vgl. D. Müller, Geisterfahrung und Totenaufweckung. Untersuchungen zur Totenauf-

erweckung bei Paulus und in den ihm vorgegebenen Überlieferungen, Diss. masch. 1980, 219f. (Hinweis bei Chr. Herrmann, Unsterblichkeit der Seele 55)

personale Akte aufgrund des völligen und unumkehrbaren Ausfalls der integrativen Leitungsfunktionen unmöglich geworden sind: Der Hirntote ist tot¹⁸.

4.4 Wer lebt bei Gott?

In der Leib-Seele-Anthropologie ist die Antwort klar: Unmittelbar nach dem Ableben eines Individuums lebt dessen Seele bei Gott, ab dem Jüngsten Tag der auferweckte Leib zusammen mit der Seele in der ursprünglichen Einheit (= Mensch). Gibt man sie auf, bedarf man neuer Überlegungen. Der thomanischen Variante der Leib-Seele-Theorie wie der personalen Anthropologie gemeinsam ist die Überzeugung, daß Tod wirklich als Ganz-Tod, als Tod des Menschen als solchen zu verstehen ist. Von seiner puren Geschöpflichkeit her gibt es kein Überlebendes. Wenn der Glaube an einem Leben jenseits der Todeslinie festhält, dann kann der Grund, auch das ist beiden Anschauungen gemeinsam, nur Gottes Handeln selber sein. Aber was ist das Objekt dieses Tuns?

Hier scheiden sich die Geister. Wenn der Mensch aus Leib und Seele besteht, kann man sich (in der thomanischen Konzeption aber kaum überzeugend) einen sukzessiven Eingriff Gottes vorstellen - erst handelt er an der Seele, danach am Leib. Und die Schwierigkeiten bleiben. In der personalen Sicht dagegen ist zu sagen: Wenn Tod Nichtung des ganzen Menschen in seiner bisherigen Existenzform ist, dann ist Auferstehung Gnadenstat Gottes am ganzen Menschen. Diese Tat ist nicht, wie dies in der evangelisch-lutherischen Ganztodtheorie vertreten wird, einzig und allein von der Treue des Gedächtnisses Gottes getragen und faktisch dann eine Neuschöpfung des Menschen. In dieser Sicht ist kaum zu sehen, wie noch von der Auferweckung *dieses* Menschen die Rede sein kann - einen menschlichen Identitätsträger gibt es ja gar nicht. Vielmehr ist in unserer Anschauung die Selbigkeit des Individuums in seiner Personalität begründet, die Selbständigkeit aus dem Gerufensein durch Gott bedeutet. Weil dieser Ruf die Stimme der Liebe Gottes ist - ein anderes Schöpfungsmotiv ist nicht ersichtlich - und weil Liebe ihrer Natur nach Ewigkeit (Treue) will, bedeutet die

¹⁸ E. Schockenhoff, Ethik des Lebens 252-263; vgl. auch die in der Bibliographie (aus der kaum übersehbaren Fülle der Publikationen) genannten Titel.

Konstitution *dieser* Person immer schon die Berufung zur Ewigkeit, und zwar in jeder Hypothese, auch in der Hypothese der Sterblichkeit des Menschen. Dabei steht auf einem ganz anderen Blatt, das hier nicht herangezogen werden muß, wo man den Grund der Sterblichkeit des Menschen ansetzt, in puren naturalen Konditionen, wie es heute üblich geworden ist, oder in der Sündhaftigkeit der (ersten) Menschen, wie es der klassischen Erbsündenlehre entspricht. Die Konsequenz daraus lautet: Die Auferstehung des Individuums im Sinn der biblischen Anthropologie ist zu denken »im Tod«. Das ist übrigens ein der frühen Christenheit geläufiger Gedanke: Schon die Ignatiusbriefe, aber auch spätere Zeugnisse in der Linie der Martyrerakten bekunden, daß wenigstens im Fall des Blutzeugnisses sofort nach der Hinrichtung die leibliche Auferstehung geglaubt wurde¹⁹.

Diese Ansicht konsentiert mit der paulinischen Auferstehungslehre in 1 Kor 15. Der Übergang von der sterblichen in die unsterbliche Existenz wird dort gezeichnet als Vorgang der Verwandlung. Diesem ist eigen, daß er einen Prozeß darstellt, in dem das Gleiche (Identität und Kontinuität) ein Anderes wird (Andersartigkeit und Neuheit). Wenn also ein Individuum zu Tode kommt, dann stirbt es ganz und gar. Im gleichen Moment (der aber nicht zeitlich zu denken ist, da die Kategorie von Raum und Zeit ans Leben in dieser Welt gebunden ist), im logischen Punkt des Todes siegt die Treue Gottes, indem die Kommunikation auf eine neue Ebene erhoben wird, die die Schöpfung *dieses Menschen* immer schon konstituiert hat.

Es ist hier nicht der Ort, die sich damit natürlich sehr wohl ergebenden »neuen Probleme« zu erörtern: Wie steht es mit der Dimension der Zeit, was für einen Sinn hat Totengedächtnis, wie muß man sich eine auferstandene Leiblichkeit denken. Vor allem die beiden letzten beschäftigen viele (»einfache«?) Christen. Nur soviel darf gesagt sein: Sie sind durchaus kohärent zu beantworten²⁰.

¹⁹ Nachweise bei C. Greshake, »Seele« in der Geschichte der christlichen Eschatologie: W. Breuning (Hg.), Seele 108-110

²⁰ Vgl. die Literatur Anm. 15 zu Teil I sowie die gute Wiedergabe des Fragestandes durch M. Kehl, Eschatologie, Würzburg 1986, 275-279

5 Eröffnung des Mysteriums

Damit beschließen wir die Übersicht, die den Beitrag der christlichen Theologie zur Leib-Seele-Problematik schildern sollte. Man wird es wohl kaum bloß als beschwörende *captatio benevolentiae* auffassen, wenn ein weiteres, nun aber letztes Mal auf die Bruchstückhaftigkeit des Gesagten hingewiesen wird. Sie hat viele Gründe - äußere wie die Vorgaben von Raum und Zeit, persönliche wie die Grenzen des Referenten, innere wie die Kompliziertheit des Themas, perspektivisch bedingte wie die Beschränkung auf eine einzige Disziplin. Vielleicht kann aber gerade die theologisch-anthropologische Reflexion, die die Fixierung auf die Termini (und gemeinten Realitäten) »Leib« und »Seele« übersteigt, auf etwas hinweisen, das *in einem* schmerzliche Begrenzung wie auch selige Offenheit ins Unendliche ist und wirkt, und zugleich vermeldet, daß man beides nicht scheuen und umgehen darf, meint man es ernst mit dem Menschen und seinen Problemen. Anthropologie ist im letzten darum ein so hartes Brot, weil sie ins Mysterium Gottes führt, dessen Widerschein der gottebenbildliche Mensch ist. Er bleibt im tiefsten aus diesem Grund Geheimnis - aber ein Geheimnis, das in die Fröhlichkeit und Freude der kommunikativen und dialogischen Liebe Gottes geleitet - schon jetzt und in der Mühsal des Suchens mit Leib und Seele nach der Antwort: Was ist der Mensch? Er ist Gottes! Das ist die letzte Antwort der Theologie, die höchste, die der Mensch erwarten kann.

Bibliographie

P. Bieri (Hg.)

**Analytische Philosophie
des Geistes***Bodenheim 21993*

W. Breuning (Hg.)

SeeleProblembegriff christlicher
Eschatologie
(= Quaestio disputata 106)
Freiburg-Basel-Wien 1986

G. Brüntrup

Das Leib-Seele-Problem*Stuttgart 1996*

K.- E. Bühler (Hg.)

**Aspekte des
Leib-Seele-Problems**Philosophie, Medizin,
künstliche Intelligenz.
Eine systematisch-kritische
Analyse
Würzburg 1980

P. Fassbender

Theologische Anthropologie»Leib-Seele-Problem« und
biomedizinische Wissenschaft:
ZkTh 144 (1992), 25-42

H. Hastedt

Das Leib-Seele-ProblemZwischen Naturwissenschaft
des Geistes und kultureller
Eindimensionalität
Frankfurt 1988

Chr. Herrmann

**Unsterblichkeit der Seele
durch Auferstehung**Studien zu den anthropo-
logischen Implikationen der
Eschatologie
(= FSÖTh 83)
Göttingen 1997

K. P. Jörns

Organtransplantation:eine Anfrage an unser
Verständnis von Sterben,
Tod und Auferstehung:
BThZ 9 (1992), 15-39

H. Jonas

**Macht oder Ohnmacht
der Subjektivität?**Das Leib-Seele-Problem
im Vorfeld des Prinzips
Verantwortung
Frankfurt 1987

N. A. Luyten (Hg.)

Aspekte der PersonalisationAuf dem Wege zum Personsein
(= Grenzfragen 8)
Freiburg-München 1979

- Th. Metzinger
**Neuere Beiträge zur
 Diskussion des
 Leib-Seele-Problems**
Frankfurt 1985
- G. Pöltner - H. Veller (Hg.)
Leben zur Gänze
 Das Leib-Seele-Problem
 (= Religion, Wissenschaft,
 Kultur 7)
Wien-München 1986
- J. Scharbert
**Fleisch, Geist und
 Seele im Pentateuch**
 (= SBS 19)
Stuttgart 1966
- W. Schmidt
**Anthropologische Begriffe
 im Alten Testament**
EvTh 24 (1964), 375-388
- W. Schmithals
**Die theologische
 Anthropologie des Paulus**
Stuttgart 1980
- E. Schockenhoff
Ethik des Lebens
 Ein theologischer Grundriß
Mainz 1993

- R. Schulte
Leib und Seele
 F. Böckle u.a. (Hg.)
**Christlicher Glaube in
 moderner Gesellschaft**
 Band 5
 Freiburg-Basel-Wien 1980, 5-61
- J. Seifert
Leib und Seele
 Ein Beitrag zur philosophischen
 Anthropologie
Salzburg-München 1973
**Das Leib-Seele-Problem und
 die gegenwärtige
 philosophische Diskussion**
 Eine systematisch-kritische
 Analyse
Darmstadt 21989
- Ph. Smith, Brain Death
A Thomistic Appraisal
Angel. 67 (1990), 3-35
- S. Söling
Das Gehirn-Seele-Problem
 Neurobiologische und
 theologische Anthropologie
Paderborn 1995
- H. Sonnemans
**Seele - Unsterblichkeit -
 Auferstehung**
 Zur griechischen und christlichen
 Anthropologie und Eschatologie
Freiburg i. Br. 1984

- M. Svilar (Hg.)
**Seele und Leib -
 Geist und Materie**
 (= Univ. Bern, Kulturhistorische
 Vorlesungen 1977/78)
*Bern - Frankfurt am Main -
 Las Vegas 1979*
- H. W. Wolff
**Anthropologie des
 Alten Testaments**
München 1973
- Th. Zoglauer
Geist und Gehirn
 Das Leib-Seele-Problem in der
 aktuellen Diskussion
 (= UTB, 2066)
Göttingen 1998

**Ausgewählte Vorträge
der Karl Rahner Akademie**

* diese Vorträge können im
Internet abgerufen werden
www.karl-rahner-akademie.de



Bezug durch die
Karl Rahner Akademie
Jabachstraße 4-8
50 676 Köln
Fon 0221-80.10.78 -0
Fax 0221-80.10.78 -22
eMail
info@karl-rahner-akademie.de

*** Amery, Carl**
Das Kreuz und die Macht

Bamberg, Corona
Christliche Spiritualität am Ende
des zweiten Jahrtausends

*** Beinert, Wolfgang**
Gott im Christentum
ders.
Die Leib-Seele-Problematik
in der Theologie

Biser, Eugen
Fallen wir ins Nichts?

Bleistein SJ, Roman
Alfred Delp
Geopfert, nicht erschlagen

Böckle, Franz
»Humanae vitae« als Prüfstein
des wahren Glaubens?
*Zur kirchenpolitischen
Dimension moraltheologischer
Fragen*

Braun, Edmund
Forschung vor Ethik?
*Zur Wertfreiheit der
Wissenschaft*
ders.
Was kann die Diskursethik
zur Diskussion über Lebensrecht
und Lebensschutz beitragen?

Burckhart, Holger

Unterwegs zum Prinzip
Verantwortung

ders.

Warum moralisch sein?

Devaux, André-A.

Simone Weil und das
Christentum

Dirscherl, Erwin

Sakramente: Symbole der Seele
oder Instrumente der
Gesellschaftsveränderung?

Göpfert, Michael

Religion im Vorübergehen
Urbanes Christentum

*** Grom, Bernhard**

Wer bin ich?
*Reichweite und Grenzen
von Charaktertypen in
Psychologie und Esoterik*

Höfer SJ, Alfons

Einsatz für Glauben und
Gerechtigkeit
*Die Arbeit der Orden
in der Welt*

*** Höhn, Hans-Joachim**

Spurensicherung
*Erlebnisgesellschaft -
Erlebnisreligion*

*** Hünermann, Peter**

Papstamt und Petrusdienst
*Ein dringliches innerkirchliches
und ökumenisches Problem*

*** ders.**

Die Geschichtlichkeit kirchlichen
Lehrens und die Unfehlbarkeit
des Glaubens

*** Jüngel, Eberhard**

Der »Kruzifix-Beschluß«
*Staat, Kirche und Gesellschaft
in theologischer Perspektive*

Kämpchen, Martin

Das indische Christentum

Kaiser-El-Safti, Margret

Robert Musil, der Dichter und
der Psychologe

Kasper, Walter

Gibt es das christliche
Menschenbild?

Kehl SJ, Medard

Ist innerkirchliche Demokratie
mit dem Wesen der katho-
lischen Kirche unvereinbar?

Lehmann, Karl

Karl Rahner -
*Ein Leben für Theologie
und Kirche*

ders.

Karl Rahner zum Gedächtnis
(90. Geburtstag)

*** Lesch, Harald**

Sind wir allein im Universum?

*** Löser SJ, Werner**

Theologische Positionen
von Hans Urs von Balthasar
im Blick auf Karl Rahner

Metz, Johann Baptist

Fehlt uns Karl Rahner?
oder: Wer retten will,
muß wagen

Merklein, Helmut

Das paulinische Paradox
des Kreuzes

Mittelstraß, Jürgen

Brauchen wir einen neuen
Bildungsbegriff?

*** Pesch, Otto Hermann**

Die »Gemeinsame Erklärung
zur Rechtfertigungslehre«
ders.

»Gemeinschaft beim
Herrenmahl«?
*Ernstere Probleme,
offene Möglichkeiten*

Müller, Monika

Trauer

Peter OP, Tiemo Rainer

Evangelische Räte
*Verrat am Menschen oder
Herausforderung?*

*** Petzel, Paul**

Mahnmale
Zur Ästhetik des Erinnerns

*** Post, Werner**

Transzendenz als Schranke

*** ders.**

Michel Foucault:
Technologien des Selbst

*** Rahner, Karl**

Das Alte neu sagen
*Eine fiktive »Rede des
Ignatius von Loyola an einen
Jesuiten von heute«*

Ruster, Thomas

Ein Bild sollst du dir
nicht machen:
vom Menschen

Schmitt, Karl Heinz

Verdunstet der Glaube in
unseren Gemeinden?

Schnädelbach, Herbert /**Oelmüller, Willi /****Braun, Edmund**

Aufklärung heute

*** Seggewiß, Wilhelm**

Zu fernen Welten
*von der Milchstraße ins Reich
der Galaxien und Quasare*

Splett, Jörg

»Seit ein Gespräch wir sind«
*Der Mensch
als dialogisches Wesen*

*** ders.**

Zur Antwort gerufen
*Der Mensch aus biblisch-
christlicher Sicht*

*** ders.**

Programm »Weltethos« -
doch wie?

Thierse, Wolfgang

Bewährungsproben für
deutsche Politik

*** Ulrich, Peter**

Die Wirtschaft in einer
wohlgeordneten Gesellschaft
*eine wirtschaftsethische
Perspektive*

*** Vogel, Hans-Jochen**

Der »Kruzifix-Beschluß«
*Staat, Kirche und Gesellschaft
in politischer Perspektive*

*** Vorgrimler, Herbert**

Gott als »absolutes Geheimnis«
*Zur Kritik eines vergegen-
ständlichenden Gottdenkens*

*** ders.**

»Erlöse uns von dem Bösen«
*Die Aktualität
einer Vaterunser-Bitte*

*** ders.**

Theologische Positionen
*Karl Rahners im Blick
auf Hans Urs von Balthasar*

*** Wacker, Bernd**

»Die wahre Einheit aller
Gegensätze«
*Zum Spätwerk von
Joseph Görres*