

ihn vor Unterstellungen, die vorgetragen wurden, in Schutz nehmen? Vielleicht treffen alle Deutungen zu.

W. LÖSER S. J.

SONNEMANS, HEINO, *Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung der Toten* (Freiburger Theologische Studien 128). Freiburg/Basel/Wien: Herder 1984. 543 S.

In der von dem reformierten Theologen Jean Souverain (*Le Platonisme dévoilé, ou Essai touchant le Verbe Platonisien*, Köln 1700) ausgelösten Debatte der Enthellenisierung des Christentums geht es über die Frage der faktischen Rolle der griechischen Kultur für die geistige Genese des frühen Christentums hinaus, immer um die systematische Grundfrage des Verhältnisses von Natur und Gnade. Trifft die Offenbarung in vertikaler Wucht so auf ihren anthropologischen Empfangsgrund auf, daß sie ihn zerstossen muß, um sie selbst bleiben zu können, oder greift sie dessen prinzipielle und geschichtliche Gegebenheiten auf und prägt sie sich anverwandelt ein? Im letzten Falle erweist es sich methodisch als unmöglich, das Proprium des Christentums aus seinem dialektischen Gegensatz zur Natur, hier in der Form der griechischen Philosophie, zu bestimmen. In der Begegnung der Offenbarung mit den menschlichen Selbstentwürfen in den geschichtlichen Religionen und Kulturformationen ist immer zugleich ein *aliud* und ein *non-aliud* geltend zu machen. Hermeneutische Grundüberlegungen zwingen so zur Aufgabe des allzu leicht zu handhabenden Schemas vom Gegensatz des griechischen und des biblisch-hebräischen Denkens, wie es etwa an der fast zur *sententia communis* gewordenen Entgegensetzung von „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferstehung des Fleisches“ durchgespielt wird.

Die hier anzuzeigende Arbeit entspricht in einem hohen Maße dem sich hier ergebenden Desiderat, die begriffs- und bedeutungsgeschichtliche Entwicklung des Seelenbegriffs im griechisch-christlichen Kulturraum nachzuzeichnen. – Indem der Vf. das weite Spektrum des Seelenverständnisses im Raum des griechischen Geistes aufgreift, geht es ihm um eine konkrete Thematisierung der „anthropologischen Voraussetzungen des Menschen für das Vernehmen und Verstehen Gottes in seiner tatsächlichen Heilsankündigung“ (15), denen der sich offenbarende Gott ent-sprechend entgegenkommt, korrigierend und erfüllend. Der religions- und philosophiegeschichtliche Teil dient einer fundamentaltheologischen Eschatologie als Entwurf einer „Apologie der Hoffnung“ (16). In Mythos und Logos ist die *praeparatio evangelica* sichtbar zu machen. – In den Kap. 1–4 (26–291) unternimmt S. einen Durchgang durch die Genese des Seelenbegriffs mit den einzelnen Elementen, angefangen von der homerischen Anthropologie über die religiös begründete Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele in den Mysterien und in der Orphik über die hochentwickelten vorsokratischen Bestimmungen der Seele zwischen Physis und Logos bis zum Höhepunkt bei Plato. Entscheidend ist der Ansatzpunkt, von dem her sich erstmals im Mythos das Begriffspaar Leib–Seele entwickelt hat. Es entspringt nicht einer Reflexion auf eine anthropologische Dualität. Es entsteht bei dem Versuch, von der erfahrenen Einheit des Menschen her die Phänomene des Todes und der Toten im Verhältnis zur Erfahrungswelt zu beschreiben im Hinblick auf den Leichnam und die bleibende „Totenseele“ (*psyche*). Die Vorstellung der Unsterblichkeit tritt aber erst zur Seele hinzu als der Mensch abgehoben wird von seiner Einbindung in den Naturkreislauf. Damit tritt seine Verantwortlichkeit für seine Taten hervor, die sich im Hinblick auf das Göttliche entfaltet. Der Gedanke an eine Dauer des Menschen hat somit seinen Grund in der Ethik und im Wissen um die Nähe des Menschen zum Göttlichen. Dabei fallen keineswegs die anthropologischen Momente Seele und Leib mit der ethischen Dualität von gut und böse zusammen. Als Ergebnis seiner umfänglichen Plato-Diskussion hält der Vf. fest, daß Plato keineswegs im Sinne des Geist-Körper-Dualismus Descartes' auf einen dinglich-substanzhaften Seelenbegriff festzulegen ist. Die Seele ist vielmehr „der Ort der Begegnung von Idee und Sinnlichkeit, von Logos und Eros, von Sein und Bewegung“ (280). Die Seele meint nicht einen Teil im „Ganzen“ des Menschen, sondern eine integrale Wesensaussage über ihn in seiner Zielausrichtung auf Gott und die Idee des Wahren, Guten und Schönen. Ihr Sein gründet in ihrem Verhältnis zur Idee, das sich in der ineinander verschränkten Dreiheit von Teilhabe, Anwesenheit und Gemeinschaft auslegt



(281). Die bleibende Differenz zwischen Seele und Idee begründet das Streben nach Verähnlichung. So ist bei Plato Unsterblichkeit der Seele nicht als substanzhafte Göttlichkeit in monologischem Selbstbesitz gemeint. Von innen heraus ist sie dialogisch entworfen auf Koinonia hin mit Gott und den verstorbenen Menschen. Wenn die Seele auch für sich allein existieren kann, so geht sie doch eine unvermeidliche Verbindung mit dem Leib ein. – Wenn aber der Vf. zusammenfassend den platonischen Seelenbegriff im Vergleich mit der biblischen Anthropologie als der christlichen Hoffnung nicht widersprechend beurteilt, weil er eher religiös als philosophisch begründet sei, dann ist zu fragen, ob das Philosophische per se schon im Gegensatz zum Christentum steht. Vielleicht hat die epochale Wende von Mythos zum Logos doch die besseren Dispositionen zum Dialog bereitet. Die Differenz bleibt freilich bestehen, insofern Plato aus der bloßen Idee die Kontingenz der realen Fleischwerdung des Logos und ihre Bindung an die geschichtliche Person Jesu Christi unmöglich ableiten konnte. Zu Beginn des 5. Kap. (292–354), in dem die Grundlinien der biblischen Aussagen entfaltet werden, spricht S. von einem biblischen „Denken“. (Wahrscheinlich sollte man diese Begrifflichkeit vermeiden, um deutlich zu machen, daß eine Offenbarungsgeschichte mit dem philosophischen Denken nicht durch eine gemeinsame Kategorie in Beziehung gesetzt werden kann. Der Vorsprung des operationalen Moments der Offenbarung bleibt für ein rationales Bemühen uneinholbar. Nur wo sie annähernd auf den Begriff gebracht wird in nachträglicher Reflexion ist die Basis für einen Vergleich geschaffen.) In der Schrift kommt die Ganzheit des Menschen nicht von anthropologischen Überlegungen, sondern von einem theozentrischen Ansatz her in den Blick, sofern Gott selbst Ursprung und Ziel des Menschen ist. Die Kreatürlichkeit begründet eine strenge Unterscheidung von Gott und Welt, sie ermöglicht aber auch eine personale Relation zu Gott, die das Menschsein konstitutiv bestimmt. – Dabei verführt das vereinfachende Schema „biblisches gegen griechisches Denken“ dazu, dem griechischen Dualismus einen angeblich biblischen Monismus entgegenzustellen, der die „Ganzheit“ des Menschen besser wahre. Um die naturale Bestimmung der Einheit des Verschiedenen vom biblischen Befund her ausreichend zu deuten, bedarf es einer methodisch gesicherten sorgfältigen Übersetzung in die Kategorien einer systematischen Anthropologie, wobei die thomanische Sicht wohl die gedanklich durchgeklärteste Konzeption bietet (324). Die anima als subsistierende Geistform im personalen Gegenüber zu Gott, ihre notwendige Individuation in der materia prima begründen die innerlich durchdrungene Einheit des Menschen als geistleibliches Geschöpf, das so in eine gnadentheologische anzulegende Verbindung mit Gott in Christus treten kann, worin sich die transzendente Verwiesenheit des Menschen letztlich erfüllt. Auferstehung als Inbegriff christlicher Hoffnung ist darum nicht eine Wiedervereinigung einer fertigen Leibgestalt mit einer irgendwie ätherisch vorgestellten Seelensubstanz, sondern die umfassende Einbeziehung des Menschen in die Lebensgemeinschaft mit dem Gott der Selbstmitteilung in der Menschwerdung des Logos, die auch die naturale Vollendung umgreift.

Im 6. Kap. (355–406) greift S. die in der protestantischen Theologie vorherrschende Ablehnung der Unsterblichkeit der Seele als einer griechischen Überfremdung der Auferstehung des Fleisches auf.

Nur vordergründig geht es dabei um eine Überwindung des Dualismus von Plato (gemeint ist immer Descartes). Zur Debatte steht in Wahrheit der Zusammenhang von Schöpfungs- und Erlösungsordnung. Im Grunde verbleibt die monistische Gegenposition (Ganztodtheorie) im Banne der Voraussetzungen, deren Konsequenzen sie lediglich nach einer Seite hin ablehnt. Die Position der Unsterblichkeit der Seele erscheint als eine Vergötzung des Menschen (K. Barth) oder als eine Verkenning der Negativität des Todes (E. Jünger), bzw. als eine Abwertung der Auferstehung des Leibes (W. Pannenberg). Der Unterschied zwischen menschlicher Eigenschaft und göttlicher Gabe, der hier angesetzt wird, läßt übersehen, daß alle Eigenschaften einer Kreatur Gaben sind. Gott kann aber das Sein derart verleihen, daß er darin ein Seiendes als Person konstituiert. So setzt er sich den möglichen Bundespartner selbst voraus, damit er sich ihm schenken kann als das ewige Leben, das er selber ist. Seele meint hier nicht eine unverletzliche Teilsustanz, die sich vor dem Tode bewahren, bzw. sich dem Zugriff Gottes entziehen könnte. Sie ist vielmehr die Chiffre für das menschliche Existen-



tial, wodurch er personales Geschöpf ist in der transzendentalen Offenheit auf eine mögliche Selbstkundgabe Gottes an das Geschöpf. So ist der Mensch mehr als ein be-seelter Organismus, nämlich aufgrund eines durchgreifenden Schöpfungsaktes Gottes, das persongewordene Sinnziel der Schöpfung, in dem sich die Schöpfung auf Gott zurückwendet. Im Tode wird der Mensch gewiß in seiner Existenzmitte betroffen, aber er entfällt nicht dem Schöpfungsakt ins Nichts. Es kann aus der vollendenden Beziehung zu Gott nur zu einer Neudefinition kommen im Verhältnis zur Schöpfung und ihrer Zusammenfassung in Christus. Die sog. Ganztodtheorie spaltet die Schöpfung in Sein und Sinn. Sie drängt Gott von der Schöpfung ab, wenn sie die Dynamik ihrer Sinnspitze fortwährend in die Leere des Nichts ausmünden läßt. Der Versuch, mit der Rede von einer Aufbewahrung der Toten im Gedächtnis Gottes doch noch den Weg des endlichen Seins mit dem Sinn zu verknüpfen, kann nicht gelingen. Wenn die Toten doch im Nichts sind, trägt diese Theorie das Nichts in Gott selbst hinein und macht das Gedächtnis Gottes zum Beinhaus der Geschichte. Die Grundprobleme der Beschreibung des Todes können aber nicht bewältigt werden, wenn die Rede von „Seele“ und „Leib“ im Bereich des Anschaulich-Gegenständlichen bleibt. In einem metaphysischen Ansatz muß es zur Auflösung fester Vorstellungen kommen. So kann deutlich werden, daß im Horizont von Schöpfung und Erlösung der geistige Daseinsakt („Seele“) nie aus dem Sein fallen kann, sofern er der zu sich selbst gekommene Schöpfungssinn ist, daß er sich aber dennoch in zweifacher Weise (Geschichte oder Vollendung) ins Sosein setzen kann („Leib“, Materie) als der Möglichkeit, durch die sich personale Schöpfung verwirklicht.

Im 7. Kap. (407–430) greift S. die zwischen G. Greshake und J. Ratzinger kontrover diskutierte Beziehung von individueller und allgemeiner Eschatologie auf, um im 8. Kap. (431–465) eine „Rehabilitierung“ des Seelenbegriffs vorzunehmen auf der Basis einer Grundreflexion auf das Leib-Seele-Verhältnis mit Ausblick auf die Vollendung des „Ganzen“. – Die aus dem Widerstand gegen die landläufige Vorstellung einer leib- und geschichtslosen Seele der Verstorbenen entwickelte These Greshakes von der Auferstehung des einen und ganzen Menschen im Tod, glaubt S. vermitteln zu können mit der an der traditionellen Sprechweise orientierten Gegenthese Ratzingers, der einer vermuteten Unvollendbarkeit der Materie entgegenzutreten will, sofern der im Tod zurückbleibende Leib (Ist es ein Leib?) dem reinen Zerfall preisgegeben wird (431). Wahrscheinlich sind über Mißverständnisse auf der begrifflichen Ebene hinaus die Differenzen nicht unüberbrückbar. Beide Theologen sind geprägt von der thomatischen Sicht einer Unmöglichkeit der menschlichen Seele, die nicht tiefst durch die Materialität ihres Weltbezugs geprägt ist, durch die aber dennoch die Wahrung der menschlichen Identität im Hiatus des Todes verbürgt wird. Die Kluft zwischen dieser und jener Welt in der einen Schöpfung, zwischen in der Zeit antizipierter Ewigkeit und der die Zeit auf-hebenden partizipierten Ewigkeit, vermag keine Theologie in statu viatoris völlig zu überbrücken, gleich, ob das „Zwischen“ mit Hilfe des Begriffspaares Seele-Leib angezielt wird, oder ob man von einer dynamisch-progressiven Vollendung des einen Menschen im heilsgeschichtlichen Prozeß in Zeit und Ewigkeit spricht.

Im 9. Kap. (466–529) sucht S. die bisher gewonnenen Einsichten fundamentaltheologisch und dogmatisch fruchtbar zu machen. Im Dialog mit der modernen Literatur, den anderen Religionen, den Philosophien muß ein geklärter Seelenbegriff zur Artikulation des Potentials menschlicher Hoffnung herangezogen werden. Hier lassen sich anthropologische Grundlinien bündeln: Kreatürlichkeit, Gottebenbildlichkeit, transzendente Verwiesenheit, dialogische Verfassung, gnadenhafte Relation zur Koinonia mit Gott und die Vollendung der Liebe im Mitsein, der Zusammenhang von individueller und allgemeiner Vollendung der Schöpfung. – Im ganzen bietet S. eine hilfreiche Aufarbeitung der Bedeutungsgeschichte des Seelenbegriffs. Er führt umfassend in den Stand der Diskussion ein und vermittelt Ansätze zur weiterführenden Klärung der Frage, ob dem Begriff der „Seele“ ein neues Heimatrecht in Theologie und Liturgie zugestanden werden soll.

G. L. MÜLLER