

# „Seele“ – Joseph Ratzingers Stellungnahmen zu einem eschatologischen Zentralbegriff und ihre Relevanz für die aktuelle Diskussion

*Thomas Marschler*

## 1. „Seele“: ein Zentralthema der Eschatologie Joseph Ratzingers

In den eschatologischen Texten Joseph Ratzingers, die wir mit dem Erscheinen des zehnten Bandes der Werkausgabe<sup>1</sup> in ihrem Entstehungszusammenhang besser als zuvor überblicken können, gehört „Seele“ zu den fraglos zentralen Begriffen. Aussagen darüber begegnen uns in Ratzingers Wortmeldungen zum eschatologischen Problemfeld von der Zeit vor 1960 bis in die Jahre seines Pontifikats. Auch in der Sekundärliteratur, die sich seit den achtziger Jahren vermehrt mit Ratzingers Eschatologie beschäftigt hat, wurde dem Seelenbegriff durchgängig große Aufmerksamkeit geschenkt. Eine detaillierte genetische Rekonstruktion hat auch in diesem Punkt die 1986 erschienene Studie von Gerhard Nachtwei vorgelegt. Dass Ratzingers Aussagen über die „Seele“ einen Entwicklungsweg durchlaufen haben, steht für Nachtwei außer Frage. Aber er betont zugleich, dass ein „kontinuierliche[r] Weg“<sup>2</sup> zu beobachten sei.

---

1 Joseph Ratzinger, Auferstehung und ewiges Leben. Beiträge zur Eschatologie und zur Theologie der Hoffnung (JRGS 10), Freiburg 2012.

2 Gerhard Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie (ETHS 54), Leipzig 1986, 31. Ähnlich ebd., 117: „Der geschichtliche und systematische Teil der Arbeit haben [...] ergeben, dass sich in Ratzingers eschatologischer Konzeption kein grundsätzlicher Bruch vollzogen hat.“

Auch wenn er Schwierigkeiten andeutet, die sich generell bei einer systematischen Rekonstruktion von Ratzingers Thesen ergeben<sup>3</sup>, sieht er die Verbindung von „dialogisch-personalistischem Unsterblichkeitsdenken“ und „metaphysischer Tradition der Seelenlehre“, wie sie Ratzingers ausgereifte Eschatologie kennzeichnet, als konsistent an.

Nicht alle Interpreten haben sich vom Gelingen der Ratzinger'schen Synthese in gleichem Maße überzeugt gezeigt. So haben katholische Traditionalisten Ratzinger vor allem mit Bezug auf die Eschatologie-Passagen seiner „Einführung in das Christentum“ vorgeworfen, die Existenz einer nach dem Tod vom Leib getrennten Seele in Zweifel gezogen zu haben. Schon 1982 hielt der Benediktiner Athanasius Kröger Ratzinger vor, dass in seinem dialogischen Personalismus „seinsmäßige Tatsachen irgendwie psychologisch umgedeutet“ und klare Aussagen der Bibel, der theologischen Tradition und des Lehramts über die Seele, die in eine andere Richtung deuten, unterschlagen würden.<sup>4</sup> In dem 1977 erschienenen Lehrbuch Ratzingers erkennt Kröger zwar Ratzingers Abrücken von seinen früheren Bemühungen um eine „entplatonisierte Eschatologie“ an.<sup>5</sup> Allerdings, so bemängelt er, habe der Theologe den Grund für

---

Stattdessen konstatiert Nachtwei eine Umgewichtung der Motive innerhalb des Ratzinger'schen Denkens. Von einer „Wendung zurück zum Begriff der Seele in Etappen“ bei Ratzinger spricht auch Wilko Teifke, Offenbarung und Gericht. Fundamentalthologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger, Göttingen 2012, 215; vgl. die Nachzeichnung einiger Schritte ebd., 215–218.

- 3 Vgl. Nachtwei, Dialogische Unsterblichkeit (Anm. 2), 23. Einen kurzen Überblick zu Ratzingers Eschatologie habe ich selbst vorgelegt in: Thomas Marschler, Perspektiven der Eschatologie bei Joseph Ratzinger, in: Peter Hofmann (Hg.), Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil, Paderborn 2008, 161–191.
- 4 Vgl. Athanasius Kröger, Die eigenwillige Theologie von Kardinal Ratzinger, in: UVK 12 (1982), 218–260, 238. Auf den Aufsatz verweist Heinz-Lothar Barth, Hermeneutik der Kontinuität oder des Bruchs? Aspekte der Theologie Papst Benedikts XVI., Stuttgart 2012, 408 Anm. 569, der im Übrigen die Diagnose Krögers übernimmt. Vgl. auch Heinz-Lothar Barth, „Auferstehung des Fleisches“. Wie die Kirche diese Wahrheit des Credo versteht, in: Kirchliche Umschau 16 (2013), Nr. 4, 20–28.
- 5 Kröger, Die eigenwillige Theologie (Anm. 4), 139. Ratzinger hat auf diese Fortentwicklung selbst im Vorwort zur ersten Auflage [sc. der „Eschatologie“] ausdrücklich hingewiesen; vgl. JRGS 10, 36f., 36: „Ich hatte kühn mit jenen Thesen begonnen, die – damals noch ungewohnt – sich heute auch im katholischen Raum fast allgemein durchgesetzt haben, d. h. ich hatte versucht, eine ‚entplatonisierte‘ Eschatologie zu konstruieren. Je länger ich aber mit den Fragen umging, je mehr ich mich in die Quellen vertiefte, desto mehr zerfielen mir die aufgebauten Antithesen unter der Hand und desto mehr enthüllte sich die innere Logik der kirchlichen Überlieferung.“ Vgl.

die Unsterblichkeit des Menschen weiterhin nicht in der ontologischen Beschaffenheit der Seele, sondern irgendwie relational begründen wollen, wodurch er in die Nähe traditionell protestantischer Thesen über ein „Sein in Gott“ als Bedingung der menschlichen Fortexistenz gerate.<sup>6</sup> Dieselbe Beobachtung haben von einem ganz anderen Standort her protestantische Theologen notiert. Schon Helmut Thielicke hatte in seinem Dogmatik-Lehrbuch die Nähe zwischen Ratzingers „dialogischer Unsterblichkeit“ und Luthers Anthropologie bemerkt<sup>7</sup>, und Dietz Lange deutet dasselbe Faktum in seiner „Glaubenslehre“ als Beleg für die These, dass selbst Verteidiger des Seelenbegriffs faktisch oft zu aufweichenden Neubestimmungen greifen.<sup>8</sup> Ähnlich urteilt Markus Mühling, Autor eines der neuesten eschatologischen Lehrbücher aus der deutschen evangelischen Theologie, wenn er bei Ratzinger zwar den Willen erkennt, die Seele als „Kontinuitätsprinzip der Identität des Menschen auch im Tod“ beizubehalten, aber andererseits feststellt, dass sie beim prominenten Autor „weder substantialistisch noch dualistisch zu verstehen“<sup>9</sup> sei. Ob Ratzinger damit eine klare Abgrenzung gegenüber dem alten, „von der hellenistischen Anthropologie her belastet[en]“ Seelenbegriff gelungen ist, wird allerdings von anderen evangelischen Theologen in Zweifel gezogen.<sup>10</sup>

Inkonsistenzvermutungen gegenüber der Seelenlehre Ratzingers stehen also im Raum. Aus einer theologisch nicht festgelegten Perspektive hat jüngst auch der Bochumer Philosoph Christian Tapp Zweifel am Gelingen von Ratzingers Versuch angemeldet, einen spezifisch christlichen Seelenbegriff vorzulegen, der einerseits die Kontinuität der theologischen Tradition fortsetzen, andererseits

---

erneut Joseph Ratzinger, Zwischenbericht zur Diskussion (1990). Nachwort zur 6. Auflage [sc. der „Eschatologie“], in: JRGS 10, 238–257, 238: „In frühen Veröffentlichungen hatte ich mit dem Gedanken gerungen, ob eine von der Bibel bestimmte theologische Anthropologie sich des Seelenbegriffs bedienen dürfe oder vielleicht auf ihn verzichten müsse, um allein von Auferstehung zu sprechen. Das Studium der Quellen und die Reflexion über ihre rechte Auslegung hat mich dann allmählich zu jenen Erkenntnissen geführt, die ich in diesem Buch darzustellen versucht habe.“

6 Vgl. Kröger, Die eigenwillige Theologie (Anm. 4), 243f.

7 Vgl. Helmut Thielicke, Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, Bd. 3: Theologie des Geistes, Tübingen 1978, 552.

8 Vgl. Dietz Lange, Glaubenslehre, Bd. 2, Tübingen 2001, 429.

9 Markus Mühling, Grundinformation Eschatologie, Göttingen 2007, 175.

10 Vgl. Felix Senn, Der Geist, die Hoffnung und die Kirche. Pneumatologie, Eschatologie, Ekklesiologie, Zürich 2009, 188ff. (Zitat ebd., 188).

aber die oft diskutierten Probleme einer dualistischen Anthropologie vermeiden will. Am Ende seiner Analysen steht insgesamt ein „offensichtlich negatives Resultat: kein klares Modell, keine unmittelbar plausible oder leicht verständliche Konzeption“<sup>11</sup>. Während Tapp in Ratzingers Eschatologie als solcher eher eine Verknüpfung diverser theologischer und philosophischer Anliegen erkennt, die zu keiner echten Synthese finden, formuliert er als positives Resultat seiner Untersuchung eine Einsicht auf der wissenschaftstheoretischen Metaebene: In der Beschäftigung mit Ratzinger werde sichtbar, dass der Inhalt des Dogmas offenbar Raum für unterschiedliche theologische Explikationen und damit für denkerische Kreativität in der Beschäftigung mit eschatologischen Fragen lasse.<sup>12</sup> Diesem Votum werden sich die meisten Theologen gerne anschließen – eine Empfehlung, Ratzingers Thesen in der Debatte auch zukünftig heranzuziehen, wird man darin kaum sehen können.

Diese eher kritischen Einschätzungen können Anlass sein, die Frage nach dem systematischen Potential der eschatologischen Seelenkonzeption Joseph Ratzingers erneut zum Thema zu machen.<sup>13</sup> Ich werde im Folgenden zunächst versuchen, vier Kernaussagen über die „Seele“ herauszuarbeiten, die Ratzingers Eschatologie in ihrer „reifen Phase“, d. h. in der Zeit nach dem Erscheinen der „Eschatologie“ von 1977, prägen. Seitdem hat sein Denken in diesem Punkt, soweit ich sehe, keine entscheidenden Veränderungen mehr erfahren. Ich wähle damit eher einen systematischen als einen werkgenealogischen Zugang; eine exakte Analyse der schrittweisen Verschiebungen in Ratzingers Denkweg liegt durch die Arbeit von Nachtwei bereits vor. In einem letzten Schritt werde ich im Hinblick auf die zuvor entfalteten Grundaussagen einige wiederum systematisch orientierte Anmerkungen anschließen.

11 Christian Tapp, Joseph Ratzinger on Resurrection Identity, in: Georg Gasser (Hg.), *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Farnham 2010, 207–224, 223: „I end up with an apparently negative result: no clear model, no intuitively plausible or easily understandable conception.“

12 Vgl. ebd., 224.

13 Unsere Darstellung besitzt eine gewisse Parallele in den Ratzingers Verständnis des Leib-Seele-Dualismus gewidmeten Passagen der Studie von Patrick James Fletcher, *Resurrection and Platonic Dualism. Joseph Ratzinger's Augustinianism*, Diss. CUA, Washington D.C. 2011, 149–160 (online verfügbar: <http://hdl.handle.net/1961/9306> [18.02.2014]). Fletchers Analyse setzt etwas andere Schwerpunkte und verwertet auch nicht alle von uns herangezogenen Texte.

## 2. Vier grundlegende Aussagen Joseph Ratzingers über die „Seele“ im eschatologischen Kontext

(1) Die Annahme einer Fortexistenz des Menschen über den Tod hinaus ist nicht Ergebnis eines philosophischen Beweises. Vielmehr ist „dialogisch“ begründete Unsterblichkeit ein Implikat des voll ausgefalteten biblischen Gottesglaubens.

Die These, dass die Unsterblichkeitshoffnung der Christen nicht als Resultat philosophischer Einflüsse, sondern als primär theologisch begründete Überzeugung anzusehen ist, stellt eine der entscheidenden Konstanten in Joseph Ratzingers Eschatologie dar. Sie speist sich aus der Erkenntnis, dass die Entstehung dieser Hoffnung ganz im Rahmen des biblischen Gottesglaubens und der biblischen Anthropologie erklärt werden kann und dass sie auch in den maßgeblichen theologischen Auslegungen, die ihr in der Geschichte des Christentums zuteil geworden sind, ihre Eigenprägung gegenüber allen philosophischen Modellen von „Seele und Unsterblichkeit“ bewahrt hat.<sup>14</sup>

Schon in Ratzingers frühesten Beiträgen zu unserem Thema, zwei Vorträgen aus dem Jahr 1959, lassen sich diese Überzeugungen nachweisen. Das biblische Denken, so macht der junge Theologe deutlich, ist nicht primär durch den griechischen „Dualismus von Leib und Seele im Menschen“, sondern durch eine alternative „Trennungslinie“, nämlich diejenige „zwischen Schöpfer und Geschöpf“, geprägt.<sup>15</sup> An die Stelle des Gegenübers zweier metaphysischer Konstitutionsprinzipien tritt ein interpersonales Bestimmungsverhältnis. Während die Eigenmacht des Geschöpfes dem Tod ins Auge schaut, kann die „Umkehrung“ dieses Schicksals nur gnadenhaft von Gott her, als Geschenk seiner Huld und Liebe, erhofft werden.<sup>16</sup> In zwei wichtigen Beiträgen der Jahre 1967/68, dem

14 Vgl. zum Folgenden auch ebd., 177–186.

15 Joseph Ratzinger, Auferstehung und ewiges Leben [EA 1959], in: JRGS 10, 310–322, 320.

16 Vgl. ebd., 322: „Insofern gilt, dass alles Heil des Menschen auf einer ‚Auferweckung‘, einer Gnadentat Gottes beruht und nie bloß einfach das logische Schlussergebnis der eigenen Rechnung eines Menschenlebens darstellt, das mit innerer Konsequenz aus diesem selbst hervorkommt und im Grunde eben nur festgestellt zu werden braucht. Nein, Heil beruht zutiefst immer auf Huld, auf dem wunderreichen Geschenk der gnädigen Liebe Gottes.“ Im zweiten Aufsatz von 1959 (Zur Theologie des Todes, in: JRGS 10, 296–309, 308) spricht Ratzinger vom Tod als „Begnadigungsgeschehen,

„Sacramentum Mundi“-Artikel über die „Auferstehung des Fleisches“ und dem Kapitel zur Auferstehung in der „Einführung in das Christentum“, wird diese *sola gratia*-Prämisse unverkürzt beibehalten und „dialogisch“ begründete Unsterblichkeit<sup>17</sup> als Kerngehalt der biblischen Hoffnungsperspektive expliziert.<sup>18</sup> Die christologische Vollendung der im Alten Bund eröffneten Hoffnungsperspektive wird nun deutlicher konturiert als zuvor: Christus, die „Fleischwerdung des göttlichen Dialogs mit den Menschen“, ist in Person auch „Auferstehung und Leben“ für alle.<sup>19</sup> Die exakten exegetischen Belege für diese These und ihre systematische Nachverfolgung in der Theologiegeschichte, wie sie später vor allem in Ratzingers Eschatologie-Lehrbuch zu finden sind, können wir hier ausklammern. Es reicht zu betonen, dass wir nach Ratzinger im biblischen Mysterium der den Menschen anredenden Liebe Gottes, die in Christus endgültig geschichtlich erfahrbare Realität geworden ist, tatsächlich von einer Transformation des griechischen Unsterblichkeitsdenkens sprechen dürfen.<sup>20</sup> Im Glauben an diese Liebe erweist sich der Tod als Aufruf zur vertrauensvollen Selbsthingabe an das göttliche Du<sup>21</sup>, deren Annahme durch Gott wir in der Auferweckung erwarten.

---

sofern eben im Todesgericht Gott uns dem natürlichen, eigenwilligen, empörerischen Leben entreißt, um uns zum Leben der Heiligkeit und Liebe umzuschaffen. Alles ist im Grunde gesagt mit der Feststellung, dass der Tod (und zwar je als Ganzes genommen) die Realisierung unserer Taufe ist.“ Bemerkungen, die in diese Richtung gehen, finden sich auch in Beiträgen der Folgejahre; vgl.: Joseph Ratzinger, Der Tod und das Ende der Zeiten [EA 1962], in: JRGS 10, 336–350, 347: „Der Mensch kann in seinem Wirken Großes und Erstaunliches leisten, aber zu seiner eigenen Würde ist er erst gekommen, wenn er gelernt hat, jedes Tun als ein Empfangen zu verstehen, wenn er sich in Demut auch die Zerstörung seiner Werke gefallen lässt. Von hierher gewinnen all die Negativitäten unseres Lebens ihren großen Sinn: die Krankheit, das Versagen unserer Fähigkeiten, Zurücksetzung und Misserfolg. Gott schlägt uns darin unsere verkrampfte Selbstbehauptung aus der Hand, diese immer neu sich aufbäumende Sucht, das Ich selbst zu erbauen und selber Herren unseres Lebens zu sein.“

17 Auch 1959 hatte Ratzinger schon geschrieben: „An die Auferstehung glauben, das heißt demnach zuinnerst, an ein dialogisches Heil im Gegenüber zur freien Liebe Gottes glauben“ (Auferstehung und ewiges Leben [Anm. 15], 322).

18 Vgl. Joseph Ratzinger, Auferstehung des Fleisches [1967], in: JRGS 10, 355–360, 356f.

19 Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, in: JRGS 4, 29–322, 315f.

20 Vgl. Joseph Ratzinger, Eschatologie. Tod und ewiges Leben [1977], in: JRGS 10, 29–276, 95–102.112–119.154–171.

21 Vgl. ebd., 114.

Ein wichtiges, in der Forschung bislang weniger beachtetes Zeugnis für Ratzingers dialogisch konzipierte theologische Anthropologie ist auch sein 1968 erschienener Kommentar zum Anfangskapitel der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums.<sup>22</sup> Für den Kommentator ist Basis der Gottebenbildlichkeitslehre in der Sicht des Konzils „die Gottunmittelbarkeit des Menschen, der nicht nur in der Indirektheit seines Werkes und seiner mitmenschlichen Beziehungen mit Gott zu tun hat, sondern ihn selbst erkennen und lieben kann“<sup>23</sup>. Eine einseitig auf die (erkennende und liebende) „Seele“ in dualistischer Abhebung vom (bestenfalls indirekt gottebenbildlichen) Leib gerichtete Sicht sieht Ratzinger durch das Konzil dennoch ausdrücklich vermieden. Vielmehr ist die der Wesenskonstitution des Menschen gewidmete Nummer 14 von GS bemüht, „die Einheit des Menschen auch äußerlich auszudrücken, die so vollständig ist, dass man ihn immer nur als Leib und Seele zugleich beschreiben kann, eins im anderen und je ungetrennt davon“<sup>24</sup>. Ratzinger selbst hätte sich sogar noch deutlicher antidualistische Formulierungen vorstellen können, wie er sie u. a. in der Deutung des Leib-Seele-Verhältnisses bei Thomas von Aquin durch Rahner und Metz angelegt sieht.<sup>25</sup> Es kommt auf das untrennbare Ineinander von Geist und Leib im Menschen an; gerade als „Geist in Welt“ ist der Mensch von Gott angesprochen und nimmt seinerseits die Materie des ganzen Kosmos in die Bewegung der Anbetung hinein.<sup>26</sup> Mit dem am Ende von GS 14 integrierten Bekenntnis zur „Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele“ ist nach Ratzinger „nichts über die *Anima separata* und nichts über die Weise entschieden, wie man Unsterblichkeit philosophisch und theologisch erklären will (mehr natural, mehr dialogisch usw.)“<sup>27</sup>. Welchen Weg er selbst unterstützt, hat der Kommentator jedoch zuvor hinreichend deutlich werden lassen.<sup>28</sup>

22 Vgl. Joseph Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute ‚*Gaudium et spes*‘, in: JRGS 7/2, 795–862.

23 Ebd., 805.

24 Ebd., 811.

25 Vgl. ebd., 811f.

26 Vgl. ebd., 814. Einflüsse Teilhards sind hier bei Ratzinger unübersehbar.

27 Ebd., 815.

28 Vgl. auch die Anmerkungen zu GS 18 (Theologie des Todes) ebd., 829–833, in denen die christologische Dimension der christlichen Unsterblichkeitsverheißung besonders deutlich wird.

Ratzingers Distanz gegenüber allen Ansprüchen, das Fortleben des Menschen über den Tod hinaus aus dem Seelenbegriff als solchem und nicht auf dem Weg über die personale Gottesbeziehung beweisen zu wollen, ist bis heute unverändert erhalten geblieben; hier hat er als Kardinal und Papst nichts anderes gelehrt als in seinen frühen Theologenjahren.<sup>29</sup> Auch jetzt distanziert er sich von der Position des cartesianischen Dualismus<sup>30</sup> ebenso wie vom Versuch, „einfach irgendeine ‚griechische‘ oder ‚neuscholastische‘ Leib-Seele-Theorie zu repristinieren“<sup>31</sup>. „Ewiges Leben, selige Unsterblichkeit haben wir nicht aus uns selbst und nicht in uns selbst, sondern durch eine Relation – durch das Mitsein mit dem, der die Wahrheit und die Liebe und darum ewig, Gott selber ist“ – dieser Satz aus einer Homilie Benedikts XVI. fasst die kontinuierliche theologische Lehre Joseph Ratzingers zusammen.<sup>32</sup>

29 Vgl. etwa Joseph Ratzinger, *Leben jenseits des Todes*. Predigt zum dritten Jahresgedenktag des Todes von Julius Kardinal Döpfner und zum Gedenken an den verstorbenen Papst Paul VI. am 24. Juli 1979 im Münchener Liebfrauentempel, in: JRGS 10, 650–653, 651; ders., *Ringens um die Frage nach Tod und Leben*. Predigt am 7. November 2004 in Montecassino für die Päpstliche Akademie der Wissenschaften, in: JRGS 10, 682–687, 686; ders., *Predigt in der Missa pro eligendo Papa* (18. April 2005), in: AAS 97 (2005) 685–689, 689 („L’única cosa, che rimane in eterno, è l’anima umana, l’uomo creato da Dio per l’eternità“); Benedikt XVI., *Predigt in der Abendmahlsmesse am Gründonnerstag*, 13.04.2006: „Eben weil er [sc. Gott] groß ist, ist die Seele des Menschen, desselben Menschen, der für die ewige Liebe geschaffen ist, nicht klein, sondern groß und seiner Liebe würdig“, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060413\\_coena-domini\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060413_coena-domini_ge.html) [18.02.2014]; Benedikt XVI., *Predigt in der Paschavigil vom 7.4.2007*, [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20070407\\_veglia-pasquale\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070407_veglia-pasquale_ge.html) [18.02.2014]; Benedikt XVI., *Enzyklika Caritas in Veritate* vom 29.6.2009, bes. n. 76.

30 Vgl. Ratzinger, *Zwischenbericht* (Anm. 5), 247.

31 Ebd., 249.

32 Vgl. Benedikt XVI., *Predigt in der Ostervigil am 15.04.2006*, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20060415\\_veglia-pasquale\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060415_veglia-pasquale_ge.html) [18.02.2014]: „*Ich lebe und ihr werdet leben*, sagt Jesus im *Johannes-Evangelium* (14, 19) zu seinen Jüngern, das heißt zu uns. Wir leben durch das Mitsein mit ihm, durch das Angeheftetein an ihn, der das Leben selber ist. Ewiges Leben, selige Unsterblichkeit haben wir nicht aus uns selbst und nicht in uns selbst, sondern durch eine Relation – durch das Mitsein mit dem, der die Wahrheit und die Liebe und darum ewig, Gott selber ist. Die bloße Unzerstörbarkeit der Seele allein könnte ewigem Leben keinen Sinn geben, es nicht zu wirklichem Leben machen. Leben kommt uns aus dem Geliebtsein von dem, der das Leben ist; aus dem Mitlieben und Mitleben mit ihm. *Ich, doch nicht mehr ich*: Das ist der Weg des Kreuzes, der Durchkreuzung einer bloß ins Ich eingeschlossenen Existenz, und gerade so öffnet sich die wahre, die



(2) Die genuin theologisch fundierte Unsterblichkeitshoffnung darf sich der philosophisch-ontologischen Dimension ihrer Aussagen nicht verschließen. Die „Seele“ als Inbegriff der wesensbestimmenden dynamischen Relation zu Gott ist in dieser Perspektive für den Menschen als unverlierbar und „substanziell“ anzusehen. In eschatologischer Hinsicht ist sie dasjenige Bestimmungsmoment, das die Fortexistenz des Menschen über den Tod hinaus ermöglicht.

Die frühen Texte Ratzingers können den Eindruck erwecken, dass der Theologe zunächst eindeutig die schroffe Alternative „Auferstehung der Toten oder Unsterblichkeit der Seele“ übernommen hat, die vor allem durch Oscar Cullmann in der protestantischen Theologie verbreitet worden war. Wir sprachen bereits davon, dass Ratzinger selbst in der Rückschau als Anliegen seines frühen theologischen Denkens den Versuch benannt hat, „eine ‚entplatonisierte‘ Eschatologie zu konstruieren“<sup>33</sup>. In Verbindung mit der unter (1) genannten Überzeugung bliebe dann als eschatologisches Denkmodell eigentlich nur ein solches, das den menschlichen „Ganztod“ durch die eschatologische Auferweckung als Neuschöpfung durch Gott zu überwinden hofft. In der protestantischen Theologie ist diese Vorstellung im 20. Jahrhundert mehr und mehr zum Standardmodell avanciert.<sup>34</sup> Dass der junge Ratzinger die Tendenz zu einer solchen Lösung zeigte, legt sich allein aufgrund des Einflusses nahe, den die Eschatologie des lutherischen Systematikers Paul Althaus auf sein Denken ausgeübt hat.<sup>35</sup> Allerdings scheint er schon damals

bleibende Freude.“ Vgl. auch Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi* vom 30.11.2007, n. 27: „Leben im wahren Sinn hat man nicht in sich allein und nicht aus sich allein: Es ist eine Beziehung. Und das Leben in seiner Ganzheit ist Beziehung zu dem, der die Quelle des Lebens ist. Wenn wir mit dem in Beziehung sind, der nicht stirbt, der das Leben selber ist und die Liebe selber, dann sind wir im Leben. Dann ‚leben‘ wir.“

33 Vgl. Anm. 5 mit dem Hinweis auf Ratzinger, Vorwort zur ersten Auflage, 36. Dazu auch: Fletcher, *Resurrection* (Anm. 13), 100–107.

34 Vgl. Christoph Schwöbel, Art. Auferstehung der Toten. Dogmatisch, in: RGG<sup>4</sup> 1, Tübingen 1998, 919–921, 920: „Für die evangelische Theologie des 20. Jahrhunderts steht weithin das Bekenntnis zur Auferstehung der Toten ‚in ausschließendem Gegensatz‘ [...] zur Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele. Dem entspricht ein Verständnis des Todes als Tod des ganzen Menschen und nicht als Trennung der Seele vom Leib, so dass die Auferstehung als Neuschöpfung und nicht als Verbindung der Seele mit einer neuen Leiblichkeit verstanden werden muss.“

35 In einer Anmerkung des Vortrags „Zur Theologie des Todes“ (Anm. 16; hier 296, Anm. 1) schreibt Ratzinger 1959: „Die kleine Meditation [...] verdankt wesentliche

die Konvergenz eher auf der Ebene des bibeltheologischen Befunds<sup>36</sup> als in der klaren systematischen Schlussfolgerung gesucht zu haben. Soweit ich sehe, hat sich Ratzinger nirgends explizit zur Ganztod-These bekannt. Bezeichnend für die frühe Phase der Ratzinger'schen Eschatologie ist aber, dass in ihr das „gnadenhaft-dialogische“ Verständnis von Unsterblichkeit in einen deutlichen Gegensatz zum „ontologischen“ gesetzt wird<sup>37</sup>, als dessen klassisches Signum die Annahme einer unsterblichen Seele gelten mag. Auch Ende der 60er Jahre sind Ratzingers Aussagen noch deutlich von der schroffen Entgegensetzung zwischen der Auferweckung der menschlichen Person als ganzer<sup>38</sup> einerseits und einer Unsterblichkeit der Seele, der am Ende (nur noch) der Körper zurückgegeben wird, andererseits geprägt. Diese beiden Ansätze, so Ratzingers Urteil damals, seien seit dem Mittelalter in einer „additive[n] Synthese“ verbunden worden, obwohl sie eigentlich „zwei komplementäre Vorstellungen“, zwei unterschiedliche „Totalantwort[en] auf das Problem der menschlichen Zukunft“ darstellten<sup>39</sup>, die folglich nicht einfach synthetisierbar seien. Allerdings findet man in Texten Ratzingers kurz vor 1970 nun gleichzeitig eine offene Absage an die protestantische Ganztod-Lehre. Das Konzil, so stellt er 1968 im Kommentar zu „Gaudium et Spes“ (n. 14) fest, habe „die Auflösung des Menschen in bloße Materialität“ abgewiesen, „die dann das Fortleben nur noch als reines Mirakel einer Auferweckung ansehen kann, die völlige Neuschaffung wäre und so das unlösbare Paradox aufwerfen müsste, worin eigentlich noch die Kontinuität mit dem

---

Anregungen dem ‚Lehrbuch der Eschatologie‘ des Erlanger Systematikers Paul Althaus, *Die letzten Dinge* (Gütersloh 1956). Sie versucht, seine Gedanken vom Gesichtspunkt der katholischen Theologie her weiterzuführen.“ Der von Althaus vertretene Standpunkt wird in Aussagen wie der folgenden deutlich: „Auch das seelische Leben ist ‚Fleisch‘, auch von ihm gilt das Wort des Paulus: ‚Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben.‘ Nicht nur unseren Leib, auch unsere Seele können wir nicht so, wie sie ist, in die Ewigkeit hineindenken. Und dieses ‚wie sie ist‘ meint nicht nur ihre Sündigkeit, sondern ihre irdische Seinsgestalt überhaupt“ (Althaus, *Die letzten Dinge*, 118f.).

36 Vgl. Ratzinger, *Zur Theologie des Todes* (Anm. 16), 301f.

37 „Der ‚Dualismus‘ der Bibel (wenn man das Wort da überhaupt noch gebrauchen kann) liegt anders als der der Griechen, er ist personalistisch, nicht ontologisch“ (ebd., 320).

38 Vgl. dazu auch Joseph Ratzinger, *Ein Hymnus auf den Leib und auf die Zukunft. Mariä Himmelfahrt*, 1968, in: *JRGS* 10, 645–649, 648f.

39 Ratzinger, *Auferstehung des Fleisches* [1967] (Anm. 18), 355; ders., *Einführung* (Anm. 19), 313.

vorherigen Geschöpf, mit diesem bestimmten Menschen besteht, ohne die wiederum der Begriff ‚Auferweckung‘ sinnlos wird“<sup>40</sup>. Sein Urteil über die Vertreter dieser Ansicht fällt nun erstaunlich scharf, fast polemisch aus<sup>41</sup>: Man habe es hier mit „denkerisch unsauberer Theorien“ zu tun, „die gegenwärtig mitunter als Ergebnisse einer wieder ernstgenommenen biblischen Anthropologie angeboten werden, in Wahrheit aber als Produkte schwärmerischer Denkräglichkeit anzusehen sind“. Die Ablehnung der „Seele“ gilt Ratzinger als Symptom einer auf den „Bereich der reinen Konstatierbarkeit“ fixierten metaphysikfeindlichen Grundhaltung, die „den methodischen Wahrheitsverzicht der exakten Wissenschaften [...] zum Prinzip erhebt und damit das Unmenschlichste und Zerstörerischste tut, was denkbar ist: der Mensch wird grundsätzlich der Wahrheitsfähigkeit beraubt“. Die Ablehnung der „Seele“ erweist sich für Ratzinger als Symptom einer umfassenden Destruktion des Menschen in seiner „Geistigkeit“ – und damit in dem, was ihn wesentlich zum Menschen macht.

Vor dem Hintergrund dieser scharfen Kritik muss man den nun in Ratzingers Werk auftretenden positiven Versuch bewerten, die personalistisch reformulierte und christologisch konkretisierte Auferstehungslehre als originär biblische Variante der Annahme einer „unsterblichen Seele“ im Menschen zu verstehen und so die Tradition einer theologischen Seelenlehre in zeitgemäßer Form zu erneuern. Sie setzt bei dem bereits in der eben referierten Kritik genannten zentralen Verständnis dessen an, was es für den Menschen heißt, Geistwesen bzw. „Wesen des Dialogs mit Gott“ zu sein. Wenn es für jeden Menschen tatsächlich essenziell ist, von Gott angesprochen und zur Antwort befähigt zu sein, ist der Inbegriff dieses Angesprochenseins keineswegs nur eine aktualistisch zu beschreibende Größe. Vielmehr ist dann jedem Menschen dasjenige Eigenschaftsmoment ursprünglich zuzuschreiben, das „wir in einer mehr substanzialistischen Sprache ‚Seele haben‘ nennen“<sup>42</sup>. Damit wird aber auch die scheinbare Kluft zwischen menschlichem Eigen-Sein und gottgeschenkter Unsterblichkeit überbrückbar. Indem Ratzinger den Dialog mit Gott und als sein Implikat die Gnade der Unvergänglichkeit schon in der grund-

40 Ratzinger, Kommentar ‚Gaudium et spes‘ (Anm. 22), 815f.

41 Die folgenden Zitate finden sich allesamt ebd., 816.

42 Ratzinger, Einführung (Anm. 19), 319.

legenden Schöpfungsrealität angelegt sieht, nimmt er der im protestantischen Denken so stark gemachten Natur-Gnade-Diastase ihre Schärfe.<sup>43</sup> Die konsequente schöpfungstheologische Fundierung der dialogischen Anthropologie eröffnet ihm einen Weg der Vermittlung zur ontologisch geprägten Tradition der Seelenlehre, verstanden als authentischer Ausdruck christlicher Unsterblichkeitshoffnung.

Diesen denkerischen Weg hat Ratzinger im Jahrzehnt zwischen der „Einführung in das Christentum“ und dem Eschatologie-Lehrbuch konsequent weiterverfolgt. Der Theologe betrachtet „Auferstehung der Toten“ und „Unsterblichkeit der Seele“ nun nicht länger als schwer vermittelbare Alternativmodelle, sondern betont das beide verbindende „Gemeinsame, Eigentliche“<sup>44</sup>. 1972 tritt Ratzinger erstmals mit der programmatischen Forderung nach einer „Rehabilitierung der tabuisierten Begriffe ‚Unsterblichkeit‘ und ‚Seele‘ in der Theologie“<sup>45</sup> auf. Auch wenn er, wie oben bereits erwähnt, die Realität der „Seele“ weiterhin vorrangig dialogisch herleitet<sup>46</sup>, indem er sie vom „dynamische[n] Charakter der menschlichen Existenz“<sup>47</sup> in ihrem Gottesbezug aus denkt, kann er jetzt auch sagen: „Diese Dynamik ist Substanz und die Substanz ist Dynamik. Dieser fundamentale und standhaltende Realitätscharakter des eigentlich Menschlichen wird durch den Terminus ‚Seele‘ ins

43 Vgl. ebd., 318: „Die Unsterblichkeit, die wir eben ihres dialogischen Charakters wegen als ‚Auferweckung‘ benannt haben, kommt dem Menschen als Menschen, *jedem* Menschen, zu und ist nichts sekundär hinzugefügtes ‚Übernatürliches‘“; ebd., 319: „Der Grunddialog, der den Menschen allererst als Menschen konstituiert, geht bruchlos über in den Gnadendialog, der Jesus Christus heißt.“

44 Vgl. Joseph Ratzinger, *Die Auferstehung Christi und die christliche Jenseitshoffnung* [1972], in: JRGS 10, 367–371, 368. Vgl. zum Folgenden auch Fletcher, *Resurrection* (Anm. 13), 107–114.

45 Joseph Ratzinger, *Jenseits des Todes* [1972], in: JRGS 10, 372–389, 386.

46 Vgl. ebd., 384: „Die Rede von der unsterblichen Seele erscheint uns heute auch deshalb verdächtig, weil man den Eindruck hat, sie verweise auf eine objektivierende Substanz-Metaphysik. Demgegenüber halten wir ein dialogisch-personales Konzept für angemessener. Je nachdem scheint die Frage anders beantwortet werden zu müssen, was eigentlich den Menschen unsterblich macht; sie ist im Übrigen identisch mit der Frage, was eigentlich das definitiv Unterscheidende des Menschen, das Menschliche des Menschen ist. In einer dialogischen Konzeption würde man darauf antworten: Dieses Unterscheidende liegt in seiner Gottfähigkeit, darin, dass er von Gott angesprochen und grundsätzlich gerufen ist, ihm zu antworten. Wer im Gespräch mit Gott steht, stirbt nicht. Gottes Liebe gibt Ewigkeit.“

47 Ebd., 385.

Gedächtnis gerufen.“<sup>48</sup> „Seele“ erscheint als angemessener Ausdruck für das Unverlierbare im Menschen<sup>49</sup>, sein Bestimmtheit durch „Werte, Gerechtigkeit und Wahrheit“<sup>50</sup> – für all jenes also, was dem Menschen von Gott her zugesprochen wird und im Gefolge des Gottesverhältnisses „über den Rang und die Würde menschlichen Lebens“ entscheidet.<sup>51</sup> Wie schon im GS-Kommentar wenige Jahre zuvor erweist sich hier die Verteidigung der Seelenrealität im Menschen als Plädoyer für das theologisch begründete *proprium humanum* schlechthin gegen alle Tendenzen eines naturalistischen Reduktionismus in der Anthropologie.

Deutlicher als in vorangehenden Texten bestätigt Ratzinger im Eschatologie-Lehrbuch, dass er das hylemorphistische Modell des Thomas von Aquin als angemessene Explikation einer christlichen Anthropologie anerkennt.<sup>52</sup> Diesen Verweis auf Thomas hat er auch später öfters wiederholt.<sup>53</sup> In der substanzontologischen Fassung der Lehre von der *anima unica forma corporis*, wie sie beim Aquinaten zu finden ist<sup>54</sup>, sieht er jene Verbindung von dialogischer

48 Ebd.

49 Vgl. auch Joseph Ratzinger, Die Zukunft des Heils [1973], in: JRGS 10, 489–509, 498: „Man muss es ganz klar sagen: Der Christ erwartet den Himmel – auch heute noch. In einer Welt, die das Gesetz der Erhaltung der Energie kennt, wundert es ihn nicht, dass auch eine geheimnisvolle Energie, die wir ‚Geist‘, ‚Seele‘ nennen, unverloren bleibt und schließlich durch alle Verschattungen hindurch ihren Grund sieht, mit ihm und gerade dadurch mit dem Ganzen der Schöpfung kommuniziert.“

50 Ratzinger, Jenseits des Todes (Anm. 45), 388.

51 Ebd.

52 Vgl. Ratzinger, Eschatologie (Anm. 20), 160f. Zu Ratzingers Thomas-Rezeption in der Eschatologie siehe Fletcher, Resurrection (Anm. 13), 161–176; hier wird auch auf bleibende Vorbehalte Ratzingers gegen Aspekte der thomanischen Lehre hingewiesen.

53 Vgl. Ratzinger, Zwischenbericht (Anm. 5), 238: „Die in der Väterzeit eingeleitete und bei Thomas von Aquin zu einem gewissen Abschluss gekommene Sicht, die vom Schöpfungsglauben her den Menschen als das in Leib und Seele zweieinige Wesen schildert, ist aus der Logik des Ursprungs selbst entwickelt; wer dem Ursprung treu bleiben will, kann nicht hinter sie zurückgehen. Der Versuch, ohne den Begriff der Seele auszukommen, erneuert nicht den biblischen Glauben, sondern zerstört seine Logik.“ Bezug auf Thomas von Aquin nimmt Ratzinger auch im Interview-Buch Gott und die Welt, München 2000, 375.

54 Ratzinger sieht die besondere Leistung des Thomas weiterhin darin, dass er mit dieser Formel in zuvor unerreichter Weise die Einheit des Menschen im Ineinander der beiden Prinzipien zu denken vermocht habe. Gegenüber dem GS-Kommentar fällt allerdings auf, dass Ratzinger nun nicht mehr auf die deutlich idealistisch gefärbte Thomas-Interpretation Rahners verweist, sondern stattdessen die zwischenzeitlich erschienene dogmenhistorische Studie Theodor Schneiders, Die Einheit des Men-

Fundierung und metaphysischer Reflexion des Seelenbegriffs verwirklicht, wie sie ihm selbst vorschwebt. Wenn, so gibt Ratzinger zu bedenken, eine Theologie „das Leben des Menschen über den Tod hinaus dialogisch bestimmt und das Dialogische vom Christologischen her konkretisiert wird, muss doch gefragt werden, ob wir uns damit nicht einem Supranaturalismus ausliefern, der entweder die gemeinsamen Fragen aller Menschen nicht mehr beantwortet oder die Christologie so ins Unbestimmte ausdehnt, dass sie ihr Spezifisches verliert“<sup>55</sup>. Es droht also die Gefahr des Fideismus, wo von Theologen mit der Verwerfung des Seelenbegriffs die „Konstanz einer metaphysischen Konstitution“<sup>56</sup> des Menschen vor und nach dem Tod aus den Augen verloren wird. Dagegen betont Ratzinger: Erst wenn sich das dialogische Denken für die ontologische Dimension seiner Gehalte öffnet, vermag es theologische Aussagen überzeugend auch vor der Vernunft zu rechtfertigen. Für die christliche Seelenlehre bedeutet dies: Sie erfüllt ihre Aufgabe erst dann, wenn in ihr das Verwiesen-Sein auf Gott wirklich als Wesens-Sein, das verdankte Sein als wahres Eigen-Sein des Geschöpfes erfasst wird. „Das eben“, so Ratzinger, „heißt Schöpfung und das meint Thomas, wenn er sagt, die Unsterblichkeit eigne dem Menschen von Natur her“.<sup>57</sup> Als solche geht sie tatsächlich jedem Wirken des Menschen selbst voraus und bleibt auch noch der radikalsten Verweigerung des Sünders entzogen. Erlösung in Christus bedeutet dann, dass Gott den Menschen durch die Erfahrung der Liebe in jene Beziehungsordnung zurückführt, die als Relation des Geschöpfes zu seinem Schöpfer die menschliche Seele in ihrem Grund prägt.

In der Rückschau wird deutlich: Die Entwicklung der Stellungnahmen Ratzingers zum Seelenbegriff kann nur in ihrer Verbindung mit jenen großen theologischen Zentralthemen recht verstanden werden, die für unseren Theologen in fast allen Bereichen seines Denkens zunehmend in den Fokus gerückt sind. In der neuen Wertschätzung einer *theologia animae* kann man die Kontinuität kirchlicher Tradition als unverzichtbare Prämisse theologi-

---

schen. Die anthropologische Formel „*anima forma corporis*“ im sogenannten Korrekturenstreit und bei Petrus Johannis Olivi (BGPhM NF 8), Münster 1972 als Referenzquelle verwendet. Die Anklänge an Teilhard de Chardin sind geringer geworden.

55 Ratzinger, Eschatologie (Anm. 20), 165.

56 Ratzinger, Zwischenbericht (Anm. 5), 242.

57 Ratzinger, Eschatologie (Anm. 20), 166.

scher Reflexion ebenso bestätigt finden wie die Notwendigkeit einer metaphysischen Dimension in der Rede über den Menschen zur Abwehr anthropologischer Reduktionismen und schließlich die Bedeutung einer überzeugenden Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, theologischer und philosophischer Aussagen im Interesse überzeugender Glaubensverkündigung.<sup>58</sup>

Ratzinger ist der Synthese zwischen seinem ursprünglichen personalistischen Verständnis der christlichen Unsterblichkeitshoffnung und der Anknüpfung an die metaphysische Tradition der Seelenlehre seit den siebziger Jahren bis heute treu geblieben. Die Erklärung der Glaubenskongregation zur Eschatologie vom 17. Mai 1979, in der das Fortleben der Seele als eines „geistigen Elements“, des „menschlichen Ich“, nach dem Tod unterstrichen wird<sup>59</sup>, hat er als Bekräftigung seiner Position angesehen, und er hat auch als Kardinal und Papst seine Kritik an der Eliminierung des Seelenbegriffs in der modernen Verkündigung, Theologie und Liturgie mehrfach erneuert.<sup>60</sup> „Das Wort Seele“, so äußerte Benedikt XVI. noch 2012 in einer Predigt, „gilt in manchen Kreisen geradezu als

58 Vgl. Joseph Ratzinger, *Zwischen Tod und Auferstehung. Ergänzende Reflexionen zur Frage des „Zwischenzustandes“* [1980], in: JRGS 10, 258–276, 272: „Wir hatten [...] den Bruch der Traditionskontinuität als Grundproblem hinter der Revolutionierung der einzelnen theologischen Themen gesehen: Geschichte ist nicht mehr durch das Traditionskontinuum vertrauenswürdig übermittelte Gegenwart, sondern muss in historischer Methode aus Vergangenen durch Rekonstruktion wieder gefunden werden. Nun zeigt sich als zweiter Aspekt der Krise noch die Verunsicherung im Verhältnis von Glaube und Vernunft“; ders., *Zwischenbericht* (Anm. 5), 243: „[M]it der Bestreitung der Seele und der Lehre von der Auferstehung im Tod begibt sich die Theologie im Grund in ein fideistisches Gelände und macht sich selbst philosophisch sprachlos“.

59 *Epistola de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*, in: AAS 71 (1979), 939–943, bes. 941: „Ecclesia affirmat continuationem et subsistentiam, post mortem, elementi spiritualis, conscientia et voluntate praediti, ita ut ipsum ‚ego humanum‘, interim tamen complemento sui corporis carens, subsistat. Ad huiusmodi elementum designandum Ecclesia utitur voce ‚anima‘, quae Sacrarum Scripturarum et Traditionis usu recepta est. Quamquam non ignorat in Scripturis Sacris huic voci diversas subici significationes, nihilominus ipsa censet nullam validam rationem adesse, cur vox reiciatur, ac iudicat praeterea prorsus necessarium esse verbale instrumentum ad christianorum fidem sustinendam.“

60 Vgl. Ratzinger, *Zwischen Tod und Auferstehung* (Anm. 58), bes. 263ff.; ders., *Zwischenbericht* (Anm. 5), 238f.244; Joseph Ratzinger, *Mein Glück ist es, in deiner Nähe zu sein. Vom christlichen Glauben an das ewige Leben* [1992], in: JRGS 10, 452–467, 467; ders., „Dass Gott alles in allem sei“. *Vom christlichen Glauben an das ewige Leben*, in: Norbert Kutschki / Jürgen Hoeren (Hg.), *Kleines Credo für Verunsicherte*, Freiburg 1993, 121–140, 138f.

ein verbotenes Wort, weil es angeblich einen Dualismus zwischen Leib und Seele ausdrücke, den Menschen zu Unrecht zerteile. Natürlich ist der Mensch nur einer, mit Leib und Seele zur Ewigkeit bestimmt. Aber das kann doch nicht bedeuten, dass wir nun keine Seele mehr hätten, kein konstitutives Prinzip, das die Einheit des Menschen in seinem Leben und über seinen irdischen Tod hinaus gewährleistet.“<sup>61</sup>

Die beiden abschließenden Thesen, die wir zur Charakterisierung der Seelenlehre Ratzingers formulieren wollen, betreffen den „Zwischenzustand“, der Tod und Auferweckung des Menschen verbindet. Seine Annahme wird unvermeidlich, wenn man die Kontinuität des Menschseins in einem seelischen Fortleben verankert, das nicht mit der endgültigen Auferweckung zusammenfällt. Ratzinger hat sich bemüht, einerseits den entscheidenden Vorbehalt, dass eine *anima separata* anthropologisch schwer zu denken sei, auszuräumen (3) und den theologischen Sinn der Zwischenzustandstheorie so zu erklären, dass das Gegenmodell einer „Auferstehung im Tod“ abgewiesen werden kann (4).

(3) Der Verlust des eigenen Leibes im Tod vor der vollen Wiederherstellung des Menschseins in der Auferweckung wird für die Seele im Zwischenzustand durch ihre Beziehung zum „Leib Christi“ (verstanden in seiner christologisch-ekklesiologischen Dimension) überbrückt, so dass eine gänzlich leiblose *anima separata* nicht anzunehmen ist.

Die doppelte Überzeugung, dass die Vollendung des Menschen in christlicher Sicht einen nicht bloß beiläufig, sondern wesentlich sozialen Charakter besitzen und dass sie zudem die Welt als ganze einbeziehen muss, also die Materie nicht ausschließen darf, lässt sich schon in den frühen Texten Ratzingers nachweisen.<sup>62</sup> Die Einlösung dieser Erwartung wird ganz mit der Auferweckung der Toten am Jüngsten Tag verbunden. Den sozialen Aspekt des eschatologischen Geschehens, auf den wir uns zunächst konzentrieren,

61 Benedikt XVI., Predigt in der Chrisammesse am 5.4.2012, [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20120405\\_messa-crismale\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120405_messa-crismale_ge.html) [18.02.2014].

62 Vgl. Ratzinger, Auferstehung und ewiges Leben (Anm. 15), 321.



hat Ratzinger auch später immer wieder in Erinnerung gerufen.<sup>63</sup> Damit grenzt er sich gegen jede Eschatologie ab, die in der neuen Leiblichkeit der Auferstehung die bloß individualistisch konzipierte Wiederherstellung der menschlichen Wesensnatur versteht. Es ist interessant, dass schon in der frühen Schaffensperiode, als Ratzinger selbst noch eine spürbare Distanz zum Begriff der Seele wahrte, der Begriff des (ekkesialen) Leibes Christi, in dessen Gemeinschaft der Mensch seiner Vollendung entgegensieht, als mögliche Vermittlungsidee für den Umgang mit dem Problem der *anima separata* präsent ist. Im Lexikonartikel zur „Auferstehung des Fleisches“ von 1957 zitiert der junge Theologe aus Henri de Lubacs „Catholicisme“ die Aussage, „dass das Heil des Menschen erst dann vollständig ist, wenn die zweifache Trennung überwunden ist, der die *anima separata* unterliegt: die Trennung vom eigenen Leib und die Trennung von der vollen Gemeinschaft des Leibes Christi“<sup>64</sup>. Der Satz steht in einem primär dogmenhistorischen Kontext, und er wird herangezogen, um die traditionelle Konzentration auf die unsterbliche Einzelseele zu kritisieren. In der späteren Phase seiner Eschatologie, in der Ratzinger den Seelenbegriff positiv zu integrieren versucht, hat er das hier grundgelegte Motiv der „Seele im Verbund des Leibes Christi“ in etwas veränderter Form aufgegriffen. Er erkennt darin nun nicht mehr bloß den Hinweis auf die noch ausstehende Vollendung des gesamten (ekkesialen) Leibes, sondern zugleich auch einen bereits im Zwischenzustand gegebenen *positiven Leibbezug der Seele*, der begründet ist durch die Gemeinschaft mit dem leibhaft auferstandenen Christus. Das „im Glauben eröffnete Mit-Christus-Sein ist begonnenes Auferstehungsleben und daher den Tod überdauernd“<sup>65</sup>. Darum ist die Seele, „ausgespannt auf den auferstandenen Christus – auf die neue Einheit von Geist und Materie hin, die in ihm eröffnet ist“<sup>66</sup>, selbst als vom

63 Vgl. Ratzinger, Auferstehung des Fleisches [1967] (Anm. 18), 357; ders., Einführung (Anm. 19), 315: „Dass die Auferweckung am ‚Jüngsten Tage‘, am Ende der Geschichte, und in der Gemeinschaft aller Menschen erwartet wird, zeigt den mitmenschlichen Charakter der menschlichen Unsterblichkeit an, die in Beziehung steht zur gesamten Menschheit, von der, zu der hin und mit der der Einzelne gelebt hat und daher selig oder unselig wird.“

64 Joseph Ratzinger, Auferstehung des Fleisches [1957], in: JRGS 10, 279–285, 281, mit Verweis auf Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1953, 116.

65 Ratzinger, Einführung (Anm. 19), 317.

66 Ratzinger, Zwischen Tod und Auferstehung (Anm. 58), 274.

eigenen Leib getrennte niemals völlig „leiblos“. In diesem Sinn kommt Ratzinger schon Ende der 60er Jahre zu Spitzenformulierungen wie: „Wo die *communio sanctorum* geglaubt wird, ist die Idee der *anima separata* letztlich überholt.“<sup>67</sup> Ergänzt hat Ratzinger diese Idee durch seine Rezeption der These Rahners, wonach die Seele im Tod „allkosmisch“ werde.<sup>68</sup> Wie schon Nachtwei herausarbeitet, hat Ratzinger das Theologoumenon des Jesuiten dabei nicht unwesentlich modifiziert. Für ihn ist „das Allkosmischwerden des Geistes nicht Postulat des Zwischenzustandes“ (d. h. Konsequenz der *separatio* der Seele von ihrem begrenzten eigenen Leib), sondern schon „die erste Stufe der Auferstehungsleiblichkeit selbst“<sup>69</sup>, verstanden als bleibendes „Sein in Christus“. Diese Idee, dass der Auferstehungsleib bzw. kosmische Leib Christi irgendwie als „Raum“ oder „Ort“ der bleibenden Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu denken ist und dass auf diese Weise schon vor der Auferstehung von einer „bloßen *anima separata*“ keine Rede mehr sein kann<sup>70</sup>, begleitet Ratzingers Theologie bis heute. Er denkt die Vollendung des Menschen gerade unter Berücksichtigung ihrer sozialen Dimension in miteinander verbundenen Stufen: Der Mensch ist schon im irdischen Leben durch Taufe und Eucharistie hineingenommen in den Leib des erhöhten Christus, der die Kirche ist.

67 Ratzinger, *Auferstehung des Fleisches* [1967] (Anm. 18), 358; mit leichten Umformulierungen auch in: ders., *Einführung* (Anm. 19), 315.

68 Vgl. Joseph Ratzinger, Rezension zu: Karl Rahner, *Theologie des Todes* (QD 2), Freiburg 1958, in: JRGS 10, 292–295; ders., *Eschatologie* (Anm. 20), 196.

69 Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit* (Anm. 2), 173f.

70 Vgl. Joseph Ratzingers Vorwort zur Neuausgabe der „*Eschatologie*“ von 2007, wo er – schon als Papst – schreibt: „In Christus ist Gottes Dialog mit uns Fleisch geworden. Dem Leib Christi zugehörend, sind wir dem Leib des Auferstandenen, seiner Auferstehung geeint [...]. Von der Taufe an gehören wir dem Leib des Auferstandenen zu und sind in diesem Sinn schon an unsere Zukunft festgemacht, nie mehr ganz ‚leiblos‘ – bloße *anima separata* – auch wenn unsere Pilgerschaft noch nicht zu Ende sein kann, solange die Geschichte unterwegs ist“ (Joseph Ratzinger, Vorwort Papst Benedikts XVI. zur Neuausgabe 2007, in: JRGS 10, 31–35, 34); ders., *Jesus von Nazareth*. Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, in: JRGS 6/1, 415–635, 621: „Auch wenn der Mensch von seinem Wesen her zur Unsterblichkeit geschaffen ist, so ist erst jetzt der Ort da, in dem seine unsterbliche Seele den ‚Raum‘, die ‚Leiblichkeit‘ findet, in der Unsterblichkeit Sinn erhält als Mitsein mit Gott und der ganzen versöhnten Menschheit. Die Gefangenschaftsbriefe des heiligen Paulus an die Kolosser (vgl. 1, 12–23) und an die Epheser (vgl. 1, 3–23) meinen dies, wenn sie vom kosmischen Leib Christi sprechen und damit anzeigen, dass der verwandelte Leib Christi zugleich der Ort ist, an dem die Menschen in die Gemeinschaft mit Gott und miteinander eintreten und so definitiv leben können in der Fülle des unzerstörbaren Lebens.“

Diese Verbindung bleibt nach dem Tod bestehen; in ihr behält der Mensch sogar nach dem Verlust des eigenen Leibes echten Leibbezug. Sie vollendet sich in der Auferweckung am Jüngsten Tag, wenn mit der Wiederherstellung der ganzen menschlichen Realität aus Leib und Seele auch, ja zuvorderst der ekklesiale Leib vollendet wird. Ein Zitat des Kardinals Ratzinger aus den 90er Jahren lässt den Gesamtzusammenhang nochmals gut sichtbar werden: „[N]ach der Himmelfahrt Christi gibt es das Problem der Leiblosigkeit der Seele nicht mehr: Der Leib Christi ist der neue, nun nicht mehr verschlossene Himmel. Wenn wir selber Glieder am Leib Christi geworden sind, dann sind unsere Seelen in diesem Leib festgehalten, der *ihr* Leib geworden ist, und so warten sie der endgültigen Auferstehung entgegen, in der Gott alles in allem sein wird. Diese Auferstehung am Ende der Geschichte aber ist etwas wirklich Neues.“<sup>71</sup>

(4) Die durch den Seelenbegriff ermöglichte Annahme eines „Zwischenzustands“ nach dem Tod und vor der Auferweckung sichert die fortdauernde Beziehung zwischen dem Existenzmodus der Verstorbenen und der fortlaufenden irdischen Geschichte und wehrt eine spiritualistische Verkürzung der christlichen Vollendungshoffnung ab. Dies ist gegen die These einer „Auferweckung im Tod“ geltend zu machen.

Diese letzte These soll nur noch knapp erläutert werden, weil sie im strengen Sinn nicht den Seelenbegriff als solchen, sondern die theologischen Gründe dafür betrifft, mit Hilfe des Begriffs der „Seele“ die traditionelle Unterscheidung zwischen Tod und Auferweckung aufrechtzuerhalten. Die Argumente, um die es hier geht, stehen im Zentrum der Kontroverse, die Ratzinger seit dem Erscheinen seines Eschatologie-Lehrbuchs<sup>72</sup> vor allem mit Gisbert

71 Ratzinger, *Mein Glück* (Anm. 60), 467.

72 Vorher scheint Ratzinger sich mit einem solchen Modell nicht explizit befasst zu haben. In seinen älteren Texten gibt es gelegentlich Formulierungen im Kontext des oben erwähnten prozessualen Vollendungsverständnisses, die man zugunsten einer „Auferweckung im Tod“ lesen könnte; vgl. etwa Ratzinger, *Die Auferstehung Christi* (Anm. 44), 369, wo er schreibt, dass der Mensch „gleichsam schon bei seinem Tod in den Jüngsten Tag, in die Zukunft der Menschheit hinein“ tritt.

Greshake geführt hat, der seit seiner Doktorarbeit aus dem Jahr 1969 in Deutschland als wichtigster Vertreter der These einer „Auferweckung im Tod“ gelten durfte. Er hat sie im Lauf der Jahre verfeinert und dabei namhafte Unterstützer gefunden. Wie Ratzinger die Auseinandersetzung mit Greshake wahrgenommen und bewertet hat, lässt sich einigen Texten entnehmen, die seiner „Eschatologie“ in späteren Neuauflagen hinzugefügt worden sind.<sup>73</sup> In seiner Ablehnung von Greshakes These ist das Argument maßgeblich, dass der Vorstellung einer „Auferweckung im Tod“ die letzte Integration des „materiellen“ Wesenselements des Menschen und der gesamten geschöpflichen Welt in die Vollendungswirklichkeit nicht überzeugend gelingt.<sup>74</sup> Dieses Anliegen aber hat Ratzingers eigene Eschatologie seit frühester Zeit begleitet; sein Entwurf zielt auf eine echte Synthese von Geist und Materie und gibt sich deswegen nicht mit einer einseitigen Aufhebung des Materiellen ins Geistige zufrieden, die am Ende der Zeit die sichtbare Welt wie einen unverwertbaren Rest zurücklässt und so in einen neuen Dualismus mündet. Neben diese erste Abgrenzung tritt zweitens ein zeit- und geschichtsphilosophisches Argument: Die Seele im Zwischenzustand steht für die bis zum Jüngsten Tag andauernde Unabgeschlossenheit der Geschichte; dagegen scheint der im Tod Auferstehende aus der Zeitordnung des Kosmos unmittelbar in die Vollendung hinüberzugehen. Das moderne Modell würde damit eine zentrale Schwäche der alten Lehre von der individualistischen Seelenverherrlichung perpetuieren. Ratzinger votiert demgegenüber eindeutig zugunsten der biblischen Vorstellung von einer Gesamtvollendung des Kosmos. Ihr gehen jetzt noch alle Menschen, Lebende und Verstorbene, gemeinsam entgegen, wenn auch in unterschiedlicher Form.

In diesen Argumenten gegen eine „Auferweckung im Tod“ lässt sich noch einmal exemplarisch erkennen, wie Ratzinger das Ver-

73 Diese finden sich in JRGS 10, 31–35 (Ratzinger, Vorwort zur Neuausgabe 2007 [Anm. 70]); 238–257 (ders., Zwischenbericht [Anm. 5]); 258–276 (leicht veränderter Text des Aufsatzes Zwischen Tod und Auferstehung. Ergänzende Reflexionen zur Frage des „Zwischenzustandes“ [EA 1980]).

74 Vgl. zum Folgenden mit weiteren Belegen aus Primär- und Sekundärliteratur: Marschler, Perspektiven der Eschatologie bei Joseph Ratzinger (Anm. 3), 169–186; Karl-Heinz Menke, Der Leitgedanke Joseph Ratzingers (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 415), Paderborn 2008, 47–58; Fletcher, Resurrection (Anm. 13), bes. 123–133.193–347.

hältnis von theologisch begründeter Hoffnung und ihren philosophisch-anthropologischen Implikaten versteht. Der christliche Auferstehungsglaube, so erläutert er in seiner „Eschatologie“, ist wegen seiner genuin theologischen Begründung nicht an eine spezifische Anthropologie gebunden. „Insofern kann man erwarten, dass er imstande ist, sich verschiedene Anthropologien anzueignen und sich in ihnen auszudrücken. Ebenso muss man freilich erwarten, dass er sich als kritischer Maßstab allen Anthropologien gegenüberstellt. Immerhin bringt er, vom Radius des Gottesgedankens her, durchaus auch anthropologische Aussagen mit sich.“<sup>75</sup> Ratzingers These lautet also: Die Eschatologie ist *norma normans* für mögliche anthropologische Konkretisierungen, und sie stellt als solche bestimmte inhaltliche Anforderungen. Die gegen die „Auferweckung im Tod“ geltend gemachten Kriterien gehören nach Ratzinger wohl dazu.

### 3. Einige systematische Anmerkungen zu den Thesen Ratzingers

In einem dritten und letzten Schritt sollen einige Punkte der gerade dargestellten Grundthesen Ratzingers diskutiert und dabei die zu Beginn angesprochenen Fragen nach Konsistenz und aktueller Relevanz seines Konzepts noch einmal aufgegriffen werden. Wir beschränken uns dabei auf die ersten drei der zuvor entfalteten Thesen, da These 4 nur unter Einbeziehung weiterer eschatologischer Themenfelder angemessen erörtert werden könnte.

These 1 verbindet ein philosophisches mit einem theologischen Argument, die beide als plausibel erachtet werden können. Ratzingers Thesen zur Herausbildung der Unsterblichkeitshoffnung in der Heiligen Schrift haben, nirgendwo ernsthaften Widerspruch erfahren. Die theologischen Gründe, die er für die Ausbildung der Lehre von der Totenaufweckung gegenüber der älteren Todes-theologie in Israel nennt, dürften wissenschaftlicher *common sense* sein, und auch die Einschätzung, dass eine rigide Entgegensetzung von „Unsterblichkeit der Seele“ und „Auferweckung der Toten“ zumindest für die Zeit des Frühjudentums nicht mehr überzeugt,

<sup>75</sup> Ratzinger, Eschatologie (Anm. 20), 135.

findet in der heutigen Forschung Unterstützung.<sup>76</sup> Schmalzer dürfte der Forschungskonsens hinsichtlich der These Ratzingers ausfallen, dass die Unsterblichkeitshoffnung bereits in Patristik und Mittelalter eine vorrangig theologische Begründung erfahren habe. Ob die größere Zahl der mittelalterlichen Theologen, darunter auch Thomas von Aquin, die Ersetzung philosophischer Beweise für die Unsterblichkeit der Seele durch theologische Argumente so problemlos akzeptiert hätte, wie es Ratzinger insinuiert, wird man bezweifeln dürfen. Seit der Hochscholastik bildeten die Gegner eines philosophischen Unsterblichkeitsbeweises die klare Minderheit, obgleich ihre Stimme seit dem 14. Jahrhundert zunehmend hörbar geworden ist.<sup>77</sup> In der modernen Debatte sind starke philosophische Beweisversuche für die Unsterblichkeit dagegen tatsächlich kaum noch zu finden. In der aktuellen *Philosophy of Mind* ist der (Substanz-)Dualismus eine klare Minoritätsposition; als Vertreter seien neben den bereits bei Ratzinger zitierten John C. Eccles<sup>78</sup> und Josef Seifert<sup>79</sup> aus der Gegenwartsdebatte etwa Richard Swinburne<sup>80</sup>, John Foster<sup>81</sup> oder Uwe Meixner<sup>82</sup> genannt. Der Dualismus wird dabei meistens als notwendige Bedingung für die Möglichkeit reflektiert, dass ein geistiger Wesensteil des Menschen den leiblichen Tod überleben könnte; er wird aber kaum als strikter philosophischer Beweis für die Realität eines solchen Fortlebens eingeführt. Insofern ist Ratzingers Versuch, die Unsterblichkeitshoffnung möglichst „autonom“ biblisch-theologisch zu fundieren, keineswegs nur Ausdruck einer wissenschaftlichen Emanzipationstendenz der Theologie gegenüber der Philosophie, wie sie vor allem für den Protestantismus kenn-

76 Vgl. Nicholas Thomas Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis/MN 2003, 140–146. Im NT wird eine hellenistisch beeinflusste, die Leib-Seele-Dichotomie aufgreifende Anthropologie im österlichen Kontext vor allem bei Lukas erkennbar; vgl. Hans-Joachim Eckstein, *Bodily Resurrection in Luke*, in: Ted Peters u. a. (Hg.), *Resurrection. Theological and Scientific Assessments*, Grand Rapids/MI 2002, 115–123.

77 Vgl. dazu Olaf Pluta, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance*, Amsterdam 1986.

78 Vgl. John C. Eccles / Karl R. Popper, *Das Ich und sein Gehirn*, München 1996.

79 Vgl. Josef Seifert, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse*, Darmstadt 1989.

80 Vgl. Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Oxford 1986.

81 Vgl. John Foster, *The Immaterial Self. A Defence of the Cartesian Dualist Conception of the Mind*, London-New York 1991.

82 Vgl. Uwe Meixner, *The Two Sides of Being. A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*, Paderborn 2004.

zeichnend war und ist; er erweist sich angesichts minimierter philosophischer Anknüpfungsmöglichkeiten vielmehr für Theologen aller Richtungen als unverzichtbar. Dies hat Ratzinger hellsichtig erfasst. Wenn er andererseits, wie wir sahen, die metaphysische Tradition der Seelenlehre nicht zuletzt im Interesse einer Vermeidung fideistischer Sackgassen in der Theologie neu entdeckt, wird man die Frage anschließen dürfen, ob die philosophische Absicherung und Reflexion der eigenen Thesen einem Theologen nicht heute noch intensiver aufgetragen ist, als dies bei Ratzinger erkennbar wird. Angesichts seiner Argumentation, die insgesamt eher einlinig vom theologischen Standpunkt aus entfaltet wird und philosophische Verweise nur punktuell bzw. beiläufig integriert, wird man festhalten dürfen: Wenn das theologische Anliegen plausibel vertreten werden soll, müssen mit der natürlichen Vernunft wenigstens die zentralen Argumente des Physikalismus entkräftet werden können, die jede Selbstständigkeit des Mentalen gegenüber dem Materiellen in Frage zu stellen scheinen. Die Nicht-Rückführbarkeit mentaler Eigenschaften auf physische (d. h. das Konzept eines Eigenschaftsdualismus) ist als Minimalbedingung dafür anzusehen, damit die Kerngehalte der christlichen Anthropologie und Eschatologie rational verteidigt werden können. Auf solche Diskussionen, die heute als Prolegomena jeder christlichen Eschatologie unverzichtbar erscheinen, hat sich Ratzinger nicht näher eingelassen. In diesem Punkt erscheint sein Ansatz aus heutiger Perspektive ergänzungsbedürftig.<sup>83</sup>

These 2 ist insofern wenig umstritten, als die Absicherung der personalen Kontinuität und Identität im eschatologischen Kontext zweifellos die entscheidende Funktion der „Seele“ ist, wie auch immer man sie im Einzelnen versteht und in diesem Kontext die Rolle der Leiblichkeit bzw. das Verhältnis zwischen Leib und Seele einschätzt. Die von Ratzinger schon 1968 klar bestätigte identitätslogische Unverzichtbarkeit des Seelenbegriffs zur Vermeidung denkerischer Inkonsistenzen<sup>84</sup> steht auch in der jüngsten Debatte zum Thema in der analytischen Religionsphilosophie unverändert im

---

83 Dass Ratzinger allerdings die aktuellen Debatten auf diesem Gebiet nicht aus den Augen verloren hat, belegt sein Hinweis auf die dem Leib-Seele-Problem gewidmete Studie von Tobias Kläden, *Mit Leib und Seele. Die mind-brain-Debatte in der Philosophie des Geistes und die anima-forma-corporis-Lehre des Thomas von Aquin (ratio fidei 26)*, Regensburg 2005, in der Einleitung zur jüngsten Neuauflage seiner „Eschatologie“ (Anm. 70), 35.

84 Vgl. dazu Anm. 41.

Mittelpunkt.<sup>85</sup> Dass eine Wiederentdeckung des Seelenbegriffs punktuell ebenfalls unter evangelischen Theologen anzutreffen ist, die von dialogisch-personalen Denkformen geprägt sind<sup>86</sup>, mag als besondere Bestätigung des ähnlichen Entwicklungsweges im Denken Ratzingers verstanden werden.

Zu fragen ist allerdings, ob die Annahme eines Konstitutionsprinzips, das den unter (3) und (4) angesprochenen „Zwischenzustand“ ermöglichen soll, nicht deutlicher auf eine „dualistische“ Anthropologie hinausläuft, als unser Theologe dies in seinen Beiträgen zugestanden hat. Wir verstehen diesen Begriff hier ganz ohne wertende Konnotationen in dem Sinn, wie er in der aktuellen *philosophy of mind* verwendet wird. Ratzinger vertritt seit den siebziger Jahren eindeutig die Position, dass die Seele als geistiger Personkern den Tod überdauert (es also keinen Ganztod des Menschen gibt). Zur Stützung seiner These verweist er in dieser Werkphase auf eindeutig dualistisch argumentierende Autoren<sup>87</sup> und kritisiert die „fast panische Furcht vor dem Vorwurf des Dualismus“ in der Gegenwartstheologie.<sup>88</sup> Andererseits übernimmt er für sich selbst keineswegs die Charakterisierung als „Dualist“. Vielmehr ist er bemüht, schon Platon<sup>89</sup>, noch mehr aber die Vertreter der christlichen Seelenlehre<sup>90</sup> gegen entsprechende Etikettierungen zu verteidigen. In der Auseinandersetzung um Greshakes Verständnis der Auferstehungsleiblichkeit greift er sogar selbst zum Dualismus-Vorwurf.<sup>91</sup> Ratzin-

85 Vgl. nur einige neuere deutschsprachige Sammelbände: Godehard Brüntrup / Matthias Rugele / Maria Schwartz (Hg.), *Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele*, Stuttgart 2010; Gasser (Hg.), *Personal Identity and Resurrection* (Anm. 11); Karl-Ludwig Koenen / Josef Schuster (Hg.), *Seele oder Hirn? Vom Leben und Überleben der Personen nach dem Tod*, Münster 2012.

86 Als Beispiel sei genannt: Christof Gestrinch, *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung*, Frankfurt am Main 2009.

87 Die Namen von Eccles und Seifert wurden bereits erwähnt; vgl. Ratzinger, *Zwischenbericht* (Anm. 5), 245f.

88 Ratzinger, *Zwischen Tod und Auferstehung* (Anm. 58), 266.

89 Es ist die Kernthese der Arbeit von Fletcher, *Resurrection* (Anm. 13), dass bei Ratzinger seit ca. 1972 eine Abwendung von seinem ursprünglichen Anti-Platonismus hin zu einer positiven Platon-Rezeption (in der Nähe zum späten Augustinus) erkennbar wird.

90 Vgl. ebd., 273, wo sie als eine „Position jenseits von Monismus und Dualismus“ charakterisiert wird.

91 Vgl. Ratzinger, *Zwischen Tod und Auferstehung* (Anm. 58), 268: „Wieso ist es nun eigentlich kein Dualismus, wenn man nach dem Tod einen zweiten Leib postuliert (das



gers Verhältnis zu diesem Begriff bleibt somit bis in die spätere Phase seines Werkes hinein zwiespältig, insgesamt eher distanziert.<sup>92</sup> Dies ist angesichts der eindeutig negativen Färbung des Wortes in der theologischen Debatte und des häufig anzutreffenden Mangels an exakter Differenzierung in seinem Gebrauch verständlich, aus philosophischer Perspektive dennoch nicht überzeugend. Dualist in der grundlegendsten Weise ist man, wie Uwe Meixner nüchtern feststellt, wenn man die Überzeugung teilt, dass mindestens eine real existierende Entität nichtphysisch ist.<sup>93</sup> Unter dieser Vorgabe ist Ratzingers Ansatz fraglos „dualistisch“ zu nennen.

Auch die unter (3) referierten Aussagen lassen sich kritisch diskutieren. In der neueren Eschatologie breit anerkannt und rezipiert ist die Öffnung der in der lateinischen Tradition vorrangig individualistisch konzipierten Vollendungslehre auf ihre sozialen Dimensionen hin, die Ratzinger in seiner eschatologischen Weiterführung des Ansatzes einer „eucharistischen Ekklesiologie“, den Henri de Lubac vorgezeichnet hat, erreicht. Auch das differenzierte Verhältnis zwischen Kirche und Gottesreich, wie es im Zweiten Vatikanum formuliert wurde (vgl. LG 5, 48), wird von hier aus gut verstehbar. Zu fragen wäre allerdings, ob bei Ratzinger der Leibbegriff durch die Funktion, die er in Verbindung mit der Rede über die „Seele“ im eschatologischen Kontext erhält, nicht doch bis an die Grenze der Äquivozität strapaziert wird. Das Sein des Menschen im „Leib Christi“, der ein Bild für die durch Taufe und Eucharistie begründete Christusbeziehung und die daraus resultierende Verbundenheit der Glaubenden untereinander ist, und der Besitz jener individuellen Leiblichkeit, die zum Wesen des Menschen gehört, bleiben zwei unterschiedliche Sachverhalte. In seinem

---

muss man doch wohl?), dessen Herkunft und Existenzart dunkel bleiben?“ Dazu ausführlich Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit* (Anm. 2), 164–168.

92 Fletcher, *Resurrection* (Anm. 13), 159f., verweist auf eine Stellungnahme der Internationalen Theologenkommission zur Eschatologie aus dem Jahr 1992, in welcher die Rede von einer anthropologischen „Dualität“ dem missverständlichen Begriff des „(platonischen) Dualismus“ vorgezogen wird, und weist auf die Anerkennung hin, die das Dokument durch Ratzinger gefunden hat.

93 Vgl. Meixner, *The Two Sides of Being* (Anm. 82), 13. Ein Gesamtbild der gegenwärtigen Debatten zum Thema vermittelt der Sammelband von Alessandro Antonietti / Antonella Corradini / E. Jonathan Lowe (Hg.), *Psycho-Physical Dualism Today. An Interdisciplinary Approach*, Lamham 2008.

theologiegeschichtlichen Gebrauch nimmt der Begriff der *anima separata a corpore* eindeutig allein Bezug auf den zweiten, unmittelbaren Aspekt im Verständnis von „Leiblichkeit“.<sup>94</sup> Ihn allzu sehr mit dem metaphorisch-ekklesialen Leibbegriff zu vermengen, stiftet eher Verwirrung und evoziert einige Schwierigkeiten – gerade im Licht der Frage, ob nicht erneuerte „anthropologische Leiblichkeit“ Möglichkeitsbedingung „sozialer Leiblichkeit“ sein muss. Unterscheidet man die Aspekte nicht klar, könnte sogar zweifelhaft werden, weshalb die den Tod überlebende Seele, wenn sie durch ihre Verbundenheit mit Christus und der Kirche auch nach dem Tod einen „realen Leibbezug“ behält und folglich niemals als echte *anima separata* zu betrachten ist, am Ende überhaupt noch der Auferweckung, also der Erneuerung einer individuellen Dimension von „Leiblichkeit“ bedarf. Daraus folgt die Frage, ob die Seele nach dem Tod und vor der Vollendung der Welt nicht stärker, als dies Ratzinger zugibt, *getrennte* Seele auch in ihrer Beziehung zur Gemeinschaft der Heiligen in Christus bleibt. Wenn menschliches Leben leibhaft vermittelt ist, dann ist der Zwischenzustand des Menschen vor der Auferweckung in personalistischen Kategorien vielleicht am besten als Zustand radikal eingeschränkter Ausdrucks- und Beziehungsfähigkeit vorzustellen: Weil der Leib als Medium der Beziehung fehlt, fehlt dem Toten auch die Unmittelbarkeit der Kommunikation mit dem Rest der Menschheit. Die Beständigkeit der Christus- bzw. Gottesbeziehung, die man als der leiblichen Vermittlung entzogen denken mag, ändert daran nichts. Daher hatte de Lubac ausdrücklich die Trennung vom „Leib Christi“ als Mangel benannt, der erst durch die Auferweckung behoben wird. Dieser Aspekt gerät bei Ratzinger in den Hintergrund, wenn er die Leib-Metapher als entscheidendes theologisches Motiv zur Überwindung der klassischen Zwischenzustandslehre heranzieht. Und noch ein Vorbehalt sei formuliert: Wenn man mit Ratzinger zur Vermeidung der *anima separata*-Vorstellung einen weiten, uneigentlichen Leibbegriff verwendet, der das Formalmoment von Leiblichkeit in eine nicht durch materielle Körperlichkeit bedingte Beziehung verlegt (in die Relation zu Christus und in ihm zu den getauften Schwestern und Brüdern), schwächt man dann nicht notwendig das eigene Anliegen, einen Begriff von anthropologischer Auferstehungsleiblichkeit zu verteidigen, in der das Moment der

94 Darauf weist zu Recht auch Fletcher, *Resurrection* (Anm. 13), 196–199, hin.

„Materialität“ (natürlich in eschatologisch transformierter Gestalt) nicht fehlen darf? Letzteres hat Ratzinger gegenüber der These einer „Auferstehung im Tod“, wie wir feststellen konnten, immer wieder eingefordert. Allerdings operiert auch Greshake mit einem Leibbegriff, der Ratzingers Verständnis der *anima non separata* im Zwischenzustand durchaus nahesteht. So hat er (jedenfalls im Vorschreiten der Debatte) die „vollendete Auferstehung“ stärker prozesshaft gedacht, als schrittweises Heranwachsen der vollkommenen ekklesialen *Communio*, des vollendeten „Leibes Christi“. Deswegen haben manche Beobachter, unter ihnen etwa Josef Wohlmuth<sup>95</sup>, eine zunehmende Konvergenz zwischen Ratzingers und Greshakes Auferstehungskonzepten konstatiert – was Ratzinger mit spürbarer Zurückhaltung kommentiert hat.<sup>96</sup> Doch die Beobachtung ist keineswegs unbegründet. Schon Gerhard Nachtweiringt spürbar damit, den Unterschied zwischen den Positionen wirklich auf den Punkt zu bringen<sup>97</sup>, und Karl-Heinz Menke ist zuletzt ebenfalls zum Ergebnis gelangt, dass angesichts der eigentlich starken Konvergenzen der beiden Autoren die Heftigkeit der Auseinandersetzung überrascht.<sup>98</sup> Die Frage legt sich nahe, ob Ratzinger möglicherweise sein Anliegen durch Unschärfen geschwächt hat, die mit seiner Verwendung eines mehrsinnigen Leibbegriffs in Verbindung stehen.

Am Ende bleibt festzuhalten, dass in Ratzingers Aussagen über die „Seele“ und ihr Verhältnis zum „Leib“ die Grenzen zwischen der theologisch-funktionalen und der philosophisch-ontologischen Aussageebene nicht immer scharf gezogen werden. Darin besteht einerseits die Attraktivität der Texte Ratzingers, die bewusst eine Sprachform in bleibender Nähe zur metaphorreichen Redeweise der Schrift und der Kirchenväter wählen. Andererseits bieten sie dadurch jene offenen Flanken, auf die theologische wie philosophische Kritiker, von denen wir zu Beginn sprachen, immer wieder zielen. Es könnte daher sinnvoll sein, manche Aussagen für die Verwendung in der aktuellen Diskussion zu vereindeutigen. Ratzinger

95 Vgl. Josef Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn 2005, 178–181.

96 Vgl. Ratzinger, Vorwort zur Neuausgabe 2007 (Anm. 73), 33.

97 Vgl. Nachtwei, *Dialogische Unsterblichkeit* (Anm. 2), 127–140; erneut 165.

98 Vgl. Menke, *Der Leitgedanke* (Anm. 74), 55ff.

hat uns neu in Erinnerung gerufen, dass wir für eine konsistente theologische Reflexion der biblischen Eschatologie den Begriff einer fortdauernden Seele benötigen, der nicht primär durch philosophischen Beweis, sondern durch theo-anthropologische Reflexion zu begründen sein wird. Wenn man unter dieser Voraussetzung die Lehre von einer „Auferweckung im Tod“ aus den von Ratzinger ebenfalls plausibel benannten Gründen nicht akzeptieren möchte, wird man am Bekenntnis zum Dualismus in einem grundlegenden philosophischen Sinn und an der *anima separata*-These nicht vorbeikommen.