

Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie

Das Leib-Seele-Problem ist synchron mit der Menschwerdung des Menschen, genauer mit der Urerfahrung des Todes und eines Todesjenseits, die ihrerseits von den Ethnologen als eines der Erstdaten der Hominisation bezeichnet wird, sofern damit auch erstmals Religion gegeben ist, deren Zeichen Bestattung und Totenkult sind. Vor dem Tod ist einer „Leib + X“; im Tod scheiden sich irgendwie Leib und X; es bleibt „Leib – X“. Gibt es ein Todesjenseits, kann es offensichtlich nur für jenes X gelten. X aber nennen wir Seele. Das deutsche Wort bedeutet „zum See gehörig“. Das Wasser ist nach germanischer Auffassung Aufenthalt des toten Menschen, der als „seola“ (Schattenbild) fortlebt. Für die Germanenmissionare lag es nahe, mit diesem Wort das lateinische „anima“ zu übersetzen¹.

Unter diesem Stichwort hatte Marcus Tullius Cicero die jahrhundertelange Diskussion über diese Komponente der menschlichen Existenz im Jahr 45 n. Chr. lang und breit referiert, um endlich zu resignieren: „Was die Seele selbst ist, wo sie ist und woher sie kommt, darüber ist man sich durchaus nicht einig.“² Rund 20 Jahrhunderte später könnte er mit noch mehr Recht als seinerzeit diesen Satz unverändert formulieren. Das kann nicht verwundern: Hinter dem Begriff steht, in ihm steckt die gesamte Anthropologie. Wann und wo also man sich mit dem Wesen des Menschen, seiner Herkunft und seinem Geschick befaßt, kommt er in die Diskussion.

Weil dies in eminentester Weise das Thema gerade der christlichen Religion als der Religion vom menschengewordenen Gott und von der Vergöttlichung des Menschen ist, ist die Leib-Seele-Problematik ein Grundthema der christlichen Theologie. Sie ist es allerdings unter dieser Perspektive nicht von Anfang an, nicht von den Urquellen her. Der auslösende Impuls der Leib-Seele-Betrachtung ist ein anthropologischer Dualismus, der auf einer aus der Ansichtigkeit des Todes gewonnenen Analyse beruht: „Der Mensch = Leib + Seele“. Das hebräische Denken, das sich im Ersten Testament niedergeschlagen hat, sieht dagegen den Menschen synthetisch. Wie jede anthropologische Betrachtung erkennt es selbstverständlich, daß dieser eine Vielheit in Einheit ist. Die Bibel unterscheidet „nefes“ (der unverwechselbare, von seinem Begehren geprägte Mensch), „ruach“ (die Geist-Wirklichkeit des Menschen), „basar“ (Hinfälligkeit und Geschöpflichkeit) sowie „leb“ (personale Entscheidungsfreiheit des Menschen). Aber diese Realitäten sind nicht Teile, sondern lediglich Aspekte des Menschseins, das eine grandiose Einheit und Ganzheit ist, die durch die grundlegende Gottebenbildlichkeit des Menschen als

Mann und Frau gegeben ist. Dieser ist nicht „nefes + ruach + basar + leb“, sondern Gleichbild seines Schöpfers *als* nefes, ruach usw. Das Zweite Testament radikalisiert diese Konzeption dadurch, daß Jesus Christus als das Urbild Gottes gesehen wird, so daß die Menschen Bilder dieses Bildes Gottes sind.

In der Auseinandersetzung der christlichen Theologie mit dem griechischen antiken Denken ging weithin die ursprüngliche Anthropologie verloren. Die Spiritualität des platonisch-neuplatonischen Denkens und damit der anthropologische Dualismus, auf dem er wesentlich ruhte, faszinierte die Frömmigkeit der Väter. Leib und Seele waren ja nicht adäquate und gleichwertige Bestandteile, vielmehr verhielten sie sich wie der Kerker zum Gefangenen. Dessen einziges Ziel ist die Freiheit; vom Leib befreit zu sein, galt darum als Letztziel des Individuums. Die Anthropologie wurde damit eschatologisiert, die Eschatologie aber wurde eine Exklusivangelegenheit der Seele.

Die christliche Theologie hat aufgrund ihrer Christologie diesen zweiten Halbsatz nicht übernommen und dezidiert die komplementäre Aussage von der Auferstehung des Fleisches ins Glaubensbekenntnis aufgenommen. Der erste Halbsatz aber gilt auch für sie: Erst im ausgehenden 20. Jahrhundert entwickelt die Dogmatik einen eigenen Traktat „Theologische Anthropologie“. Bis dorthin werden die einschlägigen Themen entweder in der Schöpfungstheologie oder eben in der Eschatologie abgehandelt. Dort entfaltet sich ein Zwei-Phasen-Schema:

1. Nach dem Tod eines Individuums lebt die Seele weiter, da sie unsterblich ist. Der Leib verwest.

2. Beim Jüngsten Gericht wird der Leib auferweckt und mit der Seele vereinigt.

Die Folge war die Statuierung eines „Zwischenzustandes“ für die leiblose Seele, in dem ihr bereits (nach allfälliger Absolvierung des Fegefeuers) ihr ewiges Schicksal bereitet wurde.

Ungeachtet dieser Korrektur: Platon hatte gesiegt, und zwar nachhaltig. Der Revisionsversuch des Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert blieb halbherzig und folgenlos, wonach Leib und Seele lediglich zwei Prinzipien der einen Wirklichkeit „Mensch“ sind. Das zeigte sich noch einmal dann, als die Anthropologie am Beginn der Neuzeit säkularisiert wurde. René Descartes radikalisiert den traditionellen Dualismus nur innerweltlich, wenn er den Menschen scheidet in eine „res cogitans“ und eine „res extensa“. Nun ist es kein großer Schritt mehr hin zum materialistischen Monismus: Für ihn ist das uralte Problem ein Scheinproblem. Es gibt nur den Leib, der reine Materie ist; die „Seele“ ist lediglich ein Epiphänomen des Leibes. Die moderne Leib-Seele-Diskussion bewegt sich ganz auf dieser Ebene. Ihr geht es nicht um metaphysische, sondern um psycho-physiologische Fragen, d.h. um das Verhältnis der beiden Termini und die Problematik ihrer (eventuellen) Realitätsbezogenheit.

Und die christliche Theologie? Sie bleibt erst einmal im gewohnten Denkschema. Die Frage, was der Mensch sei, konzentriert sich darauf, was aus ihm

postmortal werde. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts allerdings geraten die alten Antworten ins Feuer der Kritik – und das konnte die Anthropologie nicht beim alten lassen. Das neue Kennwort lautet: Auferstehung im Tod. Es bringt die Lehre zum Ausdruck, daß der Mensch im Tod ganz („mit Leib und Seele“) stirbt (Überwindung des Platonismus), von Gott jedoch als ganzer Mensch („mit Leib und Seele“) auferweckt wird zu neuer Seinsform in verwandelter Identität. Wegen der sach- wie geschichtsbedingten Verknüpfung von Anthropologie und Eschatologie kann diese eschatologische Neukonzeption nicht ohne Auswirkung auf das christliche Menschenbild bleiben. Was sie für Konsequenzen hat, soll hier bedacht werden.

Die Kompetenz der Theologie

Da mit dem neuen Interpretationsmodell jahrhundertelange Denk- und Sprachformen in Frage gestellt werden, die wie wenig andere die eschatologischen Vorstellungen der Christinnen und Christen geformt haben, unterliegt es erheblichen Anfragen und auch Angriffen. Die primäre Aufgabe theologischer Arbeit kann es aber 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 Tod 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“³. Augenscheinlich treibt die gleiche Sorge das Schreiben der Glaubenskongregation „Recentiores episcoporum synodi“ von 1979 zu einigen Fragen der Eschatologie um (DH 4650–4659), in dem auf dem Vorhandensein eines Zwischenzustands wie auf dem Ausdruck „Seele“ insistiert 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“ (DH 4653). Auch der „Katechismus der katholischen Kirche“ von 1992 lehrt in den Nummern 362 bis 368 die griechische Anthropologie.

Grundsätzlich zu bejahen ist das Anliegen einer Sprachregelung. Die Kirche bedarf ihrer wie jede andere Gemeinschaft, sollen ihre Mitglieder miteinander sprechen können. Aber die Sprache wandelt sich bekanntlich. Es kann dann sein, daß bislang 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, wie kurz vermerkt, in den Humanwissenschaften jetzt ganz anders verstanden.

Die wissenschaftliche Theologie ist sich dessen bewußt, muß aber darauf bestehen, daß ihre eigentliche und unvertretbare Kompetenz die Erhebung, Geltendmachung und intellektuelle Durchdringung des Wortes Gottes entsprechend den Glaubensquellen ist. Das gilt auch für anthropologische Problemanzeigen. Unsere Gliederung ist damit gegeben. Zu fragen ist erstlich, 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 „Kirche“ auftretenden anthropologischen Erörterungen (Aufgabe der intellektuellen Durchdringung).

Das anthropologische Thema im christlichen Glaubensbestand

Zunächst geht es um die Erhebung der Anthropologie in der „norma normans non normata“, also in der Heiligen Schrift. Wie bereits erwähnt, gibt es unser Problem dort nicht, wohl aber eine Erörterung der Perspektivität anthropologischer Betrachtung, bei der ähnliche Termini wie in der griechischen Anthropologie auftauchen. Wir merkten auch bereits an, daß das Distinktivum biblischer Lehre vom Menschen nicht die wie immer konzipierte Leib-Seele-Verfaßtheit, sondern die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist. Aber was ist mit diesem quantitativ eher marginalen, sachlich freilich zentralen Terminus gemeint?

Der ältere Schöpfungstext (Gen 2, 7) zeichnet die Erschaffung des Menschen bekanntlich so: „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, der Aussage von der Gleichbildlichkeit zum Schöpfer. Und ebenso wie Abbildhaftigkeit

nicht ein Aktmoment, sondern die Qualität des Menschen als Menschen ist, so ist auch die Hauchung des Lebensodem nicht als einmaliges Geschehen zu verstehen, sondern als beständiges Handeln Gottes.

Die christliche Theologie wird es später unter den Begriff der „*creatio continua*“, der fortwährenden Schöpfung, 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 Worten 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 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; genaugenommen ist natürlich auch die Mitteilung von Lebenskraft Kommunikation. Das ist die Tradition von Gen 1 her, in der 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 29 f. 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 Auf-

trag haben, sondern weil es von Anfang an gar nicht *den* Menschen (singularisch) gibt. „Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1, 27 c). „Mensch“ ist also bei Licht besehen ein Abstraktum, 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 Ungenügen 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 Mann 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, 23 b; vgl. 18–24). Es ist 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.

Was ergibt die notgedrungen äußerst knappe 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 anthropologisch prädiert 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 herausge-

treten 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 Voraussetzung 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 zumindest 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 ist umgekehrt 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 auf die Differenziertheit des Menschen zu sprechen kommt und 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“ sind Funktionsebenen, auf denen oder in denen sich der Mensch realisiert. Prägnant kommt das zum Ausdruck im Psalm 84, 3, wo in einem einzigen Vers gleichsinnig drei der vier gängigen „Schichten“ benannt sind: „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 Verbindung mit Gott 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 wird von der biblischen Anthropologie exemplarisch verstanden im Sinn der auf der Figur der „corporate personality“ beruhenden Generationenfolge: Christus ist für Paulus „der Erste der Entschlafenen“ (vgl. 1 Kor 15, 20–22). Bei diesen 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. Wohlgemerkt: 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 gar nicht können. Sie stellen keinen Teil der Offenbarung dar.

Das christliche Menschenbild

Damit kann der Theologe sich noch nicht aus der Leib-Seele-Debatte zurückziehen. Vielmehr muß er wohl oder übel zur Kenntnis nehmen, daß diese die anthropologische Diskussion immer noch bestimmt. Er wird gar nicht in Abrede stellen wollen, ja gar nicht können, daß die Leib-Seele-Debatte berechtigt und nötig ist. Es ist nicht zu leugnen, daß es Merkmale im Menschen gibt, die ihn als ausgelehnt, objektiv gegeben und sinnlich wahrnehmbar zeigen – diese Merkmale ordnen wir dem Leib zu –, und daß es ebenso Merkmale gibt, die ihn unräumlich, subjektiv inkommunizierbar, nur durch Interpretation wahrnehmbar erweisen – was wir mit dem Stichwort Seele bezeichnen. Man kann auch nicht sinnvoll bestreiten, daß es Phänomene gibt, welche rein organisch und körperzentriert ablaufen wie der Stoffwechsel und der ganze Bereich der unwillkürlichen Lebensäußerungen, und daß es andere Phänomene gibt, 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, vom Menschen als Totalität zu sprechen⁴. Diese Relationen zu ergründen, ist die Aufgabe der biologischen und medizinischen und auch der philosophischen Anthropologie.

Der Theologe wird das alles würdigen und ernst nehmen. Er kann sich aber kaum als Theologe in diese Erörterungen einmischen. In der Vergangenheit hat er das oft versucht, und dies ist meist sehr unglücklich ausgegangen: Man denke nur an die Evolutionsdebatte im 19. Jahrhundert oder die Monogenismus-Polygenismus-Auseinandersetzung vor rund 50 Jahren. Doch 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 Men-

schen 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, und zwar 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.“⁵

Die Anthropologie, und in ihr insbesondere die 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 einem dualistischen Menschenbild 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 geschöpfllich bedingte, als gnadenhafte Ausstattung seitens des dreipersonalen Gottes sehen, der nur den Menschen so gemacht hat. Darin ist seine Würde, Freiheit, 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. So schreibt Eberhard Schockenhoff:

„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.“⁶

Dahinter steht die Anthropologie Romano Guardinis, der in geschliffener Form die Grundzüge der Personalität herausarbeitet:

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.“⁷

Es ist wohl überflüssig, die Aktualität dieser Bestimmung des Menschen herauszustreichen. Die abendländische denkerische Tradition hat daraus ihr Verständnis von den Menschenrechten, ja von der Gestalt des Rechts überhaupt bezogen. Man kann an dieser Stelle die berühmten Worte Hegels aus der „Philosophie des Rechts“ anführen:

„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 hinaushalten 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.“⁸

Diese Worte veranschaulichen zugleich nachdrücklich, welche bedeutsame Vertiefung der Personbegriff gegenüber der traditionellen Leib-Seele-Thematik anthropologisch bringt. Welche Wichtigkeit sie ansonsten auch besitzen mag, sie ist kein wesentlicher Bestandteil der theologischen Lehre und der christlichen Verkündigung. Sie zeigt sich als 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 aufgegebenen Offenbarungsbotschaft geltend. Dann, erst dann freilich auch, kann sie versuchen, sich von ihrem Ansatz her zu den Problemen zu äußern, die sich in der anthropologischen Erörterung traditionellerweise unter dem Stichwort „Leib und Seele“ zu Wort melden.

Probleme der theologischen Leib-Seele-Diskussion

Im Kontext der theologischen Leib-Seele-Überlegungen waren es vornehmlich vier Probleme, die man mittels oder aufgrund ihrer lösen wollte: 1. Woher stammt die Seele des Individuums? 2. Wie weit individuiert die Seele den konkreten Men-

schen? 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. Mehr ist im Rahmen der zuerkannten Möglichkeiten nicht zu leisten.

1. *Gotterschaffene Einzelseele?* Zwei Ansichten stehen sich gegenüber, die in der Dogmatik als „Generatianismus“ und „Kreatianismus“ bezeichnet 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. Dem „Katechismus der katholischen Kirche“ zufolge lehrt sie, „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“ (Nr. 366).

Die theologische Begründung führt gewöhnlich ins Feld, 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 insgesamt evolutiv erfolgt ist.

Wie schon vor etwa 40 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 degeneriert⁹. 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.

2. *Asexuelle Seele?* Raphael Schulte zitiert in einem Aufsatz über diese Frage

Franz Ebner, den Begründer des Personalismus, mit den Worten: „In der Geistigkeit seiner Existenz ist der Mensch weder Mann noch Weib.“¹⁰ 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, 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 ihrerseits 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 Händeschütteln bis zur sexuellen Vereinigung reichen –, aber wenn sie wirklich humane Kommunikation, ein „actus humanus“ (und nicht nur ein „actus 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 – dem Buch Genesis zufolge – nie einen asexuellen Menschen geschaffen hat. Es gibt nie den Menschen, sondern immer nur Mann bzw. Frau. Was immer also von Mann oder Frau prädiiziert werden kann, wurzelt in ihrem jeweiligen und individuellen Menschsein – mithin auch ihre Sexualität. Die anatomische und biologische Seite ist nur ein Ansichtigwerden einer anthropologischen Basisbefindlichkeit.

3. *Unsterbliche Seele – sterblicher Leib?* Die Haupt- und Schaubühne der Theologischen Anthropologie und damit 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 es seit Urzeiten 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. Genaugenommen starb also nicht *der Mensch*, sondern des Menschen *Leib*. Die christliche Lehre verschob zwar, wie gesagt, die 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 war also ein wesentliches Korrektiv, wobei dieser als identisch mit dem irdischen Leib vorgestellt wurde¹¹. Die christliche Lehre änderte aber am fundamentalen und sehr problematischen Dualismus dieser Konzeption überhaupt nichts: Wie kann die leiblose Seele glücklich bzw. unglücklich sein, wenn der wesentlich ihr zugehörnde Leib abwesend ist?

Diese Probleme treten aber gar nicht auf, wenn man die Personalität als We-sensaussage 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 anmerkungsweise auf eine heute außerordentlich diskutierte medizinische „Anwendung“ der Leib-Seele-Thematik aufmerksam 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 dürfen 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 personale Akte aufgrund des völligen und unumkehrbaren Ausfalls der integrativen Leitungsfunktionen unmöglich geworden sind: Der Hirntote ist tot¹².

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, und vom Jüngsten Tag an der auferweckte Leib zusammen mit der Seele in der ursprünglichen Einheit (= Mensch). Gibt man diese Position auf, dann bedarf es neuer Überlegungen. Der thomanischen Variante der Leib-Seele-Theorie wie der personalen Anthropologie gemeinsam ist die Überzeugung, daß Tod wirklich als Ganztod, als Tod des Menschen als solchem zu verstehen ist. Von seiner puren

Geschöpflichkeit her gibt es nichts 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. Aber die Schwierigkeiten bleiben. In der personalen Sicht dagegen ist zu sagen: Wenn der Tod Nichtung des ganzen Menschen in seiner bisherigen Existenzform ist, dann ist Auferstehung Gnadentat 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, denn 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 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, wo man den Grund der Sterblichkeit des Menschen ansetzt: in rein 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 Märtyrerakten bekunden, daß wenigstens im Fall des Blutzugnisses sofort nach der Hinrichtung die leibliche Auferstehung geglaubt wurde¹⁵.

Diese Ansicht steht in Übereinstimmung 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 Tod 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.

Eröffnung des Mysteriums

Damit beschließen wir die Übersicht, die den Beitrag der christlichen Theologie heute zur Leib-Seele-Problematik schildern sollte. So fragmentarisch und skizzenhaft sie bleiben mußte, so kann die hier entworfene Sicht, die die Fixierung auf die herkömmliche Engführung vermeiden wollte, doch auf etwas hinweisen, das *in einem* schmerzliche Begrenzung wie auch selige Offenheit ins Unendliche ist und wirkt. 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 überhaupt erwarten kann.

ANMERKUNGEN

¹ G. Drosdowski, Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache (Mannheim ²1989) 662.

² Cicero, Disp. Tusc. 1, 18, in: ders., Werke in drei Bdn. (Berlin 1989) Bd. II, 369.

³ J. Ratzinger, Eschatologie – Tod u. ewiges Leben (Regensburg 1977) 99.

⁴ 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), Leibgedinge (auf Lebenszeit ausbedungenes Einkommen), Leibrente (Rente auf Lebenszeit), beileibe (bei Lebensstrafe); vgl. Drosdowski (A. 1) 412.

⁵ KD III/1, 206 f.

⁶ E. Schockenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß (Mainz 1993) 133.

⁷ R. Guardini, Welt u. Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen (Mainz ⁶1988) 121–123, Zitate 121 f.

⁸ G. F. W. Hegel, Grundlinien zur Philosophie des Rechts oder Naturrecht u. Staatswissenschaft im Grundrisse § 48 (Stuttgart 1970) 131.

⁹ K. Rahner, Die Hominisation als theologische Frage, in: P. Overhage u. K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Freiburg ²1963).

¹⁰ R. Schulte, Überlegungen zu Sein u. Verwirklichung menschlicher Geschlechtlichkeit in Verbindung mit dem Verständnis der Seele, in: Leben zur Gänze, hg. v. G. Pöltner u. H. Veller (Wien 1986) 51.

¹¹ 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. Kontinuitätsmoment ist nach GnR 28, 3 zu Gen 6, 7 ein Knöchelchen der Wirbelsäule, um das herum der Auferstehungsleib geformt wird. Vgl. D. Müller, Geisterfahrung u. Totenaufweckung. Untersuchungen zur Totenaufweckung bei Paulus u. in den ihm vorgegebenen Überlieferungen (Diss.masch. 1980) 219 f. Hinweis bei Chr. Herrmann, Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung. Studien zu den anthropologischen Implikationen der Eschatologie (Göttingen 1997) 55.

¹² Schockenhoff (A. 6) 252–263

¹³ Nachweise bei G. Greshake, „Seele“ in der Geschichte der christlichen Eschatologie, in: Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, hg. v. W. Breuning (Freiburg 1986) 108–110.