

Philosophische Probleme der Eschatologie Joseph Ratzingers

Christian Tapp

1. Einleitung

Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. ist nicht nur ein berühmter Theologe, er hat auch einen Großteil seines Werkes den Fragen nach Auferstehung und ewigem Leben gewidmet. Daher bietet es sich an, seiner Darstellung von Grundaussagen der christlichen Eschatologie nachzugehen. Ich tue dies als Philosoph, d. h. ich lehre diese Inhalte nicht, sondern befrage sie auf ihre genaue Gestalt, die verwendeten Begriffe und die vorgebrachten Argumente hin. Mir geht es darum, herauszufinden, was es bedeuten würde, wenn es wahr ist, was der christliche Glaube lehrt.

Eines der spannendsten Probleme ist dabei die Frage nach der Relation zwischen uns und unseren himmlischen „Gegenstücken“. Wenn uns wirklich verheißen ist, dass wir auferweckt werden, so muss diese Relation sehr eng sein, nahezu eine Identitätsbeziehung. Ich nenne diese Beziehung „Auferstehungsidentität“. Auferstehungsidentität ist der „personalen Identität“ sehr ähnlich, über die in der Philosophie heiß debattiert wird. Ratzinger selbst hält die

Wenn uns wirklich verheißen ist, dass wir auferweckt werden, so muss diese Relation sehr eng sein, nahezu eine Identitätsbeziehung. Ich nenne diese Beziehung „Auferstehungsidentität“.

Frage nach Auferstehungsidentität für sehr wichtig: „Wie kommt die Identität [...] zustande? Die unwillige Abweisung solcher Fragen als ‚philosophisch‘ trägt nichts dazu bei, die Sache sinnvoller zu machen“ (Eschatologie, 94). Ich nehme dies als klare Einladung des Theologen auf dem Stuhl Petri, sich mit den philosophischen Problemen zu beschäftigen, die die christliche Hoffnung auf Auferstehung mit sich bringt.

2. Grundlinien der christlichen Auferstehungslehre

Gegenüber dem sehr knappen Bekenntnis zur „Auferstehung der Toten und [dem] Leben der kommenden Welt“ im nicaeno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, bekennt das apostolische Credo (zumindest in der lateinischen Form) „*carnis resurrectionem*“, „die Auferstehung des Fleisches“, und richtet sich damit ausdrücklich gegen neuplatonische Vorstellungen einer Fortexistenz in Form körperloser Seelen. In einem frühen Aufsatz kondensiert Joseph Ratzinger die bindende Lehre der katholischen Kirche zur Auferstehung auf zwei Grundaussagen herunter:

- Auferstehung ist universal, d. h. jeder einzelne wird auferstehen.
- Auferstehung schließt unseren irdischen Körper ein, wie auch immer er transformiert werden mag.

Aber wie ist es möglich, dass unsere



Prof. Dr. Dr. Christian Tapp, Juniorprofessor für philosophisch-theologische Grenzfragen an der Universität Bochum

Körper, die in unseren Gräbern verweisen, in die Auferstehung einbezogen werden? Und was garantiert, dass es sich um *meinen* Körper handelt? Setzt Ratzinger eine Seele voraus, um die körperliche Identität zu sichern?

Mit dem traditionellen Seelenbegriff sind bekannte Schwierigkeiten verbunden, mit denen auch Ratzinger ringt. Da die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ursprünglich aus der griechisch-platonischen Tradition stammt, drängt sich die Frage auf, ob sich die Theologie nicht auf die griechischen Philosophen festlegt, wenn sie von „Seelen“ spricht.

Einer radikalen Sicht dieser Dinge zufolge stehen christlicher Glaube und philosophisches Denken in einem antagonistischen Verhältnis. Während sich die Unsterblichkeit der Seele philosophisch beweisen lasse, sei Auferstehung theologisch als „reine Gnade“ aufzufassen. Einige Vertreter dieser Richtung lehrten sogar, dass der Tod die vollständige Zerstörung der menschlichen Person sei (nicht nur ihres Körpers) und Auferstehung somit völlige Neuerschaffung bedeuten müsse. Diese Ansicht kritisierte Ratzinger mit der zitierten Frage: Was kann eigentlich die Identität der neugeschaffenen Person mit der früheren irdischen sichern, wenn diese doch vollständig zerstört wird?

Auf ein anderes Problem mit dem Seelenbegriff hat vor allem Karl Rahner aufmerksam gemacht, nämlich das Problem der *anima separata*, der körperlosen Seele im „Zwischenzustand“ zwischen Tod und Auferstehung. Wenn eine körperlose Seele überhaupt existieren kann, so kann sie zumindest kein vollständiger Mensch sein – anderenfalls wäre der Körper nicht mehr als ein akzidentelles Ding, oder gar ein platonisches „Gefängnis“ für die Seele.

Wegen dieser Probleme hinterfragten einige Theologen grundsätzlich die theologische Nützlichkeit des Seelenbegriffs und des Zwischenzustands. Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink entwickelten die Theorie einer „Auferstehung im Tod“. Danach gibt es keinen Zwischenzustand, sondern Auferstehung

findet schon im Moment des individuellen Todes statt.

An Ratzingers Kritik der Auferstehung-im-Tod-Theorie treten einige Aspekte seiner eigenen Sicht besonders gut hervor. **Erstens:** Auferstehung im Tod führe in letzter Konsequenz dazu, dass Auferstehung ein ungeschichtliches Ereignis wäre. Es sei nämlich von jedem Zeitpunkt „gleich weit“ entfernt. In Ratzingers Augen würde es jedoch zu einer Abwertung der Geschichte führen, wenn Auferstehung und Gericht längst im Gange wären. Ratzingers positive Lehre ist vielmehr:

Auferstehung ist etwas Zukünftiges. Auch wenn es antizipative Momente gibt (wie das In-Christus-Sein des Gläubigen), steht Auferstehung grundsätzlich noch aus.

Individueller und gemeinschaftlicher Aspekt der christlichen Eschatologie sind unlösbar verschränkt, es gibt keinen Heilsindividualismus.

Ratzingers **zweiter** Kritikpunkt: Die Behauptung, dass eine gerade verstorbene Person schon auferstanden sei, würde implizieren, dass Auferstehung die Materie nicht einschließen könne – denn wir alle sehen die Leiche, die offensichtlich nicht mehr lebt, sondern im Grab verwest. Ratzinger kritisiert, dass nach Greshakes Theorie der Körper nur als ein „ekstatisches Moment des menschlichen Freiheitsaktes“ vollendet werden könne, was letztlich auf eine Entmaterialisierung der Auferstehung hinauslaufe. Ratzinger lehrt also positiv: Auferstehung bedeutet Erfüllung und Vollendung auch für die materielle Seite der Welt.

Hier stellt sich sofort die Frage nach den Bedingungen materieller Identität. Was macht den Auferstehungsleib zu meinem Leib? Die heutige Ontologie hat dazu eine Reihe von Theorien entwickelt (z. B. *splitting*, Mehrfachexistenz usw.), die aber alle mit gewichtigen Problemen behaftet scheinen. Was für Ratzinger ausscheidet, wäre eine radikal neuerschaffene Art von Materie, denn das würde dem Ausgangspunkt widersprechen, demzufolge ja gerade die „alte“, irdische Materie vollendet werden soll.

Drittens kritisiert Ratzinger, dass die Koinzidenz von Auferstehung und individuellem Tod letztlich den Fehler begeht, Auferstehung auf eine Frage des individuellen Schicksals zu reduzieren und nicht zu berücksichtigen, wie zentral die Gemeinschaft des Gottesvolks für das Christentum ist (vgl. u. a. Hebr 11ff.). Der Zustand der Erlösung, das „Sein in Christus“, bedeute, seine Brüder und Schwestern zu lieben und sich um sie zu sorgen. Ratzinger hält also fest:

Individueller und gemeinschaftlicher Aspekt der christlichen Eschatologie sind unlösbar verschränkt, es gibt keinen Heilsindividualismus.

Viertens kritisiert Ratzinger die Auferstehung-im-Tod-Theorie, insofern ihr ein Konzept von Ewigkeit als Nicht-Zeit zugrundeliegt. Nur so haben nach Ratzinger die Vertreter einer Auferstehung im Tod die Aporien des Zwischenzustands vermeiden können. Hält man jedoch an der Zukünftigkeit der Auferstehung fest, so lege schon die Dreiteilung „vor dem Tod“, „nach dem Tod“, aber vor der Auferstehung“, „nach der Auferstehung“ eine zeitliche Struktur der Ewigkeit nahe.

Die Frage nach der Ewigkeit und ihrem Verhältnis zur Zeit ist zu komplex, um sie hier adäquat zu diskutieren. Es mag der Hinweis genügen, dass nicht jede Ordnungsrelation, die durch die Ausdrücke „vor“ und „nach“ aufgerufen wird, auch unbedingt eine zeitliche Relation sein muss. Auf der anderen Seite sterben jedes Jahr viele Millionen Personen, so dass es Milliarden von Punkten gibt, wo die nachtodliche Existenzsphäre mit unserer Zeitachse verbunden ist. Wenn eine Auferstehung im Tod bedeutet, dass all diese Punkte verschieden sind, so überträgt sich unsere Zeitachse zumindest teilweise in die Ewigkeit. Und dies scheint unverträglich mit einem allzu einfachen Konzept von Ewigkeit als Zeitlosigkeit. Ratzinger hat daher Recht, wenn er verlangt, dass wir das Konzept der Ewigkeit neu durchdenken müssen (dazu: *Tapp/Runggaldier* (Hgg.): *God, Eternity, and Time*. Farnham: Ashgate 2011).

5. Platonischer versus christlicher Seelenbegriff?

Die Auferstehung-im-Tod-Theorie wollte die Aporien einer *anima separata* vermeiden, indem sie ohne den Seelenbegriff auskommen wollte. Ratzinger nahm auch demgegenüber die Gegenposition ein und verteidigte ausdrücklich die Konzeption einer unsterblichen Seele. Klingt das nicht nach platonischem Dualismus?

Ratzinger will ausdrücklich keine platonische Seelenkonzeption vertreten. Das ist zunächst überraschend, ist er doch (vor allem via Augustinus) vom platonisch-neuplatonischen Denken geprägt. Ratzinger führt für seine Position mehrere theologische Gründe an: (1) Eine platonische Seele ist veränderungsunfähig. Da sie weder beginnen, noch aufhören kann zu existieren, widerstreitet sie dem christlichen Schöpfungsglauben. (2) Es passt besser zur kirchlichen Lehre, dass das ewige Leben keine bloße Konsequenz aus dem Begriff der Seele ist. Denn:

Die letzte Erfüllung des Menschen verdankt sich nicht seinen natürlichen Möglichkeiten, sondern der Kraft des Schöpfergottes, wie er sich in Jesus Christus offenbart hat.

(3) Ein dritter Grund für die Zurückweisung einer platonischen Seelenkonzeption ist für Ratzinger ihr eingebauter Dualismus. Dies würde in letzter Konsequenz bedeuten, dass sich die christliche Verheißung nur auf einen Teil des Menschen und nicht auf den gesamten Menschen beziehen würde.

Angesichts solcher gewichtigen theologischen Einwände gegen den platonischen Seelenbegriff ist dann aber doch die Frage, warum Ratzinger überhaupt an einem Seelenbegriff festhält. Auch hier sind mehrere theologische Gründe im Spiel. Ein erster ist so offensichtlich, dass er leicht übersehen werden kann: (1) Da die Körper der Verstorbenenwesen, kann Auferstehungsidentität nicht in erster Linie an der Identität materieller Objekte festgemacht werden. (2) Ratzinger will so nah wie möglich an der Tradition der Kirchenväter bleiben. Speziell auf Augustinus geht aber die theologische Rehabilitation einer stoischen Variante des Seelenbegriffs zurück. (3) Der Ausdruck „Seele“ ist tief in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte verwurzelt. In den 1960er und 1970er Jahren, als Ratzinger seine Arbeiten schrieb, empfanden viele Gläubige den Seelenbegriff als selbstverständliches Ausdrucksmittel für ihren Glauben. (Das ist heute bei vielen Christen wohl anders.)

Ratzingers Vorhaben, die positiven Seiten der traditionellen Rede von einer „Seele“ beizubehalten und die Schwierigkeiten mit dem platonischen Seelen-

begriff zu vermeiden, funktioniert jedoch nur, wenn man neben dem platonischen einen eigenen, „christlichen“ Seelenbegriff etablieren kann. Zu dieser Etablierung würde es auch gehören, plausibel zu machen, dass es überhaupt etwas gibt, worauf sich ein solcher christlicher Seelenbegriff bezieht.

Bevor ich auf dieses Problem näher eingehe, mag es hilfreich sein, sich klar zu machen, wie sich dieses „christliche Seelenprojekt“ in Ratzingers grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie einfügt. In seinen frühen Schriften sah Ratzinger einen starken Kontrast zwischen christlichem Glauben und griechischer Philosophie. Gegen übertriebene Hellenisierungsverdächtigungen à la Harnack stellte er die These von einer grundsätzlichen Inkompatibilität beider. Der zentrale Punkt der christlichen Botschaft – eine Zukunft für den ganzen Menschen – sei unter der Annahme zweier heterogener Substanzen (Seele und Körper) unerreichbar. Schon in seiner *Einführung in das Christentum* (1968) schwächt Ratzinger diese Inkompatibilitätsbehauptung ab zu der These, dass beide Sichtweisen sich gegenseitig ergänzen. 1972 vertritt er eine harmonisierende Ansicht: Griechische Philosophie und biblischer Glaube würden sich weniger in den Inhalten als nur in Formulierung und Denkrichtung unterscheiden. In der *Eschatologie* (1977) tritt er für die Re-Etablierung der griechischen Philosophie im christlichen Denken ein, bevor er 1980 schließlich dafür plädiert, um der üblichen Ausdrucksweise des Glaubens willen am Seelenbegriff festzuhalten. So bleibt, trotz dieser beeindruckenden Entwicklung seines Denkens, im Hintergrund letztlich doch ein gewisser Antagonismus zwischen Glauben und Philosophie bestehen.

So bleibt, trotz dieser beeindruckenden Entwicklung seines Denkens, im Hintergrund letztlich doch ein gewisser Antagonismus zwischen Glaube und Philosophie bestehen.

Zu seiner Suche eines genuin christlichen Seelenbegriffs will Ratzinger ausgehen von Thomas von Aquins Konzeption einer *anima unica forma corporis*, einer Seele als primärer Form des Körpers. Insbesondere Thomas' Modifikationen an der aristotelischen Konzeption machen diese Position für Ratzinger attraktiv. Da bei Aristoteles die Seele als Form des Körpers mit diesem vergeht, bleibt nur der über-individuelle und nicht-personale *Nous* (Geist), an dem der einzelne Mensch partizipiert hatte. Thomas modifizierte diese Lehre so, dass für das Individuum eine Zukunft möglich ist. Diese ist seiner Seele aber nicht schon von Natur aus gegeben, sondern bloße Möglichkeit, deren Verwirklichung von Gott abhängt.

Solange Ratzinger ohne weiteres je jedermann (früher) über „Leib“ und „Seele“ spricht, mag dies recht gut mit der Thomasischen Lehre zusammengehen. Philosophisch problematisch wird es jedoch, wenn Ratzinger „Seele“ auch dazu verwendet, den ganzen Menschen zu bezeichnen. Dann ist „Seele“ eben nicht mehr Co-Prinzip zum Körper und man hat die Linie des Thomas verlassen, der ausdrücklich sagt „*anima mea non est ego*“, „Meine Seele ist nicht ich“. Im Übrigen würde ein solcher Gebrauch zu ziemlich paradoxen Konsequenzen führen, etwa dazu, dass der

Körper Teil der Seele wäre, die Seele mithin teilbar wäre usw.

Aber Ratzinger verwendet den Ausdruck „Seele“ nicht nur in diesem Sinne, sondern gelegentlich auch wie ein Platzhalter für Glaubensüberzeugungen. So heißt es etwa in einem Vortrag in Salzburg 1966: „*Was die Theologie mit dem Begriff ‚Seele‘ zu umschreiben sucht, ist gar nichts anderes als die Tatsache, dass der Mensch in anderer Weise von Gott gekannt und geliebt ist als alle anderen Wesen unter ihm.*“ Vermutlich will Ratzinger mit dieser Formulierung (die, wörtlich genommen, schwer verständlich ist) in etwa sagen, dass man dadurch, dass man einem Menschen das Prädikat „hat eine Seele“ zuschreibt, zum Ausdruck bringen will, dass Gott die Menschen auf eine ganz eigene Weise kennt und liebt.

Wie steht es unter diesen Voraussetzungen mit der Unsterblichkeit der Seele? Ist sie für Ratzinger eine anthropologische Gegebenheit? Die Antwort ist: ja und nein. Ja, weil die Möglichkeit dazu in jedem Menschen angelegt ist. Nein, weil diese Möglichkeit nicht automatisch verwirklicht wird, sondern Gegenstand des freien Gnadenhandelns Gottes und der individuellen Freiheit des Einzelnen bleibt. Doch auch hier gilt, dass die Unsterblichkeit keine Aussicht allein für Gläubige ist, sondern für jeden Menschen, der offen ist für die Liebe.

Dies ist ein sprechendes Beispiel für Ratzingers Konzeption einer anthropologisch ansetzenden Theologie, die aber letztlich doch den Rahmen philosophischer Überlegungen sprengt, wenn sie von einem theologischen Standpunkt aus behauptet, dass eine rein philosophische Anthropologie ohne Gottesbezug nur unvollständig sein könne. Der vorzügliche Ratzinger-Exeget Gerhard Nachwei bringt es auf den Punkt: „Anthropologie ist nur von Theologie her möglich, aber von ihr her auch nötig. Das eigentlich Menschliche ist das Christliche, das eigentlich Christliche ist das Menschliche.“

Bei all dem bleibt ein Dilemma: Entweder man beruft sich für die Rede von einer „Seele“ auf die traditionell-platonische Lehre, hat dann aber die bekannten philosophischen und theologischen Probleme im Gepäck. Oder man operiert mit einer eigenständigen theologischen Bedeutung, müsste dann aber auch die Beweislast tragen, dass es so etwas überhaupt gibt. Egal, ob und wie man dieses Dilemma überwinden kann, bleibt der Ausdruck „Seele“ problematisch, da er zu Missverständnissen Anlass gibt, wie etwa einem dualistischen Verständnis, das den Körper von der

Werden Sie Mitglied und helfen Sie!

Verein Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern

Jahresbeitrag ab Euro 50,-

Infos unter:
www.kath-akademie-bayern.de





Diese Seekarte aus Genua, entstanden am Ende des 15. Jahrhunderts, ist genordet. Wieder im Osten, also rechts, das Paradies, dargestellt auf einer Insel vor dem Land Cathay, also China.

Heute in Paris, in der Bibliothèque nationale de France, stellt diese Karte den Norden und den Süden der Welt als unbezohnbar dar.

Erlösung und Vollendung ausschließt – was von einem christlichen Standpunkt aus inakzeptabel wäre, wie Ratzinger selbst sagt.

4. Dialogische Unsterblichkeit: In-Christus-Sein

Die zentrale Hoffnungsbotschaft des Christentums für die Verstorbenen ist nach Ratzinger, dass sie „in Christus sind“. Was aber bedeutet „in Christus sein“? Ratzinger gibt hier nur Andeutungen. Er zieht dazu eine interessante Konsequenz aus dem Wort Jesu, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs sei ein Gott der Lebenden, nicht der Toten. Wörtlich schreibt er: „Die Menschen, die Gott gerufen hat, gehören selbst in den Gottesbegriff hinein“ (Eschatologie, 100). Da Menschen nicht in Begriffe gehören, ist die Frage, was Ratzinger damit sagen will.

Er könnte meinen, dass die Erzväter aufgrund ihrer Rolle in der Geschichte des Gottesvolkes zu einem wichtigen Bestandteil des jüdisch-christlichen Überzeugungssystems geworden sind, das auch den Gottesbegriff bestimmt. Das wäre allerdings als Ausdruck der zentralen christlichen Hoffnung zu wenig. Ratzinger scheint es weniger um den Gottesbegriff als um Gottesgemeinschaft zu gehen, wie er sie in christologisch-sakramentaler Form in der johanneischen Theologie extrem verdichtet vorfindet, etwa wenn Jesus in der Lazarus-Episode sagt: „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt“ (Joh 11,25). Für Ratzinger ist das „Eintreten in das Ich Christi“ gleichbedeutend mit dem Eintreten in den „Raum des endgültigen Lebens“. Eschatologie ist für ihn ganz in der Christologie verwurzelt. Welcher ontologische

Status dieser Christugemeinschaft zukommt, bleibt dabei jedoch offen.

Der dialogische Charakter der Unsterblichkeit gründet für Ratzinger in einer dialogischen Konzeption der Wirklichkeit als ganzer. Die anthropologische Überzeugung, dass der Mensch ein essentiell auf Beziehung (insbesondere eine Gottesbeziehung) angelegtes Wesen ist, verbindet er mit der metaphysischen Überzeugung von einem grundsätzlichen Primat des Mentalen/Logos-haften über das Materielle/Physische. Schöpfungsglaube schließt für ihn ein, dass die Welt vom göttlichen Logos durchdrungen ist. Jesus Christus schließlich ist die Personifizierung von Gottes liebendem Zugehen auf die gesamte Schöpfung (vgl. Joh 14,6).

Auch hier bietet Ratzinger einen anthropologischen Ansatz. So könne der Wunsch nach Unsterblichkeit, den der Mensch beispielsweise in seinen

Kindern suche, als solcher nicht erfüllt werden. Menschliche Liebe verlange nach Ewigkeit und Unendlichkeit (Einführung, 249), erfüllen kann dieses Verlangen aber nur Gott. So zeigt er, dass das In-Christus-Sein keine bloß äußerliche Hinzufügung zu unserem Leben ist, sondern eben Erfüllung eines tiefen inneren Verlangens. Die christliche Botschaft sagt dem Menschen aufgrund des Glaubens diese Erfüllung zu und geht insofern über das rein anthropologisch fassbare hinaus.

Zu dem zentralen Konzept des „In-Christus-Seins“ bleiben noch viele Fragen offen. Wie kann das „In-Christus-Sein“ zugleich für den Gläubigen schon Wirklichkeit und eine Antwort auf die Frage nach unserem nachtodlichen Schicksal sein? Bringt es eine Lösung der Probleme der Auferstehungsidentität und des Zwischenzustands? Wie hat man sich das „In-Christus-Sein“

vorzustellen, wenn man sowohl Spiritualismus als auch einen kruden Supernaturalismus vermeiden will? Die Kurzformel „In-Christus-Sein“ darf nicht der Endpunkt der theologischen Explikation des Glaubens sein, wenn man theologische Sprache nicht von anderen Arten der Sprache abtrennen und dadurch ihre Bedeutung aufs Spiel setzen will.

5. Der Auferstehungsleib

Der letzte Punkt, auf den ich eingehen will, betrifft die Frage, wie wir uns den Auferstehungsleib vorstellen können. Nach Ratzinger ist es Lehre der Kirche, dass Auferstehung universal ist und einen Leib einschließt, der mit dem irdischen Leib „auferstehungsidentisch“ ist. Bezüglich des Leibes differenziert Ratzinger zwischen dem, was dogmatisch fixiert ist – nämlich der Identitätsbehauptung als solcher –, und der nicht bindenden philosophischen Hintergrundtheorie (Leib/Seele). Wie hat man sich also körperliche Existenz im Himmelreich vorzustellen?

Ratzinger ist mit detaillierteren Beschreibungen des Auferstehungsleibes sehr zurückhaltend. In seinen Frühschriften findet man einige Hinweise: Erstens dürfe die Auferstehung nicht an den Reliquien verstorbener Heiliger vorbeigehen. Auch wenn dies wohl nicht unbedingt bedeuten muss, dass die Reliquien-Moleküle Teile des Auferstehungsleibes werden, zeigt sich hier Ratzingers Auferstehungs-Realismus, dem „existenzielle“ oder „mystische“ Interpretationen Verkürzungen des Glaubens sind. Zweitens behalte der Auferstehungsleib sogar seine sexuelle Charakteristik bei. Auch wenn das wohl nur ein Beispiel für körperliche Elemente ist, die uns tiefgreifend psychisch prägen, markiert es für Ratzinger sicher das absolute Limit sinnvoller Überlegungen über Formen des Auferstehungsleibes. Alle weitere Spekulation hält er für sinnlos.

Dennoch erwähne ich diese spekulativen Überlegungen, weil man darin eine Konkretisierung von Ratzingers anthropologischem Ansatz der Theologie



In Armenien stellte sich noch 1601 Abraham Ortelius in seinem Werk „Geographia Sacra“ das Land Eden vor. Die Lokalisierung ist nur vage dort, wo Euphrat und Tigris entspringen.

aufspüren kann. Sie hat die Form einer zweiteiligen methodologischen Maxime: Extrapolation von unserem weltlichen Leben aus in Richtung der göttlichen Verheißungen kann sinnvoll sein, um den Glauben mit Inhalt zu füllen und ihn ansatzweise zu verstehen. Offenbarung geht aber nur dann über das natürlich Wissbare hinaus, wenn es um etwas geht, was relevant dafür ist, unser irdisches Leben sinnvoll zu führen.

Ratzinger hat sicher Recht, der bloßen Neugier zu widerstehen. Aber es ginge doch zu weit, würde man jedes Fragen danach, wie man sich Auferstehung vorstellen kann, als sinnlose Spekulation abqualifizieren. Es ist legitim nach Denkmustern für die christlichen Verheißungen zu fragen – solange diese Denkmuster nicht mit wirklichem Wissen verwechselt werden. Erst die Modellierbarkeit zeigt schließlich, dass das, worauf der Glaube hofft, möglich ist. Und erst dann kann er vernünftig sein.

6. Schlussbetrachtung

Noch einmal die Eingangsfrage: Wie können wir unseren Tod überleben? – Ratzinger gibt uns keine konkrete Vorstellung des Jenseits an die Hand, sondern betont das In-Christus-Sein, welches für die Gläubigen schon ganz diesseitig angefangen habe. Die Schöpfung ist nach Ratzinger dialogisch strukturiert, weil sie vom göttlichen Logos durchdrungen ist. Die Christus-Gemeinschaft ist für ihn das Resultat einer gläubigen Reaktion auf Gottes liebendes Zugehen auf die gesamte Schöpfung, daher hat sie eine dialogische Natur. Das In-Christus-Sein, was immer es ist, ist jedenfalls keine bloße Hinzufügung zu unserem Leben, sondern die von Gott verheißene Erfüllung des unendlichen Verlangens jeder echten Liebe.

Ratzinger entscheidet sich für eine genuin christliche Konzeption der Seele. Sie soll die Auferstehungsidentität sichern, ohne in die Schwierigkeiten des griechisch-platonischen Seelenbegriffs zu geraten mit seiner „eingebauten“ Unsterblichkeit und seiner Tendenz zur Abwertung des Körperlichen und zur Beschränkung der Zukunft auf das einzelne Individuum. Doch selbst wenn der Ausdruck „Seele“ zum Nutzen für den einfachen Gläubigen gerettet werden und ein eigener christlicher Seelenbegriff etabliert werden kann, bliebe stets die Gefahr von Missverständnissen.

Das Resultat meiner Untersuchungen scheint zunächst negativ zu sein: Ratzinger offeriert kein klares Modell, keine intuitiv plausible, für jedermann verständliche Konzeption dessen, was Auferstehung bedeutet. Positiv steht dem gegenüber, geklärt zu haben, was der Glaube an Auferstehung einschließen muss und was nicht. Und auch das scheinbar negative Resultat hat eine, wenn auch etwas versteckte, positive Seite: Die Tatsache, dass die Kirche und mit ihr Theologen wie Joseph Ratzinger die verbindliche Lehre nicht an konkretere Modelle binden, schafft einen gewissen Freiraum, verschiedene Perspektiven auf diese Lehre auszubilden. Wie Ratzinger sagt: Die Kirche behauptet die Wahrheit nur für die dogmatisierten Gehalte, nicht ihre Ausdrucksform oder Interpretation. Daher sind verschiedene Modelle der christlich-eschatologischen Grundaussagen möglich. Jedes solche Modell mag etwas dazu beitragen, die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens an die Auferstehung des Toten aufzuzeigen. □

Der Text ist die gekürzte Fassung des Vortrags von Professor Tapp.

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Herausgeber, Inhaber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Layout: Josef Breuer, Augsburg
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 40 10 08,
80710 München,
Telefon 089/381020, Telefax 089/38102103,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2355 000, BLZ 750 903 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum.

Tagung in Zusammenarbeit mit der Schwabenakademie Irsee
9. September bis 11. September 2011
Blasphemie. Listig, lästig, gotteslästerlich?

Junge Akademie
Donnerstag, 15. September 2011
Wer sind die wahren Fundis?
Streitgespräch über Gott, Religion und Aufklärung

Abendvortrag
Mittwoch, 22. September 2011
Die Mythen vom Kampf gegen Rom. Nationale Identität und antirömischer Affekt bei den Deutschen

Reihe „Länder-Revue“
Samstag, 24. September 2011
Japan

Vernissage
Dienstag, 27. September 2011
Eröffnung der Ausstellung der Meisterschüler Jerry Zeniuk der Akademie der Bildenden Künste München

Exkursion nach Venedig
4. bis 8. Oktober 2011
Biennale 2011