

Steffen Köhler
Joseph Ratzinger – Die neue Tradition

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

©2006 Verlag J.H. Röhl GmbH, Dettelbach
Alle Rechte vorbehalten. Vervielfältigungen aller Art, auch
auszugsweise, bedürfen der Zustimmung des Verlages.
Gedruckt auf chlorfreiem, alterungsbeständigem Papier.
Gesamtherstellung: Verlag J.H. Röhl GmbH

Printed in Germany

ISBN 10: 3-89754-258-7

ISBN 13: 978-3-89754-258-7

STEFFEN KÖHLER

JOSEPH
RATZINGER

PAPST BENEDIKT XVI.

DIE NEUE TRADITION



J.H. Röll

„Da Ratzinger, Semmelroth auch zu kommen
scheinen, könnte man mit Congar, Schillebeeckx
usw. einen ganz netten Club aufziehen.“

*(Karl Rahner an Hans Küng
im Vorfeld des Konzils)*

INHALT

Vorwort	7
---------------	---

ERSTER TEIL TRADITIONEN

Die Tradition der Liturgie	11
Der Umriss der Kirche	37
Das Verstehen der Schrift	49

ZWEITER TEIL BRÜCHE

Längsschnitte bei Joseph Ratzinger	59
Querschnitte bei Joseph Ratzinger	109

DRITTER TEIL ABSTÜRZE

Die Zurückdrängung des Opfers	137
Das Zerbrechen des Kirchenbegriffs	155
Verstehen als beliebiger Prozess	171
Einholung	191
Nachwort	195
Anmerkungen	197

VORWORT

Als Joseph Ratzinger am 19. April 2005 in die Nachfolge Petri berufen wurde, zeigte es sich deutlich, dass die Person auf der Loggia eine andere war als die, die einem die Presse der letzten Jahrzehnte gezeichnet hatte. Statt des „Panzerkardinals“ (man kann dieses dumme Wort nicht mehr hören) erschien ein gütiger alter Herr, dessen tiefe menschliche Ausstrahlung von Anfang an mit den Massen kommunizierte. Der Buchmarkt reagierte prompt: Binnen kürzester Zeit waren eine große Menge an Titeln (wieder) lieferbar, die Verlage druckten einfach alte Auflagen nach. Es folgten die Bildbände von der Papstwahl, vom Weltjugendtag und nun vom Besuch in Bayern. Eine weitere Bücher-Gattung bildete die zarte Hintergrundmusik: Die Bücher des universitären Spezialistentums, die Bücher *über* ihn. Die sich anschließende, neue Welle, die gerade heranrollt, besteht aus Anekdotegeplauder, das zeitweise mit Kenntnissen aus der Schülerschar Ratzingers gewürzt ist.

Was ich (bis heute) vermisse, ist ein kenntnisreiches Buch *über* Ratzinger jenseits der *Überspezialisierung* einerseits und der *Verflachung* andererseits. Ein Buch, das dem interessierten Leser erklären kann, warum Ratzinger in der Geschichte der systematischen Theologie bereits vor seiner Papstwahl einen Rang innehatte, der weit über das theologische Tagesgeschäft hinausreicht. Ein Buch, das aber auch die Grenzen von Ratzingers Denken aufzeigen kann, ohne in einer billigen Kritik zu enden.

Wer sich die Mühe macht, alle (auch in Bibliotheken) verfügbaren Titel zu studieren, wird staunen, was da alles unter seiner Flagge segelt. Es gibt Bücher von ihm, die ich mit Begeisterung gelesen habe, die ich mit für das Beste halte, was in den letzten fünfzig Jahren in der katholischen Theologie geschrieben wurde. Dazu gehören Passagen aus seiner *Eschato-*

logie. Es gibt aber auch Bücher, die in den Gesamtzusammenhang seiner Theologie gar nicht so recht hineinpassen wollen, etwa seine Predigten zur *Eucharistie*.

Wer künftig einigermaßen begründet über Joseph Ratzinger mitreden will, wird am Studium seiner Schriften nicht vorbeikommen. So will das vorliegende Buch *Joseph Ratzinger – Die neue Tradition* eines: Dem Leser einen wissenschaftlich fundierten Überblick *über den ganzen Ratzinger* geben. Darüber hinaus möge es der Leser als einen Ausgangspunkt nehmen, um selber die Schriften Ratzingers zu studieren, oder, mit Augustinus gesprochen: Tolle, lege! Nimm und lies!

Lindau im Bodensee, am Festtag des hl. Augustinus

Der Verfasser

ERSTER TEIL

TRADITIONEN

DIE TRADITION DER LITURGIE

Dass dem Bereich des Liturgischen hier die Eschatologie zugeordnet wird, hat einen spirituellen Sinn: Eschatologie zielt bei Ratzinger nicht auf das „Ausspionieren“ eines jenseitigen Szenarios, sondern darauf, wie gebetet werden soll. Ganz praktisch stellt sich die Frage, wann und wie die Kirche für ihre Toten beten darf oder muss, ob sie diese um Hilfe angehen kann. Die Tatsache, dass im Missale Pauls VI. der Begriff „Seele“ zurückgedrängt wurde, dass in der postkonziliaren Praxis das Messelesen für Verstorbene in Misskredit geriet, dass kaum von „armen Seelen“ gesprochen werden durfte, das alles ist primär eine liturgische Frage, die jedoch ihr Fundament in der Eschatologie hat.

Die eschatologischen Neuerungen in der Theologie der letzten Jahrhunderte sind zu großen Teilen nichts als Kopien oder Weiterentwicklungen von Luthers Konzeptionen. Daher können weder Rahners noch G. Lohfinks Gedanken Originalität für sich beanspruchen. Originell ist allerdings die Verteidigung z.B. der Unsterblichkeit der Seele durch Joseph Ratzinger, der sich in traditionell katholischen Gedanken bewegt und diese punktgenau gegenüber den Kritikern des Katholischen zur Sprache bringt. An dieser Stelle kann man, ohne zu übertreiben, von einem der Höhepunkte von Ratzingers Denken sprechen.

Der Deutsche Idealismus hat Denkbewegungen Luthers übernommen, die von dort aus über Heidegger zu Rahner und Lohfink gelangten. Dass heute Luther von einigen „katholischen“ Theologen als Kirchenvater gerühmt wird, ist nichts anderes als eine Absage an die Theologie des Thomas von Aquin. Der Graben zwischen Thomas und Luther ist daher (z.B. auf die Eschatologie bezogen) derjenige zwischen Ratzinger und Rahner.

Die Auflösung der Eschatologie

Martin Luther

Mit Luther geschieht ein echter Bruch in der Geschichte der Theologie und der Eschatologie. Der Bruch besteht in zweierlei Hinsicht: in der Radikalität der Durchführung des theologischen Programmes und in der Wucht, mit der das Gedachte umgesetzt wird. Theologische Probleme weiterzudenken ist eine Sache, sie mit Nachdruck in die Geschichte hineinzuschleudern und als geschichtlicher Akteur aufzutreten, eine andere. Hier soll nur der für uns relevante Aspekt der neuen eschatologischen Konzeption bedacht werden, da er das Vorfeld der Auseinandersetzung von Ratzingers Theologie bildet. Was war neu an Luthers Eschatologie?

Luther hatte sich an spätmittelalterlichen religiösen Praktiken gerieben und diese, anstatt ihren gesunden Kern freizulegen, ohne wenn und aber verworfen. So vermochte er in der Praxis, eine Messe für Verstorbene lesen zu lassen, nur den (freilich auch vorhandenen) Aspekt des klerikalen Merkantilismus erkennen und nicht die Verbundenheit der Lebenden und Toten als gelebte Gemeinschaft. Die Kompromisslosigkeit, mit der er das erlösende Opfer Jesu am Kreuz aus jeder Frömmigkeitsform herausisolierte und keine sakramentale Verbindung in Gestalt der Opfermesse duldet, war die Durchführung des reformatorischen *Solus Christus*. Diese harte Fokussierung stieß große Teile des katholischen Glaubensvollzuges ins Bedeutungslose. Alles Heil komme unmittelbar von Christus – ohne irgend eine andere Vermittlung. Das ist die eine Seite. Dieser Isolierung des Heilsereignisses entspricht eine Isolierung der Gläubigen, die nur je individuell Heil von Christus erlangen können, und nicht als Gemeinschaft. Die konkrete Folge dieser Theologie ist das Entfallen der Sonntagspflicht auf reformatorischer Seite. Die Zentralfrage Luthers lautet: „Wie bekomme *ich* einen gerechten

Gott?“ Dieses Ich bei Martin Luther ist die Entsprechung zum Solus Christus.

Die Radikalisierung von Luthers Denken betrifft alle Bereiche und wirkt auf alle zurück, er denkt gewissermaßen „digital“ in einem binären Entweder-Oder: Entweder hat Christus alle erlöst; dann kann der Mensch (auch der Priester) nichts, aber auch gar nichts beitragen. Oder er hat es eben nicht getan; dann aber bricht die ganze Erlösungslehre zusammen. Entweder alles Heil kommt von Christus selber; dann ist *nur* er von Bedeutung. Oder den Vermittlern Christi kommt eine echte *ontologische* Bedeutung zu; dann ist die Heilstat Christi entwertet. Die Härte der Gegensätze kann in Sachen Diesseits und Jenseits fortgeführt werden, hier gibt es keine substantiellen Verbindungen: Ging die katholische Kirche von einer existenziellen Verbundenheit Lebender und Toter aus, die konkret das Bitten der Heiligen vor Gottes Thron für die noch auf Erden Weilenden und das Einstehen der Lebenden für die im Purgatorium Befindlichen meint, so lehnt Luther eben diese „Zwischenstufe“ ab, indem er den Seelenschlaf favorisiert: „Weil nun vor Gottes Angesicht keine Rechnung der Zeit ist, so müssen tausend Jahre vor ihm sein, als wäre es ein Tag. Darum ist ihm der erste Mensch, Adam, ebenso nahe, als der zum Letzten wird geboren werden vorm Jüngsten Tag. Denn Gott sieht nicht die Zeit nach der Länge, sondern nach Quer. (...) Was vor uns lang ist, ist vor ihm kurz (...) So stirbt nun der Mensch, der Leib wird begraben und verwest, liegt in der Erde und weiß nichts. Wenn aber der erste Mensch (Adam) am Jüngsten Tag aufsteht, wird er meinen, er sei kaum eine Stunde da gelegen.“¹ Diesen Aussagen Luthers kann man die Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit entnehmen: Gott sieht nicht *entlang* der Zeit, sondern durch sie hindurch, „quer“. Dieser fehlenden Kompatibilität entspricht der Seelenschlaf der Verstorbenen: Für sie gilt eigentlich eine Zugehörigkeit zu beiden Bereichen; als Verstorbene sind sie einerseits vom *gelebten Leben* herkünftig und

haben es doch hinter sich; andererseits haben sie die Schwelle des Todes überschritten und sind noch nicht der Vollendung teilhaftig. Diese Zwischenstellung wird neutralisiert durch den (postulierten) Seelenschlaf. Auf diese Weise werden die Toten keine jenseitige „Konkurrenz“ zu Christus in dem Sinne, dass ein Lebender einen Heiligen um Fürbitte angehen könnte, als einen „Vermittler zum Vermittler“ zum Vater.

Die Position Luthers ist in sich instabil und wird im zwanzigsten Jahrhundert in zwei Richtungen aufgelöst werden, nämlich einerseits in die „Auferstehung im Tode“, die den Seelenschlaf durch ein neues Zeitverständnis überflüssig macht, allerdings vom Bewusstsein des Gestorbenen her identisch ist: Adam hätte demnach nicht Jahrtausende geschlafen bis zur Auferstehung, sondern wäre gleichsam in den Jüngsten Tag „gesprungen“ bzw. dieser wäre als zur Geschichte parallel verlaufend immer in Reichweite des Verstorbenen. Auf der anderen Seite wurde der Seelenschlaf aufgelöst in die These vom Gantzod, nach der der Mensch gänzlich sterbe, ohne dass eine Seele als Konstante zwischen Erdenmensch und Auferstandenen bestünde, so dass das Problem von zwei fundamental verschiedenen Menschen auftritt. In der Existenzphilosophie hat dieses Umkippen seine Entsprechung einerseits im Denken Martin Heideggers (auf den sich Karl Rahner letztlich stützt), der im Tod das Ganzsein des Daseins erblickt, und andererseits bei Jean-Paul Sartre (auf dessen Linie Eberhard Jüngel in dieser Hinsicht liegt), der den Tod als Unmöglichkeit eines existenziellen Entwurfes ansieht.

Eine gewisse Vorstufe bis zu dieser Entwicklung kann im Deutschen Idealismus gesehen werden. Nicht ohne Grund gilt Luther als Ahnherr Hegels. Im Folgenden soll die Weiterentwicklung des Todesgedankens am Beispiel eines philosophischen Vertreters der Jahrhundertwende vom achtzehnten ins neunzehnte Jahrhundert verdeutlicht werden, nämlich am Beispiel Friedrich von Hardenbergs, genannt Novalis.

Novalis

Novalis übernimmt den idealisierten Zeitbegriff, der auch in Luthers Eschatologie vorherrscht: Der gestorbene Adam überspringt ja die Jahrtausende bis zum Weltende und trifft sich dort mit allen, die während seines Seelenschlafes gelebt haben und gestorben sind. Diese Freiheit im Umgang mit der Zeit kennt auch Novalis: „Jahrhunderte waren wie Momente“². Novalis hat hier allerdings nicht einen Verstorbenen im Blick, der die Zeiten überspringt, sondern sich selber, wobei sich Novalis emotional-schwärmerisch mit seiner kurz zuvor verstorbenen Verlobten an deren Grab beschäftigt. Sieht Luther den Toten im Grabe vereinzelt die Zeiten hindurch dem Jüngsten Tag entgegen schlafen, so zieht der Romantiker den noch Lebenden in diesen Jenseitsprung hinein: Der Träumende vermag, wie Luthers Adam, über die Zeiten hinwegzuschreiten und sich so im Geiste mit seiner verstorbenen Vermählten zu vereinigen: Am Grab „war ich unbeschreiblich freudig – aufblitzende Enthusiasmusmomente – Das Grab blies ich wie Staub, vor mir hin. Jahrhunderte waren wie Momente – ihre Nähe war fühlbar – ich glaube sie solle immer vortreten“.

Der Zeit- und Todesbegriff Luthers, und um den geht es ja hier, ist an einer entscheidenden Stelle für die Romantik offen, nämlich in Bezug auf den Gedanken der Überzeitlichkeit, auf die (bei Luther) der Tote bzw. (bei Novalis) der sich nach der verstorbenen Geliebten sehrende Romantiker regelrecht „aufspringen“ kann. Dies kann an den spekulativen Zeitäußerungen von Paul Schütz aus den Jahren 1939/40 verdeutlicht werden: Schütz hat obiges Luther-Zitat in seinen drei großen Schriften *Das Evangelium* (veröffentlicht 1940), *Das Mysterium der Geschichte* (veröffentlicht 1950) und *Parusia* (veröffentlicht 1960) in voller Länge gebracht und, obwohl er sich seit seiner Kriegserfahrung 1914/15 von romantischen Gedankengängen zu distanzieren suchte, ähnliche Äußerungen von Novalis lobend im

Zusammenhang mit seinen Zeitspekulationen hervorgehoben: „Jahrtausende zogen abwärts in die Ferne, wie Ungewitter.“³

Bei Novalis tritt auch ein Element besonders hervor, das im Aufflackern der Neuromantik und der im ihrem Fahrwasser operierenden Philosophie besonders ans Licht kam, nämlich das konsequente Leben auf den Tod hin und von ihm her, das Befruchten des Lebens durch den Tod in einer dialektischen Zwiesprache: „Sehnsucht nach dem Tode. Er saugt an mir.“

Martin Heidegger

Für Heidegger – wie für Novalis – ist der Blick auf den Tod eine Vertiefung des Menschseins. Heidegger will dabei den Tod nicht verstanden wissen im Sinne eines alltäglichen Darüber-Redens, als eine Faktizität neben anderen, sondern als Ereignis von kardinalen Rang, das seine Schatten voraus wirft, und in diesem Blick auf das Ende liegt die Möglichkeit einer existenziellen Reifung. „Der Tod ist die *eigenste* Möglichkeit des Daseins“, so Heidegger in *Sein und Zeit*⁴. Man darf hier getrost die Stimmung der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts hören, die neuromantischen und zugleich existenziell überhöhten Gedankengänge von Rilkes *Malte*, der sich auf weiten Strecken des Romans mit dem Sterben beschäftigt, mit dem „Tod als Frucht“, einem Gedanke, der beim Heidegger-Schüler Karl Rahner wiederkehren wird.

Das Hineinholen des Todes in das Leben ist die existenzielle Aufgabe, die bewältigt sein will: „Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.“ (264) Zugleich gilt aber: „Solange das Dasein als Seiendes *ist*, hat es seine Gänze nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-Seins schlechthin. *Als Seiendes* wird

es dann nie mehr erfahrbar.“ (236) Und: „Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Seins des Da.“ (237) Mit anderen Worten: Menschliche Existenzvertiefung kann nach Heidegger nur im Blick auf den Tod geschehen, der, romantisch-dialektisch, als Lebensquell gesehen wird. Vom existenziellen Vorgriff auf ihn zehrt der Mensch. Stirbt er dann, so erlangt er die „Gänze“ des Daseins, wobei er sein „Sein des Da“ verliert. Ohne Schwierigkeiten kann hier an Novalis angeschlossen werden: Wenn der Dichterkönig eine Jesusfigur, den Gekreuzigten, anspricht: „Du bist der Tod und machst uns erst gesund“, dann ist dies der Sachort, an dem sich Heidegger befindet, freilich ohne den religiösen (oder schon im Poetisieren aufgehobenen?) Topos der Christusbegegnung im Tod. Von hier aus ist die direkte Linie zu Karl Rahner zu ziehen, die da lautet: Fokussierung auf den Tod (unter Eliminierung postmortal-zeitverbundener Zustände und des christlichen Seelbegriffes). Rahner führt Heideggers Programm konsequent durch, das ihn sachlich in die Nähe Luthers bringt.

Karl Rahner

In *Zum Sinn des Assumpta-Dogmas* von 1951 versucht Rahner, die leibliche Aufnahme Mariens in die Himmel als allgemein-eschatologische Aussage zu verwenden. Das Ziel seiner Überlegungen ist es, das Marianische aufzusprengen: Es gebe „Erstlinge der vollen Erlösung“⁵. Von hier aus lasse sich sagen: „Auch das Heil des Fleisches hat in seiner Vollendung schon begonnen. Die Welt ist schon im Übergang zur Ewigkeit Gottes nicht nur im ‚Geist‘ der Heimgegangenen(...), sondern auch im Leib von solchen, die bloß ‚von unten‘ sind“ (251). Es gebe eine „leibhaftige Gemeinschaft der Erlösten“. Sie seien „nach Leib und Seele“ (250) erlöst. Das heißt: Die Lehre von einem Zwischenzustand, in dem die Seele auf die Wiedervereinigung mit dem Leib wartet, wird für diesen Personenkreis überflüssig,

die gemeinschaftliche Auferstehung am Ende der Zeiten wird in die Überzeitlichkeit verlagert, zumindest was einige dieser „Erstlinge“ betrifft. Diese Linie wird Rahner weiterverfolgen.

In *Auferstehung des Fleisches* von 1955 betont Rahner einerseits eben dieses Vollendetsein Jesu, Mariens und „wohl auch“ von anderen⁶, das er nicht als „Zustand“, sondern als „Ort“ (223) gedacht wissen will (d.h. einen „Ort“, wo einige Menschen dem Leib und der Seele nach schon, d.h. noch während des Ablaufes der Weltgeschichte, vollendet sind), andererseits betont er das Ausstehen der Vollendung der ganzen Schöpfung des Leibes nach: „Sie werden als Ganze vollendet mit Seele und Leib, und ihre im Tod schon begonnene Vollendung wird selbst vollendet, welthaft greifbar, leiblich.“ (222) D.h.: Karl Rahner lässt hier zwei eschatologische Modelle parallel nebeneinander laufen, nämlich das von ihm entwickelte der ganzheitlichen Vollendung einiger Heiliger an Leib und Seele (die eben nicht mehr auf den Jüngsten Tag warten müssen) und das der „traditionellen“ Eschatologie, nach dem die Vollendung der Verstorbenen, ihre Wiedervereinigung“ mit den Leibern noch aussteht. Eben dieses Modell wird sich im Laufe der Folgejahre bei Rahner mehr und mehr verflüchtigen.

Die Schrift *Zur Theologie des Todes*, 1957 erstmals veröffentlicht, verteidigt traditionelle Aspekte der katholischen Eschatologie auf neue Weise. Die Frage, wie denn eine leibfreie Seele im Zwischenzustand zwischen individuellem Tod und allgemeinem Gericht gedacht werden könnte, ohne in einen platonischen Dualismus zu verfallen, beantwortet Rahner mit einer Spekulation über das All-Kosmische: Die Seele würde nach dem Tod nicht a-kosmisch im Sinne eines Getrenntseins von der Welt, sondern all-kosmisch im Sinne einer Öffnung auf die Welt hin: Rahner meint, dass „das Leibfreiwerden der Seele im Tod nicht ein schlechthinniges Entnommensein der Seele aus der Welt bedeutet, sondern dass die Seele auch nach der und durch die Aufgabe ihrer Leibgestalt in ihrer sittlich frei getätigten Selbst-

bestimmung unverhüllter und schärfer ihre Harmonie und Disharmonie mit der objektiv rechten Struktur der Welt erfährt und umgekehrt diese mitbestimmt.“⁷ „Fegefeuer“ hieße demnach Mitsein des Verstorbenen mit der Welt aus einer neuen Seinsstufe heraus, die die eigene Lebenswirklichkeit mit ihren konkreten (auch negativen) Auswirkungen überblickt und an ihnen leidet und im Leiden der Gnade der Verwandlung teilhaftig würde. Von da her ist die Auferstehung des Fleisches am Jüngsten Tag der (empirischen) Weltgeschichte konsequent (25).

In *Das Leben der Toten*, erstmals veröffentlicht 1959, entwirft Rahner eine Theologie des Todes, die kaum mehr ist als ein Heidegger-Referat, wengleich die Gedanken Heideggers nicht kenntlich gemacht wurden. Entscheidend für Rahner ist der Tod als Ent-Zeitlicher, da eine radikale Trennung von der Zeit geschieht: „Wer die Zeit einfach über den Tod des Menschen hinaus und in dieser Zeit die Seele weiterdauern lässt, so dass neue Zeit wird, anstatt dass die Zeit sich in Endgültigkeit aufgehoben hat, der bringt sich in unüberwindliche Schwierigkeit des Gedankens und des existenziellen Vollzugs des christlich Gemeinten.“⁸ Dies ist ein Bruch mit den Gedanken von 1957. Rahner wehrt sich dagegen, dass die Zeit nach dem Tod in irgendeiner Form „weitergeht“. Stattdessen wird sauber getrennt zwischen der Freiheitsgeschichte des Menschen (samt der ihr innewohnenden Zeitlichkeit) und der Aufhebung der Zeit im Tod. Ewigkeit und Zeit werden radikal geschieden, vollendetes Sein und zeitliches separiert: Durch „den Tod (nicht: nach ihm) *ist* (nicht fängt an zu passieren) die getane Endgültigkeit des frei gezeitigten Daseins des Menschen; es ist, was geworden ist, als gefreite und befreite Gültigkeit des Zeitlichen, das als Geist und Freiheit wurde, um zu sein.“ (430) Rahner verneint die Zeitlichkeit des Todes, die kein „nach“ ihm zulasse, sondern den Menschen der Zeitlichkeit vollkommen und gänzlich in die Sphäre des reinen Seins (die Hervorhebung im obigen Zitat stammt von Rahner) hebe. Der Mensch hat aus

sich selber heraus *sich selbst* auf Ewigkeit hin getan. Die Menschen werden in ihrem „Leben Unsterbliche“ (432), er sieht „Ewigkeit als Frucht der Zeit“ (434).

Nun folgt die Durchführung von Heideggers Ansatz in Bezug auf die „Auferstehung des Fleisches“ und die „Unsterblichkeit der Seele“: Rahner lässt nur noch einen *nominellen* Unterschied zwischen Leib und Seele gelten und identifiziert beide unter der Hand, um sie *im Tod* beide unterschiedslos aufstehen zu lassen.

Zunächst die Aufweichung des Unterschiedes zwischen „Leib“ und „Seele“ durch den (nicht unberechtigten) Hinweis auf die Einheit des Menschen: „Bei der kirchlich-christlichen Lehre von der ‚Unsterblichkeit der Seele‘ wie von der ‚Auferstehung des Fleisches‘ ist darum immer der eine ganze Mensch gemeint.“ (435) Angesichts dieser Einheit ist es für Rahner obsolet, dass man hier noch genauer zu differenzieren wagt: „Dabei kann der Philosoph freilich gefragt werden, mit welchem Recht er ein Moment am Ganzen isoliert verfolgt und warum er nicht lieber fragt nach dem verwandelnden Schicksal des ganzen einen Menschen“ (436). D.h. es gibt eine Differenz zwischen Leib und Seele, aber man darf nicht nach ihr fragen, weil so (nach Rahner) die Ganzheit des sterbenden und gestorbenen Menschen geleugnet wäre. Diese Schlussfolgerung ist nicht haltbar. Wenn es einen Unterschied zwischen verschiedenen Polen innerhalb einer Einheit gibt, dann muss man diesen Unterschied auch benennen können dürfen. Wenn dies automatisch die Zerstörung der Einheit bedeuten würde, dann stellt sich doch die Frage, ob diese Einheit keine Einheit, sondern eine schlechthinnige Identität meint, wobei die differenzierende Sprechweise (nämlich von Leib und Seele) nichts anderes wäre als Rede, der kein Sein entspricht. Dann müsste man freilich so ehrlich sein und die Begriffe ändern. Einheit heißt ja Vielschichtigkeit, wobei sich die Schichten aufeinander beziehen, nur von der anderen her verständlich sind, ohne in

diesen aufzugehen: Der Gatte ist nur von der Gemahlin her Gatte (und umgekehrt); *beide* bilden *ein* Ehepaar.

Rahner bringt nun die katholische Fegfeuer-Lehre ins Spiel, die im Grunde überhaupt nicht zu seinen vorherigen Ausführungen passt, hier wird Katholisches auf die Heideggersche Philosophie aufgepfropft. Rahner spricht von der „Phasenungleichheit des Werdens“ und der „Durchsetzung dieser Grundentscheidung“ nach dem Tod, so dass, und hier ohne jeden Rückhalt in den vorher geäußerten philosophischen Todes-spekulationen, der „Zwischenzustand“ zwischen individuellem Tod und allgemeinem Gericht der Sache nach einen postmortalen Zeitbegriff öffnet (436f). Wurde zuvor mit voller Wucht auf der Undifferenzierbarkeit von Leib und Seele bestanden, da sonst die Einheit verloren ginge, so wird nun völlig unverbunden von einer „Phasenungleichheit“ und einer „pluralen Struktur“ im Menschen gesprochen. Erst 1976, im *Grundkurs des Glaubens*, wo fast wörtlich diese Passagen von 1959 wiederkehren, wird Rahner deutlicher und führt den Ansatz Heideggers kompromisslos zu Ende, indem er den alten Text mit Einschüben versieht. Nach obigen Worten von der „Durchsetzung der Grundentscheidung“ kommentiert Rahner: Denn „wieweit ein solcher Phasenunterschied, der sich aus der pluralen Struktur des Menschen ergibt, irgendwie noch unter zeitliche Kategorien fällt, so dass man da noch von einem Werden ‚nach‘ dem Tode reden kann“⁹, das sieht Rahner eher skeptisch. „Aber in welchem Sinne und in welchem Grade hier noch zeitliche Kategorien angewandt werden können (...), darüber sind wohl in der katholischen Theologie die Akten noch nicht geschlossen.“ (424) Er meint damit: Die zeitlich-postmortalen Kategorien werden fallen.

In seinem Aufsatz *Über den ‚Zwischenzustand‘*, den er 1975 veröffentlichte, votiert er für ein überzeitliches Modell: „Wer die Meinung vertritt, die eine und ganze Vollendung des Menschen nach ‚Leib‘ und ‚Seele‘ trete mit dem Tod unmittelbar ein, die

‚Auferstehung des Fleisches‘ und das ‚allgemeine Gericht‘ ereigne sich der zeitlichen Geschichte der Welt ‚entlang‘ und beides fiele zusammen mit der Summe der partikulären Gerichte der Einzelmenschen, der ist nicht in Gefahr, eine Häresie zu verteidigen.“¹⁰ Hier gibt es keinen Zwischenzustand mehr. Die These von der Auferstehung im Tod ist der Sache nach kaum zu unterscheiden von Luthers Seelenschlaf, da das fehlende Bewusstsein (Luther) von der Subjekterfahrung her mit einem Sprung über die Zeiten in den Jüngsten Tag hinein (Rahner) vereinbar ist. Die Schwierigkeit mit einer postmortalen Zeit formuliert Rahner folgendermaßen: „Wie soll denn die Zeit und die Zeitlichkeit einer abgeschiedenen Seele gedacht werden, wenn sie einerseits ihre Vollendung bei Gott besitzt, andererseits auf die Wiederaufnahme ihrer Funktion dem eigenen Leib gegenüber noch ‚warten‘ muss?“ (460) Es folgt das Argument Heideggers von der „endgültigen Vollendetheit der Freiheitsgeschichte“ (460) sowie die fehlende Differenzierung von Seiten Rahners in Bezug auf Einheit und Identität der Begriffe „Leib“ und „Seele“: Nachdem Rahner die „Einheit von Leib und Seele“ (460) herausstellt, identifiziert er beide mit dem unzutreffenden Hinweis auf eine drohende Substanz-Akzidenz-Relation, die allenfalls im platonischen Denken (wobei man dies freilich an den Texten Platons einmal nachweisen sollte), nicht aber im Denken von Thomas von Aquin einen Rückhalt besitzt: „Denn nimmt man diese Lehre von der ‚anima‘ als ‚forma corporis‘ durch ihre eigene substanzielle Wirklichkeit ganz ernst, dann ist der Akt der Information des Leibes durch die Seele eben keine zusätzliche und akzidentelle Bestimmung dieser Seele, sondern mit ihr identisch.“ (460f) Hier muss entgegengehalten werden, dass Rahner die Lehre des Aquinaten falsch wiedergibt, wie Ratzinger gezeigt hat. Im Anschluss distanziert sich Rahner von seinem Gedanken des Allkosmischwerdens der Seele, den er ja noch Anfang der fünfziger Jahre vertrat: „Früher versuchte ich selbst, dieser Aporie dadurch zu entkommen, dass ich einen kosmischen Bezug

des endlichen Menschengeistes auf die Materie, d.h. der einen Materie der Welt, postulierte.“ Dieser Gedankengang impliziert einen bleibenden Materiebezug der selbst leiblosen Seele.

Es folgen verunglimpfende Äußerungen und Polemiken gegenüber „profan-philosophischen“ Anschauungen, die „platonisierend“ seien (463f), an die man aber die Anfrage richten muss, ob den Rahners Heidegger-Rezeption nicht selber die Theologie ins profan-philosophische Wasser lenke. Es folgen rhetorische Angriffe wie: „Wer diesen hermeneutischen Grundsatz in unserer Zeit in Frage stellen wollte, müsste theologisch ganz konsequent am geozentrischen Weltbild, am Gedanken der Konstanz der Tierarten“ festhalten (465). Solcherlei Entgleisungen sind Rahners Anliegen kaum dienlich und intellektuell fragwürdig.

In seinem Aufsatz *Fegfeuer* von 1980 tritt Rahner erneut dafür ein, „alle zeithaften Vorstellungselemente zu eliminieren“¹¹ und so das Fegfeuer als einen „Aspekt des Todes selber“ (441) herauszustellen. „Warum sollte die ‚Dauer‘ des Reinigungs geschehens nicht dasselbe meinen können wie die (verschiedene) Tiefe und Intensität des Schmerzes, den der Mensch im Tod selber erfährt, weil eine schreckliche Differenz besteht zwischen dem, was er faktisch ist, und dem, was er sein sollte?“ (441) Das Folgeproblem, ob denn Gebete für die Verstorbenen letztlich an der Tatsache vorbeigingen, dass der Tote „entlang der Geschichte“ (in Rahners Logik) einerseits totum et totaliter vollendet bzw. andererseits totum et totaliter nicht vollendet sei, da das allgemeine Gericht noch ausstehe, versucht Rahner idealistisch dadurch zu umgehen, dass die in einem Zeitkontinuum vollzogenen Akte des Gebetes schon an dem rechten „Moment“ der Überzeitlichkeit ankämen: „Wenn wir gerade auch von der traditionellen Fegfeuvorstellung her nicht wissen, ob die Verstorbenen, für die wir beten, ‚noch‘ im Fegfeuer sind und wenn wir dennoch solche Suffragien auf jeden Fall für sinnvoll halten, dann kann es auch kein unsinniger Gedanke sein, Fürbitten auf einen solchen Tod zu beziehen, gleichgültig, welchen Zeitpunkt sol-

che Gebete innerhalb unserer irdischen Zeit einnehmen“ (441). Das idealistische Überspringen der Zeit bedeutet für Rahner ein Beten *für* die Toten, wobei das Gebet auch „rückwirkend“ auf den Todesmoment bezogen werden könne. Das typische Rahnerische Formulieren in der spekulativen Möglichkeit („es kann kein unsinniger Gedanke sein“, oder oben bei der „Überzeitlichkeit“ des Fegefeuers: „der ist nicht in Gefahr, eine Häresie zu verteidigen“) ist der Lückenbüsser einer nicht zu Ende gedachten Theologie. Hier ist Gisbert Greshake ehrlicher, konsequenter und rigoroser, wenn er 1976 in seinem Büchlein *Stärker als der Tod* erklärt: „Aber die bei vielen Katholiken verbreitete Praxis, ein Leben lang für bestimmte Verstorbene zu beten unter der oft stillschweigenden Voraussetzung, sie hätten es vielleicht ‚nötig‘, scheint mir sehr fragwürdig, wenn nicht gar unchristlich zu sein.“¹² Wo sich Rahner den Anschein der (rechtgläubigen) Neudeutung von im Herzen der Frömmigkeit verwurzelten Gebetsformen gibt, ist Greshake der Vollstrecker von Rahners Gedankengang, er macht gewissermaßen die Dreckarbeit und exekutiert die Seelenmesse. Greshakes Frage: „Wie lange soll man für die Verstorbenen beten?“ (94) kann man nur mit Greshakes Hinweis („Wegen der Inkommensurabilität von Zeit und Ewigkeit ist darauf keinen Antwort möglich“) verneinen: Da Zeit und Ewigkeit sich nur im Tod berühren, kann man die Seelenmessen getrost einstellen. Wo Rahner die Dialektik von Zeit und Ewigkeit in eine Identität umschlagen lässt („Das Gebet in der Zeitlichkeit kommt *immer* passend in der vollendeten Zeitlichkeit an“), fällt die Dialektik bei Greshake auseinander („Das Gebet in der Zeitlichkeit kommt *nie* in der vollendeten Zeitlichkeit an“). Hierin entpuppen sich Greshake und Rahner als identisch im formalen Denken und völlig verschieden hinsichtlich des Inhaltes. Man stelle sich die verheerenden Folgen für das Leben einer Pfarrei vor: Der priesterliche Theoretiker des Idealismus liest Seelenmessen, die in romantischer Vorstellung eine Verbindung mit den Verstorbenen im Fegefeuer herstellen, der negative

Dialektiker rät hier ab: Es habe keinen Sinn, hier Messen lesen zu lassen. Die existenzielle Frage der Witwe, die wissen will, was sie *jetzt*, in dieser empirischen *Raumzeitstelle* für ihren verstorbenen Mann tun könne, ob ihr Gebet *jetzt* einen Sinn habe, ob ihr Opfer lohne, das sie *konkret* im geistlichen Mitvollzug einer Seelenmesse und im *konkreten Opfer* eines Messstipendiums vollziehen will, wird in beiden Fällen verneint: Für Rahner ist das Gebet „ein andermal“ genauso gut wie das Gebet „jetzt“, für Greshake hat es überhaupt keinen Sinn.

Für Rahner ist die die „traditionelle Fegfeuerlehre“ „reichlich formal und abstrakt“¹³. Für ihn hingegen bietet „die religiöse Menschheitstradition über das Jenseits nach dem Tod“ (444) Hilfe, da hier die Rede sei von einem „aktiven Bezug auf die frühere Welt, Umwelt und Mitwelt“ (445): „Die traditionelle Fegfeuerlehre, auf das wirklich glaubensmäßig Verpflichtende reduziert, hat noch so viel abstrakt formalen Freiraum, der vielleicht doch von diesen Menschheitstraditionen her in etwa material ausgefüllt werden könnte. Wenigstens ein Stück weit. Diese Menschheitstraditionen, die ja die absolute Radikalität der Lehre von der unmittelbaren Anschauung Gottes nicht kennen, wären dann nicht im Widerspruch zu dieser eigentlich christlichen Eschatologie, sondern bezögen sich auf jene menschliche Dimension und jenen menschlichen Vollzug, der von der Fegfeuerlehre grundsätzlich, wenn auch sehr abstrakt, behauptet und von der visio beatifica unterschieden wird.“ (444) Im ersten Schritt wird die Fegfeuerlehre entkernt und ihrer Inhaltlichkeit beraubt, weil sie „abstrakt formalen Freiraum“ biete. Dann erfolgt die materiale Ausfüllung mit „Menschheitstraditionen“ (vermutlich ist hier z.B. das hinduistische Ahnenopfer des ältesten Sohnes für den verstorbenen Vater gemeint, dessen Seele als herumirrend angesehen wird). Hierzu sind zwei Sachen anzumerken: Zunächst passt diese Vorstellung in keiner Weise in Rahners Gesamtkonzept der radikalen Vollendung des Menschen *im Tod*, es sei denn, man

fände spekulative Ausflüchte und intellektuelle Neukonstruktionen. Dann erscheint es als fragwürdig, die katholische (auch von der Volksfrömmigkeit herkommende und in sie zurückfließende) Tradition komplett in Frage zu stellen, sie als akzidentellen Inhalt von der „abstrakten“ (Rahner) Form abzu ziehen, um anschließend fröhlich eine interreligiöse Ökumene anzugehen, in der das Glaubensgut anderer Religionen herzlich willkommen, jedoch das der eigenen Volksfrömmigkeit als zu dumm, zu wenig intellektuell und des geistigen Müllhaufens für würdig angesehen wird. Hindu müsste man sein, um katholisch bleiben zu können!

In Bezug auf Menschen, die vor dem Erwachen des eigenen Bewusstseins verstarben (z.B. im Rahmen der vorgeburtlichen Menschentötung), votiert Rahner für eine „post-mortale Freiheitsgeschichte“: „Wenn es so etwas wie ein Fegfeuer gibt (...), dann könnte ich mir denken, dass die Möglichkeiten des ‚Fegfeuers‘ auch noch den Raum bedeuten könnten für eine post-mortale Freiheitsgeschichte bei dem, dem eine solche Geschichte in seinem irdischen Leben versagt war.“ (447). Jetzt könnte man diese Sicht insofern mit Rahners Grundansatz verbinden, als er von der Vollendung im Tod nur im Kontext einer gezeitigten Freiheitsgeschichte sprach. Dennoch stellt sich die Frage im Kontext einer Ontologie des Todes, warum eine fehlende Freiheitsgeschichte schlagartig im Tod (oder als „post-mortale Freiheitsgeschichte“) nachgeholt werden kann. Das ist gut gemeint – doch hat es ein biblisches Fundament? Ist es nicht ein weiterer Schritt in abstraktes Theologisieren? Helfen solche guten Wünsche weiter? Rahners Idealismus, sein fehlendes geschichtliches Denken, wird an dieser Stelle erneut offenkundig. Die Empirie des Volksglaubens wird weggewischt zugunsten der persönlichen Meinung, die im verobjektivierenden Gewand philosophischer Terminologie daherkommt.

Der Zeitgenosse Karl Rahners (1904-84) und Heidegger-Schüler Rudolph Berlinger (1907-97) hat die Heidegger-Phi-

losophie insofern reiner bewahrt, als er nicht versuchte, ihr ein Christentum, gar einen Katholizismus, überzustülpen, die ihrem Wesen fremd ist. In *Das Nichts und der Tod* fragt Berliner unmissverständlich: „Was ist im Tode, wenn ein Mensch gestorben ist? Die Zeit muss also in der Frage nach dem Tod aufgehoben werden, will man als Seiender an das Sein des Todes rühren.“¹⁴ Zeit und Ewigkeit kommen nur insofern mit dem Tod in Einklang, als das raumzeitliche Bedingungsgefüge die Herkunft des Menschen mit ausmachen. Eine Rückwärtsbewegung in Form der Anteilnahme des Verstorbenen an der Zeit seiner (noch lebenden) Mitmenschen hat hier keinen Platz. „Darum befreit der Riss des Todes von der Endlichkeit, Beläufigkeit“.¹⁵

Gerhard Lohfink

In Gerhard Lohfinks Aufsatz *Was kommt nach dem Tod* von 1973 klingt Rahners *Das Leben der Toten* von 1963 nach. Die gleichen Einseitigkeiten und Begriffsverengungen ermöglichen es hier dem Neutestamentler, sich wirkungsvoll von scheinbar traditionellen Denkweisen abzusetzen und eine vermeintliche Verbesserung anzubringen. Zunächst wird eine falsche Verhältnisbestimmung von Seele und Leib vorgenommen, indem unterstellt wird, der Tod des Leibes würde die Seele nicht berühren: „Wer behauptet, dass der Tod nur den Leib betreffe, nimmt die Wirklichkeit des Todes nicht ernst.“¹⁶ Wer vertritt diesen Vulgärplatonismus und radikalen Dualismus noch im Jahre 1973? Ratzingers Verteidigung der Unsterblichkeit der Seele aus dem Jahre 1972 ist so differenziert und vielschichtig, dass er hier nicht gemeint sein kann. „Es sieht dann aus, als ob im Tod die Seele aus dem Leib, wie aus einem Gefängnis Gott entgegeneile.“ (141)

Es folgt eine Diffamierung eines (unklar definierten und von daher beliebigen) Seelenbegriffes: „Auferstehung heißt näm-