

Werner T. Huber

# Sterben ist eine GEBURT



## Bildlegende

Aufnahme Mariens in den Himmel (Koimesis). Ausschnitt aus einem 1950 restaurierten Fresko in der Marienkirche «Peribleptos» in Ohrid (Mazedonien) Ende des 13. Jahrhunderts (Foto: Heinz-Friedel Vogenbeck).- Maria liegt auf dem Sterbebett. Doch sie wird «leiblich» in das Himmelreich hineingeboren, dargestellt als kleines Kind. - Kann eine Seele ohne Leib überhaupt existieren? Haben die Künstler im Mittelalter nicht immer sagen wollen, die Seele hat einen Leib? Und was meinen die Theologen?

## Technische Hinweise

**Suchen:** Die Datei enthält zwar am Ende ein Namen- und Sachregister. Das Programm «Acrobat Reader» ermöglicht jedoch als großer Vorteil auch das direkte Suchen nach Stichwörtern und Phrasen (Wortfolgen). Hierzu muß oben in der Acrobat-Werkzeugleiste die Taste mit dem Fernglas-Symbol angeklickt werden. Eine Textmarke springt zur nächsten Stelle mit dem gesuchten Wort. Die nach links weisende Doppelfeiltaste führt wieder an die vorhergehende bzw. alte (mehrmaliges Anklicken) Stelle zurück.

**Drucken:** Anklicken der Taste mit dem Drucker (in der Leiste ganz links) wie in einem Textverarbeitungsprogramm ... Das Drucken kann mit jedem Printer erfolgen.

**Weiteres:** Zum Betrachten sind verschiedene «Werkzeuge» vorhanden: Die Tasten mit Seitensymbolen bedeuten (von links nach rechts): Originalgröße, ganze Seitenhöhe, ganze Seitenbreite relativ zum geöffneten Fenster - die Lupe + vergrößert um 100% usw.

Werner T. Huber

# **Sterben ist eine GEBURT**

Das Materieverständnis im christlichen Glauben

Online-Magazine «[www.bruderklaus.ch](http://www.bruderklaus.ch)» und «[www.jes.ch](http://www.jes.ch)»

Cham (Schweiz) 2000

## Kurzbescrieb

Geburt und Tod sind symmetrische Ereignisse, insofern das sichtbare irdische Leben eines Menschen mit der Geburt beginnt und mit dem Tod endet. Die Ärztin und Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross meint zudem: «Das Sterbeerlebnis ist fast identisch mit der Geburt.»

Im Sprachspiel des christlichen Glaubens ist niemals der Tod das Endgültige, sondern das Leben. Der Tod ist hier lediglich der «Übergang» – vergleiche im Hebräischen das Wort «Pessach» – zum ewigen Leben. Ist darum das Sterben eine «zweite Geburt»? Behindern jedoch nicht bis heute falsche Vorstellungen hinsichtlich der Leibesmaterie diese hoffnungsvolle eschatologische Sicht? Sind die Christen Informationsträger für ein neues Paradigma?

Trennt sich im Sterben die Seele vom Leib? Oder geht der Mensch in seiner Leib-Seele-Einheit hinüber ins ewige Leben? Trennt sich dann beim Menschen das Wesentliche vom Unwesentlichen? Ist nicht gerade das Christsein auch ein Einüben in das Loslassen des letztlich Unwesentlichen: der zählbaren Habe und des bloß schemenhaften Gehabes? Sterben ist eine Geburt nach innen, durch das Nadelöhr des eigenen Herzens.

Im frühen Christentum war die «zweite Geburt» durchaus ein beliebtes Thema. Paulus sprach im Hinblick auf das Sterben von den «Wehen». Um 110 schrieb Ignatius von Antiochien, als sein Martyrertod naherückte, im Brief an die Römer: «Meine Geburt steht bevor.»

*Werner T. Huber*, Dr. theol., geboren 1949 in St. Gallen, hat in Chur und Freiburg (Schweiz) Philosophie und Theologie studiert. Er war während elf Jahren verantwortlicher Redakteur der katholischen Familienzeitschrift «unterwegs». Verschiedene Arbeiten über Leben und Spiritualität von Bruder Klaus und seiner Ehefrau Dorothea sind von ihm erschienen: «Der göttliche Spiegel» (1981), «Gespräch mit Bruder Klaus» (1981), «Dorothea. Die Ehefrau des hl. Niklaus von Flüe (1994)», «Bruder Klaus. Niklaus von Flüe in den Zeugnissen seiner Zeitgenossen» (1996).

Ὁ δὲ τοκετός μοι ἐπίκειται

– Meine Geburt steht bevor

Ignatius von Antiochien  
im Brief an die Römer (VI,1),  
kurz vor seinem Tod (um 110)

# Inhalt

Vorwort .....	8
1. Methodische Vorbereitung .....	11
1.1. Die Notwendigkeit der semantischen Analyse in der Theologie ..	11
1.2. Sprachliche Kriterien – «Materie» als Metapher .....	16
1.3. Ein Beitrag zur Ökumene? .....	22
1.4. Die Materie des Leibes .....	25
2. Ontologischer und semantischer Hintergrund .....	29
2.1. Begleitende Fragen .....	29
2.2. Das Vortasten in der Zeit vor Sokrates .....	29
2.2.1. Astrolatrie und Mythologie .....	30
2.2.2. Orphiker und Pythagoräer .....	36
2.2.3. Die griechischen Naturphilosophen .....	43
2.3. Platon und Cicero .....	52
2.4. Im Sprachspiel des Aristoteles .....	63
2.5. Der Pluralismus in der Spätantike .....	75
2.5.1. Epikuräer und Stoiker .....	75
2.5.2. Die Neupythagoräer .....	77
2.5.3. Die Gnostiker .....	78
2.5.4. Der Neuplatonismus .....	82
2.6. Die neue Perspektive im jungen Christentum .....	88
2.6.1. «Materielle» Momente in der Bibel .....	88
2.6.2. Das Umfeld der Kirchenväter .....	100
2.7. Das Materieverständnis im Mittelalter .....	115
2.7.1. Bei Johannes Scotus Eriugena .....	116
2.7.2. In der astralen Prädestination .....	120
2.7.3. Im Zeitalter der Scholastik .....	123
2.7.4. Bei Thomas von Aquin .....	135
2.8. Im Denken der Neuzeit .....	138
2.9. Das Wort «Materie» in der deutschen Alltagssprache .....	157

3.	«Materie» im Kontext der christlichen Dogmatik .....	165
3.1.	Was ist wesentlich und was nur akzidentell? .....	165
3.2.	Herausgehoben aus dem Nichts .....	167
3.3.	Gottes Mütterlichkeit .....	182
	3.3.1. Gott in seiner Dreieinigkeit .....	182
	3.3.2. Zwei unvermischbare Naturen .....	189
3.4.	Die Materie der Sakramente .....	198
	3.4.1. Materie als Zeichenhandlung .....	198
	3.4.2. Die Eucharistie, der Schlüssel für ein neues Materieverständnis .....	205
	3.4.3. Corpus Christi Mysticum .....	212
3.5.	Der unsterbliche Mensch .....	216
	3.5.1. Individualität – Identität – Kontinuität .....	216
	3.5.2. Ist die «anima separata» ein Dogma? .....	225
	3.5.3. Die Geburt nach innen .....	237
	3.5.4. Maria – Prototyp des neuen Paradigmas .....	250
	3.5.5. Ewige Zeit oder zeitlose Ewigkeit? .....	253
4.	Ein Ausblick – Sprachspiele des Glaubens .....	265
	 Zeittafel .....	 274
	 Literaturverzeichnis .....	 277
	 Namen- und Sachregister .....	 296

## Vorwort

Das Wort «materia» kommt von «mater», also von «Mutter». Wenn in einer Studie über das Materieverständnis ein Titel vorangestellt wird, in dem von einer «Geburt» die Rede ist, dann scheint dies in sinnvoller Weise auf ein «neues Paradigma» hinzuweisen, in dem gerade das «Feminine» eine gewisse Bedeutung hat. Gibt es überhaupt einen gemeinsamen Nenner zwischen der «klassischen Theologie» und der «feministischen Theologie»? Es war eigentlich nicht meine Absicht, einen spezifischen Beitrag zur «feministischen Theologie» zu erarbeiten. Wenn nun dennoch die Sinnspitze der vorliegenden Studie in diesen erwähnten Nenner gipfelt, dann muß es sich wohl um einen Glücksfall handeln.

In der Fundamentaldogmatik sind von Zeit zu Zeit Versuche, Ansätze im Hinblick auf ein «neues Paradigma» unerlässlich. Eigentlich ist nun aber das Christentum selbst das «neue Paradigma», dessen immense Bedeutungstiefe noch keineswegs voll ausgelotet ist. Neue Fragen, neue Antworten, neue Zugänge ... Trotzdem, das «Alte» soll nicht zerstört und aufgegeben werden, denn es verhält sich hier so wie bei allen Expeditionen in unerschlossene Gebiete, man muß jederzeit wieder zum Biwak, zum Basislager zurückkehren können. Die «alten» Dogmen sind – insofern sie je themenspezifisch wirklich existieren –, immer nützlich, sie geben eine gewisse Festigkeit für die Glaubensexistenz. Aber sie dürfen nicht nur, nein, sie müssen sogar als Ausgangsorte für neue Erklärungsversuche betrachtet und benutzt werden. Es ist notwendig und oft sogar notwendig, den Glauben in die je konkrete Weltsituation neu hineinzusprechen. Der Christ kann ohne Widerspruch beides sein: konservativ und progressiv, auf dem organisch Gewachsenen aufbauen und sprachlich innovativ fortschreiten. Der Glaube in der Weltgeschichte ist vergleichbar mit einem Baum, deren Wurzeln weit in die Urzeit zurückreichen. Es gibt kaum ein Bild, das geeigneter wäre, um den Sinn des Wortes «Religion» wiederzugeben (religere = zurückbinden). Was wäre nun ein Durchschneiden der «Bindungen» bzw. «Leitungen» zurück zur Wurzel? Das Bild spricht für sich: Ein Abschneiden bedeutet den Tod. Holz ohne Verbindung zu den Wurzeln stirbt, trocknet aus. Dieses Trennen ist die «Ursünde». Das ist das Eine. Dennoch muß der Baum wachsen, wächst er nicht, stirbt er ebenfalls.

Gibt es nun im Bereich der christlichen Dogmen Aussagen, die über ein bestimmtes Materieverständnis Auskunft geben oder auch nur etwas darüber voraussetzen? Eine einstweilige Antwort auf diese Frage ist sehr nüchtern: Im Kontext des christlichen Glaubens gibt es kein einheitliches und geschlossenes Materieverständnis. Darum öffnet sich gerade hier ein Bereich, in dem noch manche Innovationen der Systematischen Theolo-



gie möglich sind. Wenn die christliche Botschaft nicht mehr in der Lage wäre, für den Einzelnen *Hoffnung* zu vermitteln, dann hätte sie wohl ausgedient. Ein Polemisieren gegen einen angeblichen «individualisierenden Spiritualismus» ist absolut fehl am Platz. Eine pauschalisierend verurteilende Besserwisserei hilft dem Kranken jedenfalls nicht, und krank ist die moderne Menschheit zweifellos, nämlich am Materieverständnis.

«Am Ende kommt es anders, als man denkt.» – Ist «Geburt» ein Begriff, der nur im biologischen Sinn verwendet werden kann? Und gibt es hier eine unendliche Wiederholung der Geburt, wie ein zwar altes, wenn auch keinesfalls das älteste Paradigma lehrt? In einem Umfeld mit einem sehr stark materialistisch geprägten Denken scheint beinahe kein anderes eschatologisches Modell mehr möglich –, wenn überhaupt noch an ein Weiterleben nach dem «physikalischen» Sterben geglaubt wird. Oder gibt es doch noch eine Alternative? Im christlichen Glauben ist gerade und exklusiv die Alternative zu finden. Tatsächlich hängt hier zunächst alles einmal davon ab, wie über die «Materie» gedacht, wie sie verstanden werden kann. Erst von hier aus führt ein Weg zur wichtigen Frage: Was ist der Leib? In der antiken Welt hielten Platon und seine Anhänger so viel von Seelenwanderung und Wiedereinkörperung, daß daraus ein Grunddogma wurde, während eine solche Hypothese auf der anderen Seite für Aristoteles völlig gegenstandslos war. Ausschließlich im Zusammenhang mit der Seelenwanderung meinte man auch, daß sich im Tod die Seele vom Leib trenne. Anderer Ansicht waren jedoch die Menschen in urgeschichtlicher Zeit, hier war der Glaube an ein kontinuierliches Weiterleben in einer *Leib-Seele-Einheit* völlig natürlich und selbstverständlich; dies läßt sich archäologisch beweisen durch die Tatsache von Grabbeigaben (Waffen, Schmuck, ja sogar Speisen). Welchem Glauben ist nun das christliche Paradigma näher? Welcher Glaube ist heilsamer, hoffnungsvoller? Antworten darauf, was die Leibes-Materie letztlich und tatsächlich ist, werden heute sicher anders sein als vor einigen hundert Jahren. Etwas mehr Klarheit wäre wünschenswert.

Obwohl der Untertitel dies vielleicht vermuten lassen könnte, handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit nicht um eine historisch-kritische Untersuchung über den Begriff «Materie». Die Studie verfolgt andere Ziele. Der etwas längere *zweite Teil* enthält gewissermaßen eine Analyse einer sehr langen philosophischen und theologischen Diskussion über das, was irgendwie mit «Materie» zu tun hat, insofern es für den christlichen Glauben und hinsichtlich des Themas der vorliegenden Studie relevant ist oder zumindest sein könnte. Darin werden bereits Wertungen eingearbeitet. Mit diesem Aufriß soll – die Metapher sei erlaubt –, das «Spielfeld» gezeichnet werden, in dem sich das Folgende «ereignen» kann. – Im *ersten Teil* muß aber für die erwähnte Analyse zunächst einmal das Instrumentarium gerüstet und erklärt werden. Ein für die religiöse Rede höchst bedeutsamer

«Baustein» ist hier die Metapher. – Dann werden im *dritten Teil* lehramtliche Entscheidungen dargelegt, die in der originalsprachlichen Lektüre immer einen gewissen Auslegungsspielraum haben, so daß manches wieder offen ist für weitere kreative Überlegungen im Hinblick auf das Leben der Menschen. – Schließlich wird im *vierten Teil* ein kleiner Ausblick versucht. Das «neue Paradigma» hat dabei durchaus eine gewisse Chance, in der heute oftmals polarisierend erscheinenden Diskussion der christlichen Bekenntnisse versöhnlich zu wirken.

Herzlich danken möchte ich an dieser Stelle Herrn Dr. Pater Gregor Bucher OSB für das aufmerksame Durchlesen meiner Studie, das einige Korrekturen ermöglichte. Der grosszügige Lektor ist Philosophieprofessor an der Universität San Anselmo in Rom, er promovierte an der Pariser Universität Sorbonne mit Schwerpunkt in Formaler Logik und Sprachphilosophie.

*Cham/Zug, im November 1998*

*Werner T. Huber*

# 1. Methodische Vorbereitung

## 1.1. Die Notwendigkeit der semantischen Analyse in der Theologie

Was ist Materie? Ist es überhaupt relevant darüber nachzudenken? Was sagt die Kirche quer durch die Jahrhunderte im Umfeld des Themas «Materie»? Definiert sie den Begriff «Materie»? Gibt sie verstreut Erklärungen oder Hinweise, wie der Begriff zu verstehen und zu gebrauchen ist?

Auch wenn der Begriff selber *expressis verbis* wenig, ja höchst selten in den absolut verbindlichen Verlautbarungen des Lehramtes vorkommt, so ist er dennoch vielen Dogmen irgendwie inhärent. Wie ist aber der Begriff «Materie» in den Dogmen enthalten? Und wie eben nicht? Bereits jetzt darf die Vermutung geäußert werden, daß der Gebrauch des Begriffs in den amtlichen Texten eine Offenheit beinahe nach allen Seiten ermöglicht, daß ihnen kein fixiertes Vorverständnis zugrunde liegt. Etwas anderes anzunehmen, würde in katastrophale Dilemmas führen. Kann und soll nachgewiesen werden, daß sich die Kirche hier letztlich keiner philosophischen Richtung und auch keiner speziellen Schultheologie gegenüber verpflichtet hat? Diese Offenheit hätte Vorteile und Nachteile. Die Vorteile liegen auf der Hand und können leicht erklärt werden: Freiheit in der Interpretation. Angesichts dieser Freiheit noch über Nachteile zu reden, erscheint irgendwie überflüssig. Trotzdem müssen sie ernsthaft in Erwägung gezogen werden, denn die erwähnte Offenheit legt auch die Grenzen hinsichtlich menschlichen Wissens und damit verbunden die Hinfälligkeit und Brüchigkeit der menschlichen Sprache – die Aporien – sehr deutlich frei. Vor derartigen Grenzen kapituliert nun aber das Streben des Menschen bekanntermaßen nicht, er findet seit prähistorischen Zeiten immer wieder Wege, neue Erfahrungen zu machen und sich auszudrücken, ja nirgendwo ist der Mensch wohl so erfinderisch wie im Umgang mit der Sprache. Das Wort «Materie» und dessen inhärentes Vorhandensein in Aussagen verschiedenster Art wären es durchaus wert, dabei nachdenkend zu verweilen. Und wer weiß, vielleicht ist es so möglich, ein paar hilfreiche Aspekte für den «Homo religiosus modernus» abzugewinnen.

Die Bestrebungen in den Wissenschaften sind nicht fruchtlos geblieben, vor allem die Fachbereiche der Physik gelangten zu rigorosen Erfahrungen. Wenn die Theologen und die Philosophen auf diese Ergebnisse blicken, erkennen sie alsbald, daß ihre alte Begrifflichkeit in mancher Hinsicht nicht mehr greift. Wenn dann die Dogmenerklärung in dieser alten Begrifflichkeit verhaftet bliebe, näherte sich der Glauben selbst immer

mehr dem Abgrund des Unglaublichen. Aber gerade die Offenheit, die in dieser Studie postuliert werden kann und muß, führt zu Wegen der Hoffnung. Wenn nun die alte Begrifflichkeit nur Gegenstand und Ergebnis von Schulphilosophien und -theologien war, die nur je behelfsmäßig zur Interpretation herangezogen wurden, nicht aber die Definition des Glaubensgutes selber betreffen, dann bleibt wohl formal alles beim Alten, «materiell» aber ist Vieles wieder offen, und dieses darf – und soll sogar – möglichst unbefangen neu zu erklären versucht werden. Hieraus erwächst also eine notwendige Aufgabe. Notwendig im Sinne von Notwendend, denn an Gott und an ein ewiges Leben zu glauben, ist heute, am Ende des zweiten Jahrtausends, zweifellos in Not, wie schon während vielen Jahrhunderte nicht mehr. Doch diese Aufgabe des helfenden und klärenden Begleitens der Glaubenden ist eigentlich von alters her das «alltägliche Brot» des Theologen, dem der Glaube nicht gleichgültig sein kann – vielleicht hat er dabei auch das Zitat von SØREN KIERKEGAARD im Hinterkopf: «... Eins ist es bewundert werden, ein Andres ein weisender Stern werden, der den Geängstigten rettet.»<sup>1</sup> Damit soll keineswegs die Gefahr hybrider Selbstherrlichkeit beschworen werden, weiß doch der Theologe, für den seine Berufsbezeichnung keine leere Chiffre ist, daß seine Bemühungen unablässig nur um den kreisen, der allein den Geängstigten zu retten vermag.

Die Titelgebung der vorliegenden Studie hätte zunächst wohl den Eindruck erwecken können, es müßte sich bei der Abhandlung um eine historische Arbeit handeln. Das dem nicht so sein kann, wird schnell ersichtlich, wenn bereits einleitend der Frage nachgegangen wird, wie mit Dogmen umgegangen werden kann. Es sollen hier vier Möglichkeiten aufgelistet werden:

1. *Die institutional verordnete Interpretation*
2. *Die historisch-kritische Methode*
3. *Das Inspirationsprinzip*
4. *Die freie Auslegung*

*Zu 1.* Im Staat ist die Gesetzgebung Sache des Souveräns, da die meisten Staaten der Welt heute demokratisch verfaßt sind, muß sich in den Gesetzen der Wille des Volkes artikulieren. Ein Gesetz allein kann noch nicht regulierend wirken, es braucht noch zusätzliche Ausführungsbestimmungen, Interpretationen, wodurch das Gesetz verstehbar und anwendbar wird. Diese auszuarbeiten ist Sache von sogenannten «Spezialisten». Diese Be-

---

<sup>1</sup> Furcht und Zittern, Dialektische Lyrik von Johannes Silentio (III,73), übers. v. Emanuel Hirsch, Werkausgabe 1, 29 – Kierkegaard verneint, daß sich Abraham selber, durch Selbsttötung, an Stelle von Isaak hätte opfern können, und bringt damit den Glaubensgehorsam des Patriarchen auf den Punkt.

stimmungen dürfen jedoch keine derartige Eigendynamik entwickeln, daß sie dem Willen des Souveräns zuwiderlaufen.

Bezüglich des christlichen Glaubens wäre nun der Souverän Gott selber. Was will Gott uns sagen? Wie will er mit uns sein und uns helfen? Die in menschlicher Sprache formulierten Glaubenssätze (Dogmen) dürfen ihren Zweck nicht verfehlen, es handelt sich also um wahre Aussagen. Immer bleiben jedoch offene Fragen, Freiräume der Interpretation. Wenn die Interpretation nun durch die Institution, sprachlich fixiert, mit in einem engmaschigen Netz eingeschränkt würde, dann müßte es wiederum ein Dogmen-Gesetz geben, welches diese amtlich-rechtlich verordnete Interpretation autorisiert, sie im voraus als absolut fehlerfrei und verbindlich deklariert. In Fällen erheblicher Unklarheiten wurden in der alten Kirche neue Konzilien einberufen, wo die Vertreter der Glaubenssouveränität neue Dogmen ausformuliert haben. Andere Wege sind nicht möglich, außer noch der, daß der Papst *ex cathedra* in einer «dogmatischen» bzw. «apostolischen» Konstitution einen Glaubenssatz definiert.

Übersetzungen von einer Sprache in eine andere sind bereits Interpretationen. Das berührt auch die offiziellen Verlautbarungen von kirchlichen Stellen, die seit Jahrhunderten auf lateinisch abgefaßt sind. Solche Übersetzungen werden meistens approbiert von den Bischofskonferenzen der Sprachgebiete oder von der Glaubenskongregation in Rom. Wenn Interpretationen dem Wortlaut nach offensichtlich eine Glaubenswahrheit verfremden oder sogar ins Gegenteil verkehren, dann ist eine Warnung seitens der Institution angemessen und hilfreich. Auch Katechismen sollten ihre Funktionen dahingehend haben, Brücken in der Glaubenslandschaft zu bauen, aber die Wege gehen, müssen die einzelnen Menschen selber. Niemals können all den erwähnten Vorgängen der Rang gleicher Verbindlichkeit zugemessen werden wie den Dogmen selbst. Die menschliche Sprache ist unvollkommen. Den Gläubigen menschlich-institutionell vor Fehlinterpretationen ganz zu schützen, ist wegen der Natur der Sprache nicht möglich. Darum handelt es sich bei den Dogmen eigentlich «nur» um Verstehenshilfen, um Wegweiser. Das letztgültige Führen des gläubigen Menschen ist der Gnade Gottes überlassen. Um die Kraft des Hinhörens muß die Kirche und der Einzelne stets beten.

Zu 2. Die historisch-kritische Forschung bemüht sich, die hintergründigen Motive herauszufinden, welche zu einer konkreten Formulierung einer Aussage geführt haben. Dabei wird sehr wohl auch berücksichtigt, daß die Sprache des Autors je eingebettet ist eine größere Sprachsituation, in ein Umfeld der Kommunikation mit all ihren gesellschaftlichen Bestrebungen, Redensarten und Vorurteilen. Manche Rätsel lassen sich so lösen, aber nicht alle. In Bezug mancher Texte mag dies sinnvoll sein. Gilt dies aber auch hinsichtlich der Dogmen? Diese Frage will nicht spezifisch provozieren. Immerhin muß doch die Tatsache berücksichtigt werden –

es wurde bereits angetönt –, daß Sprache niemals auf einzelne Wesen beschränkt ist. Was sich mit Sprache sagen läßt, ist durch das Niederschreiben eines Textes nicht ein- für allemal erledigt. Das «Sprachspiel» wird fortgesetzt. Der Leser ist gegenüber dem Autor autonom, er wird angesprochen, er fragt sich, was konkrete Worte ihm sagen wollen; er fragt nach dem Sinn der Wort und weniger nach dem Autor selbst. Die Sprache ist eine offene, gesellschaftliche und überzeitliche Angelegenheit. Historisch-kritisch-methodisch die Aussagen von Texten genau festhalten zu wollen, müßte sich wohl bald der institutionell verordneten Interpretation annähern. Die Freiheit des Leser darf aber nicht beschnitten werden. Gerade die Freiheit des Hörenden im Glauben darf nicht angetastet oder gar beschädigt werden. Ein Dogma ist ein «offenes Geheimnis».

*Zu 3.* Der Christ, getragen von Glaube, Hoffnung und Liebe, weiß um die Gotteskindschaft und er weiß, daß er dadurch mit Gott in einem Dialog des Vertrauens steht. Er fragt sich, «was will Gott mir sagen» – konkret, einzelne Fragen betreffend. Was sinnvoll zu glauben ist, wird ihm mitgeteilt. Deswegen nimmt er an, daß bestimmte Glaubenssätze notwendig sind und daß diese in ihrer Gültigkeit *von Gott her inspiriert* sind, daß Gott der Autor der Aussagen ist, daß sich in den Dogmen Gott selber ausspricht.

Einen Zugang zu diesem Angesprochen-sein von Gott her findet der Mensch in der Meditation, begleitet durch vertrauensvolles Beten. Dies ist der Weg des Glaubens. Ferner scheint es einsichtig, daß das Inspirationsprinzip mehr Freiräume offen läßt als die historisch-kritische Methode.

*Zu 4.* Auf der Ebene der Wissenschaft, im Gegensatz zu der höherstehenden Ebene des Glaubens, kann das Inspirationsprinzip so nicht angewandt werden. Sicher, es muß mehr als bloß erlaubt sein, daß der theologische Wissenschaftler glaubt, aber, das was er glaubt und glauben muß, was sich in längeren kirchlichen Entwicklungsprozessen in den Dogmen inhaltlich niedergeschlagen hat, das muß er, um des Glaubens willen, kritisch durchleuchten können und dürfen, ohne daß er infolge seines Fragens und Vermutens verurteilt wird. Darum ist das Prinzip der freien Auslegung wesentlich und grundlegend für die wissenschaftliche Disziplin innerhalb der systematischen Theologie.

Alles, was denkbar und sagbar ist, ob und wie es in den auszulegenden Texten enthalten ist, nach all dem darf frei gefragt werden. Dennoch gibt es für diesen freien Raum auch Grenzen, die freie Auslegung muß sich nämlich der Anfrage und den Ansprüchen von Logik und Semantik stellen. Inkohärenzen, Widersprüche oder Absurditäten sind nicht akzeptabler, denn sie verunmöglichen die «Glaubwürdigkeit». Demnach besteht eine der wesentlichen Aufgaben der systematischen Theologie darin, jede Interpretation der Dogmen einerseits und die in den Dogmen enthaltene Begrifflichkeit andererseits unter die Lupe zu nehmen. Die systematische Theologie arbeitet von jeher analytisch, insofern erscheint es beinahe tri-

vial von einer analytischen Theologie zu reden. Dennoch soll hier entschieden für diese *analytische Theologie* geworben werden.

Ein wichtiger Begriff in der Semantik ist die *Metapher*. Nicht nur in metaphysischen Aussagen sind Metaphern enthalten, wir finden sie in allen Sprachspielen. Die Sprache der Technik benennt ihre Innovationen oft mit Metaphern. So enthält der Computer diverse «Speicher»; die Raumfahrttechnik benutzt das Substantiv «Fähre»; Flugzeuge «landen» in einem hierfür bestimmten «Hafen» usw. In manchen Sprachen wachen Kommissionen oder gar Institutionen in Schiedsrichterfunktion über die Neubildungen, besonders in der französischen wird streng darauf geachtet, daß nicht angloamerikanische Begriffe die Sprache verfremden.

Die Metapher ist eine Kurzform des Gleichnisses. Letzteres ist von den Evangelien her ohnehin Gegenstand der Theologie. Es ist mehr als eine Hypothese, wenn gesagt wird: Glaube und Theologie könnten ohne die Metapher überhaupt nicht existieren. Metaphern werden oft auch als «Bildworte» oder «Vergleiche» bezeichnet, ferner ist in diesem Zusammenhang auch die Redewendung «im übertragenen Sinne» bekannt.

«Alles was überhaupt gedacht werden kann, kann klar gedacht werden. Alles was sich aussprechen läßt, läßt sich klar aussprechen»<sup>1</sup> – Betrifft LUDWIG WITTGENSTEINS Postulat nur den formalen Aspekt der Sprache, sondern auch die Materie, bzw. den Inhalt von Aussagen? Formal allein bieten sich eigentlich wenig Schwierigkeiten. Hinsichtlich des Inhaltlichen wäre das Postulat allerdings kontrovers. Die Aporien des Denkens sind Aporien der Sprache. Das Denkbare-Sagbare muß zuerst entdeckt, erblickt werden. Über völlig neue Erfahrungen läßt sich nicht immer ohne Weiteres «klar» berichten, der Mensch benötigt Brücken über den Abgrund der Unsagbarkeit, «Vehikel» für das Unsägliche. Trotzdem braucht jedes «Sprachspiel»<sup>2</sup> Regeln (Konventionen), denn ohne Regeln wird ein Spiel sinnlos, absurd. Je komplexer aber die Ereignisse, die Abläufe im Spiel sind, desto subtiler müssen auch die Regeln sein. Am «Regelwerk» der Sprachspiele zu arbeiten ist für die Menschen eine nie endende Aufgabe. Wer ist jedoch jeweils die kompetente Schiedsrichterinstanz?<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Nr. 4.116

<sup>2</sup> vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1935–45), Nr. 7; sowie früher im Wiener Kreis, in Analogie zum Schachspiel (*Schriften* Bd. 3, 103ff.) – Zur Entwicklung des Begriffs «Sprachspiele» vgl. A. KENNY, Wittgenstein, 186ff.; vgl. auch: B. WELTE, *Wahrheit, Sprache und Geschichte ...* in: Rahner/Fries, *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, 72f.; vgl. ferner: Coreth E., u. a. (Hrsg.), *Phil. d. 20. Jhs.* (Grundkurs Phil., Bd. 10), § 192ff.; sowie: Clemens Sedmak, Wittgensteins Sprachmodell und die Pluralistische Religionstheorie, in: *Zeitschr. f. Kath. Theol.* (117) 1995/4, 393–415; vgl. auch: Edmund Runggaldier, *Analytische Sprachphilosophie* (Grundkurs Phil., Bd. 11), 73ff. (Nr. 131–135)

<sup>3</sup> Jedenfalls läßt auch folgende Behauptung diese Frage offen: «Die Regeln der

Es wird sich als Tatsache erweisen, daß das Wort «Materie» in der Funktion einer Metapher in die Sprache eingeführt wurde. Darum muß notgedrungen auch alles dogmatische Reden, Formulieren und Definieren, das den Begriff selbst gebraucht oder ihn voraussetzt, diese Tatsache berücksichtigen. Das Dogma kommt nicht ohne Sprache aus, es ist in ihr ein Ereignis, worüber gesprochen werden kann, es ist ein Sprachereignis, ein «Sprachspiel» mit Regeln. Eines der wichtigsten Kriterien der Sprachlichkeit theologischer Aussagen ist also die *Metapher* – davon wird im folgenden Abschnitt noch mehr die Rede sein.

## 1.2. Sprachliche Kriterien – «Materie» als Metapher

In der deutschen Sprache ist das Wort «Materie» ein Fremdwort, das der lateinischen entlehnt ist. «materia» ist verwandt mit dem Wort «mater», das wiederum in deren Relation als Grundwort gelten muß. «mater» heißt in der ersten Bedeutung «Mutter». Ferner sind noch Derivate vorhanden, etwa die Adjektive «maternus» sowie «materialis». Weitere Ableitungen substantivischer Art wären schließlich noch «maternitas» und «matrix» usw.

«materia» hat also eine Verbindung zu «mater». Das von «materia» abgewandelte Adjektiv ist «materialis». Schließlich kann mit Interesse noch auf ein erweitertes Substantiv hingewiesen werden: «maternitas» (Mütterlichkeit). In der deutschen Sprache sind wir nun jedoch in der komfortablen Lage, daß wir zwischen «Materie» und der substantivischen Form von «materialis», nämlich «Material» unterscheiden können<sup>1</sup>. Hier-

---

Sprachspiele sind gewachsene, aus dem Gebrauch entstehende «Gebräuche», die den Rang von regulativen gesellschaftlichen Tatsachen, von «Institutionen» erlangen» (Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie · Handlungstheorie · Fundamentale Theologie, Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Suhrkamp, Taschenbuch Wissenschaft 231, 1978, 165) – Wie könnte aber bei solcher, vom Kollektiv auferlegter Strenge ein «Fortschritt» überhaupt noch möglich sein, wenn der Einzelne eine vollkommen neue Erfahrung zum Ausdruck bringen möchte und ihm dabei nichts anderes übrig bleibt, als alte sprachliche Verkrustungen aufzubrechen? Impulse zum fortschreitenden Denken gehen immer vom Individuum aus.

<sup>1</sup> Das verhält sich auch in der französischen Sprache ähnlich: «matière» und «matériau». Etwas anders lauten die Analogien im Englischen: «matter» und «material». In der deutschen Sprache ist nun aber die Nähe vom Wortlaut her be-



aus erwächst eine äußerst wichtige differenzierte Sichtweise, es läßt sich der Ort dieser beiden Begriffe durchaus im Sinne einer *differentia specifica* verstehen, anwenden, oder anders gesagt: be-greifen.

«Das Wesen der Dinge neigt dazu, sich zu verbergen»<sup>1</sup>. Aber die Problematik bei den Anwendungen des Materiebegriffes ist nicht so sehr allein ontologisch zu sichten, sie ist zu einem wesentlichen Teil semantisch, darin sogar interlinguar. Und darüber hinaus hat die Problematik irgendwie auch eine «apokryphe» Dimension, d. h. der Begriff wird verborgen, inhärent, impliziert, auf je einem gewissen Vorverständnis beruhend in die Sprache eingebracht. Analog zur Sprache der Biologie könnte man die des öfters vorgenommene Anwendung des Materiebegriffs auch als «kryptogen» bezeichnen, weil viele Menschen heute diesen Begriff quasi als Chiffre<sup>2</sup> verwenden, ohne von seiner Entstehung auch nur eine kleine Ahnung zu haben. In die Vergangenheit zurückschauend sollte zudem festgehalten werden: erstens, daß in Sprachen, die älter oder fast gleich alt sind wie die lateinische – etwa die hebräische und griechische – der Begriff explizit überhaupt nicht und adäquat kaum vorkommt, zweitens, daß er aber in anderslautenden, verborgenen, vortastenden, metaphorischen Formen dennoch im Denken von alters her irgendwie mitschwingt. Diesem diffusen, gleichsam «prähistorischen» Zustand scheint sich die moderne oder, wie es jetzt schon bisweilen heißt, postmoderne Menschheit wieder anzunähern, denn der Begriff und deren Derivate sind schillernd, vielsagend geworden, was jedenfalls immer mehr die Gefahr der Mißdeutung und der gestörten Kommunikation mit sich bringen kann, um nur auf die Spitze des Eisbergs hinzuweisen. Darum scheinen kurze Reflexionen über die Sprache als Sein und als Phänomen an diesem Ort geradezu notwendig und angebracht zu sein.

---

sonders auffällig. Diese wichtige Differenzierung wird sich später noch als sehr hilfreich erweisen; vgl. unten, 61f.; 70; 73; 131; 134; 137; 141; 146; 166f.; 170ff.

<sup>1</sup> Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. (Heraklit, Fragmente, griechisch u. deutsch, hrsg. u. übersetzt von B. Snell, 36f. B 123)

<sup>2</sup> Der Jaspers-Schüler H. Saner bietet eine Kurzübersicht über die Begriffsgeschichte der «Chiffre». Das aus dem Arabischen stammende Wort wird ursprünglich im Zusammenhang mit dem «Verständnis der Natur als einer zweiten Quelle der göttlichen Offenbarung» gebraucht (H. SANER, Chiffre in: Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, 1001). – Johann Georg Hamann bringt die «Chiffre» in Zusammenhang mit der Auslegung der heiligen Schrift (Werke, hrsg. v. J. Nadler, Bd. 1, 308 und Bd. 2, 203f.) – In neuerer Zeit wird die «Chiffre» relevant durch KARL JASPERS, und zwar in Bezug auf die Sprachlichkeit des Individuums. «Sie [die Chiffre] ist nicht Träger fixierter wirklicher, sondern schwebender möglicher Bedeutung, die ihre Wirklichkeit erst in der existentiellen Aneignung aus dem Selbstsein des je Einzelnen erlangt. Es gibt keine Methode, die C. «richtig» zu lesen und kein geschlossenes System der C.» (Saner, a. a. Ort, 1001, bezugnehmend auf: KARL JASPERS, Philosophie, 128–236)

Der ursprüngliche Gebrauch des Wortes «materia» scheint dem Menschen von heute wieder verborgen. Scheint es bloß so? Oder hat es ihn in einheitlicher Art und Weise gar nie gegeben? Jetzt ist die Verwirrung komplett. Aber mit dem Wirrsal der Sprache zu leben, ist das Los der Menschen. Dieses negativ tönende Urteil darf so nicht stehen gelassen werden. Der Theologe ist sich nämlich durchaus bewußt, daß dieser Umstand für ihn heilsam und prophylaktisch sein kann, weil er ihn vor Übermut bewahren kann, der seinerseits ohnehin meistens nur in Sackgassen hineinführt. Die Beschaffenheit menschlicher Sprache verunmöglicht ein geschlossenes Denksystem schlechthin. Und so ist der Theologe bereit zu bekennen, daß seine Arbeit bestenfalls – ja bestenfalls! – ein Vortasten auf neuen Pfaden ist. Allein der Glaube und das Vertrauen auf den, der die Wege vor unserer Zeit bereitet hat, befähigt ihn, die verborgenen Tiefen unseres Seins zu ahnen und davon zu erzählen. Theologie zu betreiben ist immer ein Abenteuer, eine Annäherung an die Wirklichkeit geschieht nur strukturell, nie systematisch<sup>1</sup>.

Positiv gesehen ist Sprache immer der «Bereich ... innerhalb dessen das Denken der Philosophie und jede Art des Denkens sich aufhalten und bewegen», sagt MARTIN HEIDEGGER<sup>2</sup>. Und der Theologe ERNST FUCHS meint: «Sprache ist nicht bloß Ausdrucksmittel des Denkens, sondern das Denken ist abgekürzte Sprache»<sup>3</sup>. Lassen wir aber nochmals MARTIN HEIDEGGER zu Wort kommen: «Die Sprache spricht. Der Mensch spricht nur, indem er der Sprache entspricht ... Die Sprache ist ein Urphänomen, dessen Eigenes sich nicht durch Tatsachen beweisen, das sich nur erblicken läßt in einer unvoreingenommenen Spracherfahrung ... Auch angesichts der Urphänomene bleibt das Denken kritisch. Denn kritisch denken heißt ständig unterscheiden ... zwischen dem, was zu seiner Rechtfertigung einen Beweis fordert, und dem, was für seine Bewährung das Einfache Erblicken und Hinnehmen verlangt. Es ist stets leichter, im gegebenen Fall [mittels Logik] einen Beweis zu liefern, als im anders liegenden Fall sich auf das hinnehmende Erblicken einzulassen»<sup>4</sup>. Damit wird genau das Milieu beschrieben, in dem Metaphern entstehen. Menschliche Kommunikation

---

<sup>1</sup> Zu dieser ontologisch und sprachlich wichtigen Unterscheidungen vgl. bei Heinrich Rombach, *Strukturontologie, Eine Phänomenologie der Freiheit*, 163–172

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 39; zitiert in: Eberhard Jüngel, *Gott als das Geheimnis der Welt*, 345, Anm. 18

<sup>3</sup> *Jesus · Wort und Tat*, Tübingen 1971, 78; zitiert in: E. Jüngel, a. a. Ort, 345, Anm. 16; Die beste Erklärung über dieses Zitat und andere Zusammenhänge zwischen Theologie und Sprache von Ernst Fuchs gibt Johannes B. Brantschen, *Zeit zu Verstehen. Wege und Umwege heutiger Theologie. Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs*, vor allem 214ff.

<sup>4</sup> Heidegger, a. a. Ort, 41; zitiert in: E. Jüngel, a. a. Ort, 345, Anm. 18

ist wie ein mehrstöckiges Haus, in dem die Metapher aufsteigt; das obere hebt sich ab vom unteren, mit dem «Resultat, daß die Vielschichtigkeit die Bedingung der Möglichkeit von Kommunikation ist»<sup>1</sup>.

Was ist nun eine Metapher? Eine neue Erfahrung spricht sich aus mit Hilfe eines analogen Wortes aus einer alten Erfahrung<sup>2</sup>. Auf diese Weise werden Aporien der Sprache überbrückt. Das Wort als ein Zeichen, als ein Signal, «reinkarniert» – im übertragenen Sinn –, es erblickt in einer neuen Spracherfahrung das Licht im Denken und im Herzen des Menschen, der die neue Erfahrung macht und sich darum auch je als «Mutter» der Sprache verstehen darf. Im sprachlichen Ausdruck gibt sich auch das Selbst des Sprechenden mit hinein<sup>3</sup>.

ARISTOTELES definiert die «Metapher» als erster: «Die Metapher ist Übertragung eines fremden Namens»<sup>4</sup>. Diese Definition wurde im wesentlichen bis heute übernommen. Von den vier Typen der Metaphern, die Aristoteles unterscheidet, ist nur die «Analogie»<sup>5</sup> relevant. Für MARCUS TULLIUS CICERO ist sodann die Metapher eine Kurzform des Gleichnisses<sup>6</sup>. MARCUS FABIVS QUINTILIAN mißt dem Phänomen sogar eine universale Bedeutung zu: «Fast alles, was wir reden, ist bildlich»<sup>7</sup>.

In der langen Begriffsgeschichte scheint die «Metapher» aber nicht nur Freunde zu haben. Das beginnt bereits bei den aristotelischen Epigonen, welche die Metapher nur noch als «topos», als poetische und rhetorische Ausschmückung gelten lassen. Allen voran halten die Logiker die M. für

- 
- <sup>1</sup> H. Rombach, Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation, Zur kritischen Phänomenologie des Verstehens und Mißverstehens, in: Phänomenologische Forschungen, Bd. 4, 27 (Worte in Kursivschrift im Originaltext)
- <sup>2</sup> Siehe unten, 21
- <sup>3</sup> Vgl. H. Rombach, Grundstruktur, 27
- <sup>4</sup> Μεταφορὰ δὲ ἐστὶν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ (Poetik 21, 1457b, übersetzt von H. Weinrich, Metapher, in: Hist. Wb. Philos. Bd. 5, 1179) – siehe ferner unten, 73 (im Zitat aus der Metaphysik, 1015a 4–13)
- <sup>5</sup> ebd. – Die anderen drei sind: Übertragung von der Gattung auf die Art, von der Art auf die Gattung, von einer Art auf eine andere.
- <sup>6</sup> «Similitudinis est ad verbum contracta brevis» (De Orat. III, 157), ... auf ein einziges Wort zusammengedrückte Kurform eines Gleichnisses (übersetzt von H. Weinrich, a. a. Ort, 1179f.), in Anlehnung an ARISTOTELES: ἐστὶν δὲ καὶ ἡ ἐικῶν μεταφορὰ διαφέρει μικρόν (Rhetorik, 1406b 20), obwohl Aristoteles ansonsten die Sache eher umgekehrt sieht; Gleichnisse sind in ihrer Vergleichsfunktion erweiterte Metaphern (vgl. Rhetorik 1407a 11) – vgl. auch: Eberhard Jüngel, Metaphorische Wahrheit · Erwägung zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Ricœur/Jüngel, Metapher · Zur Hermeneutik religiöser Sprache, Evang. Theologie (Sonderheft), 74; vgl. ders., Gott als Geheimnis der Welt, 396ff.
- <sup>7</sup> «... pæne iam quidquid loquimur figura est» (Inst. Orat. IX, 3, 1; vgl. auch VIII, 6,8; vgl. ferner: H. Weinrich, ebd.)

ein Element der «uneigentlichen Rede»<sup>1</sup>. Für THOMAS VON AQUIN gilt, daß mit Hilfe von topischen Reden keine Beweisführung erlaubt ist, daß bei Gleichnissen der Vergleich nicht durchgehend zu stimmen braucht<sup>2</sup>.

Am heftigsten sind die Gegner in der französischen Aufklärung. Für DIDEROT ist jegliches Einflechten von vergleichenden Analogien ohne Verunft; ähnlich wehrt auch VOLTAIRE Bildvergleiche ab – man solle sich durch sie nicht blenden lassen<sup>3</sup>.

Beurteilt LUDWIG WITTGENSTEIN die Metapher negativ, obwohl er ja selber nicht ohne sie auskommt, z. B. wenn er von den «Sprachspielen» redet?<sup>4</sup> Er ordnet die Metapher dem metaphysischen Sätzen zu und stellt sie insgesamt unter den «Unsinnigkeitsverdacht»<sup>5</sup>.

Die Wende in der Neuzeit beginnt in Italien mit GIAMBATTISTA VICO, der auf Quintilian zurückgreifend die Feststellung macht: Fast das ganze Vokabular der Sprachen setze sich aus Metaphern zusammen<sup>6</sup>. «Auf Vico bezieht sich JEAN PAUL, wenn er die M[etapher] als die ursprüngliche Ausdrucksform der Sprache bezeichnet, die sich erst allmählich zum Ausdruck «entfärbt» hat»<sup>7</sup>. Schließlich berufen sich die Verteidiger der Metapher gerne auf folgendes Zitat von JEAN PAUL: «Daher ist jede Sprache in Rücksicht geistiger Beziehung ein Wörterbuch erblasseter Metaphern»<sup>8</sup>. Dies könnte allein in der deutschen Alltagssprache mit vielen Beispielen belegt werden, drei davon sollen hier veranschaulicht werden:

1. Das Wort «Antlitz» hat zu «Licht» ein analoges Verhältnis wie «Antwort» zu «Wort», denn das mittelhochdeutsche Verb «litzen» bedeutet «leuchten»; «litz» (bzw. «liz») heißt «Licht» aber auch «Schein». «litzen» kann sodann auch «erscheinen» bedeuten. Also ist das Antlitz (Angesicht) die äußere Erscheinung einer menschlichen Person.

2. Die Wörter «Welt» und «Gewalt» hängen zusammen und sind aus dem Verb «walten» entstanden, das so viel bedeutet wie «herrschen», «beherrschen». «Gewalt» kommt vom Partizip perfekt von «walten». Mit «Welt» ist ursprünglich der Herrschaftsbereich, der Besitz gemeint. Durch eine metaphorische Genese weitete sich der Bedeutungsfächer. So meint man

---

<sup>1</sup> vgl. H. Weinrich, a. a. Ort, 1180

<sup>2</sup> vgl. H. Weinrich, ebd.

<sup>3</sup> vgl. H. Weinrich, ebd.

<sup>4</sup> vgl. oben, 15

<sup>5</sup> vgl. H. Weinrich, a. a. Ort, 1181

<sup>6</sup> «Generalmente la met-fora fa il maggior corpo delle lingue appo tutte le nazioni» (Principi di una scienza nuova, 1725, bes. II, 2, 2; II, 2, 4) – vgl. H. Weinrich, a. a. Ort, 1181; vgl. G. Tagliacozzo (Hrsg), G. Vico. An int. symposium, Baltimore 1969

<sup>7</sup> H. Weinrich, a. a. Ort, 1182

<sup>8</sup> Vorschule der Ästhetik, § 50; vgl. H. Bosse, Vorfragen zur Metaphorik bei Jean Paul, Dt. Vjschr. Lit.wiss. u. Geistesgesch 45 (1971), 326–349

mit «Welt» heute in erster Linie den Planeten Erde, dann aber auch den Bereich, in dem ein Mensch aufgrund seiner Lebensäußerungen, seines Denkens und Fühlens zu Hause ist.

3. Niemand wird bestreiten, daß ein Bau-Kran eine gewisse Ähnlichkeit mit der Anatomie des langhalsigen Kranich hat. Selbst wenn die Etymologie des Wortes «Kran» anders wäre, der Vorgang seiner Entstehung deutet zweifellos auf eine Metaphernbildung hin.

Sprache ist nie etwas in der Zeit Abgeschlossenes, sondern immer ein Werden. Wie können neue Erfahrungen einzelner Menschen zur Sprache gebracht werden? Die treffende Antwort auf diese Frage gibt PAUL RICŒUR, wenn er sagt<sup>1</sup>:

Die Metapher ist jene Strategie der Rede, durch die sich die Sprache ihrer gewöhnlichen Funktion entledigt, um der außerordentlichen Funktion der Neu-Beschreibung zu dienen.

Auch wenn bestimmte Metaphern einem breiten Publikum seit langem als vertraut gelten, läßt sich deren Genese nie ganz leugnen. Eine «gelungene» Metapher entbehrt jedenfalls nie der Logik. Die innovative Begleitfunktion der Metapher beschreibt E. JÜNGEL schließlich so<sup>2</sup>:

Die Metapher enthält also über die mit der Verbindung zweier verschiedener Bedeutungshorizonte sich einstellende Anschauungserweiterung hinaus die Erkenntnis eines logischen Sachverhalts, der, wenn man ihn seinerseits mit einem sprachlichen Ausdruck fassen wollte, zur Bildung eines allgemeineren Begriffs nötigen würde ...

Die Metapher ist also sowohl für den, der sie bildet (Sprecher), als auch für den, der durch sie angesprochen wird (Hörer) entdeckende Sprache; sie ist aber im Blick auf den Anzusprechenden zugleich durchschlagende Sprache.

Um effizient über die «Materie» sprechen zu können, ist unbedingt ein Umweg zur Erörterung über Wesen und Gebrauch der Metapher notwendig gewesen. Denn der Begriff «Materie» wird zweifellos immer und überall, entweder unmittelbar oder mittelbar, als Metapher benutzt. In jedem Spiel gibt es Regeln, auch im Sprachspiel, auch im Hantieren mit Metaphern. Allein dies einzusehen, ist schon von großem Wert. Die Regeln liegen in der Natur der Sprache, des Sprechens innerhalb der eigenen Person,

---

<sup>1</sup> Metapher, 53; vgl. Jürgen Werbick, Prolegomena, in: Hb. d. Dogmatik, 30

<sup>2</sup> Metaphorische Wahrheit, 97 (Klammern im Originaltext) – Ferner: «Die Metapher wird so zu einem zwischen gewöhnlichem und ungewohntem Sprachgebrauch spielenden Wort ...» (ebd., 96) – also auch hier: Sprach-Spiel

des Denkens also<sup>1</sup> und in der äußeren, zwischenmenschlichen Kommunikation. Zusammengefaßt werden die Regeln nur unter zwei ethischen Aspekten sichtbar: im Willen zur Wahrheit und im Willen zur Bescheidenheit im stückweise Vorantasten.

Wenn im 20. Jahrhundert über «Materie» gesprochen wird, darf die Meinung des Physikers nicht unberücksichtigt bleiben, vor allem dann nicht, wenn er den metaphorischen Charakter der Sprache überhaupt erkannt hat. In diesem Sinne ist sicher auch das folgende Zitat zu lesen:

Wir sind gezwungen, in Bildern und Gleichnissen zu sprechen, die nicht genau das treffen, was wir wirklich meinen. Wir können auch gelegentlich Widersprüche nicht vermeiden, aber wir können uns doch mit diesen Bildern dem wirklichen Sachverhalt irgendwie nähern. Den Sachverhalt selbst dürfen wir nicht verleugnen.

Werner Heisenberg<sup>2</sup>

### 1.3. Ein Beitrag zur Ökumene?

Wenn sich das, was sich sagen läßt, immer klar aussprechen ließe, wäre Theologie völlig unproblematisch. Im Ist-Zustand, trotz aller Warnung, das Motto Wittgensteins als Leitlinie zu postulieren, müßte letztlich nur dahin führen, daß jeder auf seiner Meinung beharrt. Ein vernünftiger, offener Dialog käme so nicht zu stande. Die *Aporien der Sprache* annehmen, so wie sich uns zeigen, schafft erst die Voraussetzungen für den fruchtbaren Dialog.

Möglicherweise stößt die Überschrift dieses Abschnittes auf eine vorurteilsbeladene Ablehnung. Was kann denn eine Untersuchung über den Materiebegriff in den christlichen Dogmen mit Ökumene zu tun haben? Differenzen bezüglich Glaubensfragen sind aber in der Tat semantischer

---

<sup>1</sup> Nietzsche spricht von einem «Ichparlament»; vgl. H. Rombach, Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation, 29f. – Rombach nennt hier dieses Geschehen «innere Kommunikation» und «Kommunikation der Subjektgestalten. – «Die innere Kommunikation ist die Bedingung der Möglichkeit der äußeren Kommunikation. Das Selbstgespräch fundiert das Fremdgegespräch. Fremdgegespräche sind nur so weit möglich, als sie in bereits abgelaufene Selbstgespräche eingebracht werden können» (Rombach, a.a. Ort, 31).

<sup>2</sup> Der Teil und das Ganze, 285 – bezüglich der Quantentheorie sind die verwendeten Bilder und Gleichnisse allgemeine klassische Begriffe (ebd.)

Natur. Das Vorverständnis, die Sichtweise, die Handhabung, offen oder inhärent, die mit dem Materiebegriff zusammenhängen, ereignen sich nirgendwo im Raume absoluter Klarheit, vielmehr ist das Umfeld hier diffus, verschwommen, zurückweichend ... Dies wiederum berührt eigentlich alle Traktate der Theologie: Gott und seine Schöpfung, Wesen und Bedeutung der Sakramente, das ewige Leben, das Wesen der Sünde usw. Demnach könnte das Fragen und Suchen nach dem Materiebegriff auch hinsichtlich der ökumenischen Problematik mit ihren nicht immer voll artikulierbaren Differenzen zur Erhellung etwas beitragen. Aber nicht nur Unterschiede zwischen den Konfessionen markieren hier einen Bedarf, sondern in ebensolchem Maße auch die Differenzen innerhalb der Glaubensrichtungen, die deswegen heute zunehmend polarisierenden Zerreißproben ausgesetzt sind. Auf Antrieb ein «Heilmittel» zu finden, kann niemand erwarten. Denn dazu wären zweifellos noch vertiefte Reflexionen in der Christologie notwendig und darüber hinaus selbstverständlich ein felsenfester Glaube, der zur Hoffnung anstiftet – felsenfest auf der Seite der Gottesanhänglichkeit. Aber auf der anderen Seite ist Offenheit auf die Mitmenschen hin nötig, die individuell ihren eigenen Halt finden müssen.

Bei MARTIN LUTHER wird die Einschätzung der Scholastik ein entscheidender Streitpunkt. «Ausdrücklich hat Luther die scholastische, vor allem auch die thomanische Konzeption von Theologie abgelehnt mit der Begründung, hier werde die Theologie zur Dienerin der Philosophie, besonders der des *Aristoteles* gemacht»<sup>1</sup>. Das Leitmotiv der Scholastik war eigentlich genau umgekehrt: *philosophia serva theologiae*. Aber die Praxis in den Lehrstuben mag oft anders ausgesehen haben. Es müßte jedoch Gegenstand der historischen Forschung sein, welche Lehren und Ideologien in bestimmten Epochen dominierten und welche Rolle dabei noch der Theologie zugeordnet war, ob sie nur noch nebenbei auftrat, quasi als Alibiübung. Eine Vermutung sollte jedoch zur Diskussion gestellt werden in der Frage: Wurde mit dem überlieferten Wissen des Aristoteles innerhalb der im lateinischen Sprachspiel vollzogenen Doktrinen immer richtig umgegangen? Auch über Aristoteles selbst mag wohl die historisch-kritische Methode noch viel zu Tage fördern, dennoch darf die globale Behauptung versucht werden, daß es sich bei den Ergebnissen des Denkens des Philosophen um Entwürfe und Modelle handelt, die wohl für die suchenden Menschen wertvolle Hilfen sein können, daß aber diesen Strukturmodellen niemals selber der Anspruch von absoluten, unfehlbaren Systemen zukommen kann. Welches war überhaupt die Hauptbeschäftigung von Aristoteles? Wäre es falsch hierauf die Antwort zu geben: Nicht die

---

<sup>1</sup> Heinrich Fries, *Theologie als Anthropologie*, in: Rahner/Fries (Hrsg.), *Theologie in Freiheit und Verantwortung*, (bezugnehmend auf Luthers Heidelberger Disputation, Nr. 19–21)

«Metaphysik» war das Hauptwerk, sondern das mehrteilige «Organon»? Zeitlich und von den Denkabläufen her ist die «Metaphysik» wohl nichts anderes als eine Fortsetzung des «Organon». In letzterem geht es aber um nichts anderes als um «Werkzeugmacherei», es wird darin das Rüstzeug zubereitet für die Sprachanalyse. «Analytik» wäre wahrscheinlich das treffendste Wort, um das Bemühen des grossen Griechen insgesamt zu beschreiben. Dabei stieß Aristoteles immer wieder an die Grenzen der Sprachlichkeit, die Aporien des Unsagbaren blieben ihm nicht verborgen. Darum kommen seinen Modellen niemals das Prädikat «unfehlbar» zu. Wie können nun aber unfehlbare Dogmen – was sie in Wahrheit auch sind –, mit einer nicht unfehlbaren Sprachanalytik verständlicher gemacht werden? Die nützliche Antwort liegt wohl nicht in einem der beiden Extreme – völliger Ablehnung und enthusiastischer Bejahung –, vielmehr ist sie in steter Bereitschaft zur Selbstkritik dazwischen zu suchen.

Jedes Vorhaben scheitert früher oder später, wenn man die entsprechenden Proportionen aus den Augen verliert. Die Medizin als Wissenschaft ist beispielsweise die Dienerin der menschlichen Gesundheit, in einer verstiegenen Eigendynamik, der eigentlichen Funktion gegenüber entfremdet, wäre sie nur noch absurdes Theater. Die Medizin hat ihre «Zulieferer», Ergebnisse der Ingenieurwissenschaften werden ihre Hilfsmittel. Analog muß nun wohl auch gelten: Die Theologie steht ganz und gar im Dienste des Glaubens, insofern dieser wiederum Lebenshilfe ist für das immanente Sein und das transzendente Werden des Menschen. Philosophie, Logik, Analytik etc. können äußerst wertvolle Hilfsmittel sein, aber der Theologe, der sich ihrer bedient, muß im Einzelnen prüfen ob es sich wirklich um taugliche «Werkzeuge» handelt, oder ob diese nicht vielmehr nur Ideologien sind, bzw. er muss darauf achten, dass irgendwelche Hilfsmittel nicht zusammen mit Teilen ihres Umfelds übernommen werden, die im Dienste von Ideologien stehen, wodurch die Dogmeninterpretation verlagert und verfälscht werden könnte.

Ohne daß nun in der vorliegenden Studie explizit Zielvorstellungen hinsichtlich der Ökumene vorgegeben werden, soll die Behauptung gewagt werden: Der ehrliche Umgang mit den Aporien theologischer und philosophischer Sprache ermöglicht einen offenen Dialog. Ökumene könnte darum, so betrachtet, wirkungsvoller betrieben werden, wenn völlig unbefangen und unverkrampft jeder das Seine tut, wenn er es gründlich tut, und er dabei das offen läßt, was nach menschenmöglichem Ermessen immer offen war und wohl noch lange offen bleiben wird.

Ist ein *Dogma* nicht auch immer ein *Paradigma*? Ist diese Wortsubstitution letztlich nicht nur hilfreich sondern sogar notwendig?



#### 1.4. Die Materie des Leibes

Der Höhepunkt auf der Reise zum verborgenen Materiebegriff wird erreicht im vortastenden Nachdenken über den Leib des Menschen. Der «Leib» als Begriff wurde in der christlichen Theologie durch die Jahrhunderte hindurch nicht einheitlich gebraucht, denken wir nur etwa an den «Leib Christi» als ekklesiologische Größe oder an den «Leib Christi» in der eucharistischen Reflexion. Im vorliegenden Zusammenhang wird das Interesse insbesondere auf die Frage hingelenkt: Was geschieht mit dem menschlichen Leib im Hinblick auf die Nihilierung im Tode, die eben trotz aller sinnlich wahrnehmbarer Erfahrung in der Glaubenshoffnung des Christen nicht das Ende ist? Vom εὐαγγέλιον<sup>1</sup> her wird der Christ über diese Erfahrungen hinaus verwiesen auf ein ewiges Leben, und zwar ganzheitlich, also nicht nur in Bezug auf die Seele allein, sondern auch hinsichtlich des Leibes, was und wie dieser dann auch immer sein mag. Fragen bleiben bezüglich des Letztgenannten offen. Ein abschottendes Verharren in althergebrachten Meinungen wäre tödlich für den christlichen Glauben. Andererseits tut sich der Mensch schwer, das «bloß» Gehörte glaubend zu akzeptieren<sup>2</sup>. Es ist noch kein endgültiges, vollkommenes Wissen. Beim Ausbleiben einer «fertigen» Lösung eines Denkproblems geraten wir leicht in Versuchung zu resignieren. Glauben als Tugend ist aber näherhin zu beschreiben als Vertrauen und Erwarten und hat darum auch zu tun mit Geduld. Wir hätten jedoch ein falsches Gottesbild, wenn wir unsere Glaubensexistenz als ein blindes Herumirren erfahren müßten. Gott ist mit uns auf dem Weg, auf dem wir Stück für Stück, Abschnitt für Abschnitt vorankommen dürfen<sup>3</sup>. Der Glaube ist die Antwort des Menschen auf die Offenbarung Gottes; der Weg wird uns also vorgezeigt.

Verhängnisvoll wirkt es sich aus, wenn irgendwelche Denksysteme (Ideologien) dem Glauben übergestülpt werden, um das [noch] Nichtklar- Sagbare nicht bloß denkbar zu machen – dies allein wäre ja nicht negativ zu bewerten – nein, um es eben auch im Wortlaut genau zu fixieren und zwar so, daß streckenweise der Ideologie Vorrang gegeben wird vor dem Glauben. Wo und wie dies in der Vergangenheit geschehen ist – oft zum Schaden für den Glauben –, die Untersuchung der Rede von der «Materie» gäbe den Historikern «Stoff» für eine schier endlose Geschichte in die Hand. In einem Bild gesprochen: Es war oft so, wie ein Blinder ei-

---

<sup>1</sup> euangelion = Frohbotschaft; Evangelium

<sup>2</sup> Das deutsche Wort «Glaubensgehorsam» enthält ja bereits das Verb «hören. Gemeint ist jedoch nicht ein zufälliges Hören, sondern ein aufmerksames Hinhören, ein Horchen, ein hörendes Warten und Erwarten.

<sup>3</sup> «... Stückwerk ist unser Erkennen ...» (1Kor 13,9 und 12)

nen Blinden führen wollte. Dieses negative Bild soll darauf verweisen, daß die Keime für neue sinnvolle Erklärungen über das *noch* Unsagbare des Lebens im Glaubensgut der Christen selbst liegt und nicht außerhalb. Insofern muß nun auch die Frage erlaubt sein, ob die bisweilen enggeführten Aussagen der scholastischen «Systeme», die mit den Lehrmeinungen der Kirchen keineswegs identisch sein müssen, wie es sich herausstellen wird, immer noch schwer abzutragende Hypotheken darstellen, für die Theologen und für die Gläubigen. Mit anderen Worten: Haben nicht etliche Anhänger der Scholastik all das, was die kirchlichen Dogmen in ihrem Wortlaut offen gelassen haben, mit fremdartigen Chiffren<sup>1</sup> zubetoniert? ... wodurch sie für den einfachen Gläubigen den Glauben noch weniger glaubbar gemacht haben, wodurch sie statt zu erklären mehr verborgen haben, den Weg des Glaubens versperrt haben, der nun einmal nur in Freiheit begehbar ist? Ohne sich in Polemik zu ergehen, muß auf die diesbezügliche Verkrustung hingewiesen werden.

Eine Polemik wäre in Bezug auf das vorliegende Thema ohnehin nur bedingt angebracht, weil hervorragende Vertreter der Scholastik, nämlich Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus, keinen einheitlichen Materiebegriff vertraten, ja vielmehr ein Leben lang inkohärent vortastend danach suchten, teils bewußt, teils unbewußt. Alle drei rangen in und mit der Sprache um die je treffende Aussage, immer mit dem Motiv, den Gläubigen zu helfen. Gerade die Offenheit des Aquinaten gegenüber den *Aporien der Sprache*, die er je länger je mehr erkennen und akzeptieren mußte, ist bewundernswert. Hier kann eben nichts das paulinische Wort vom stufenweisen Erkennen<sup>2</sup> überbieten. Den vielen namenlosen Epigonen der drei doctores könnte allerdings die gleiche Offenheit wohl nicht in

---

<sup>1</sup> Hier im negativen Sinne: «Chiffre» als Schlüssel, als Paßwort für die Eingeweihten innerhalb einer Elite. Der Scholastik wird oftmals angelastet, daß die Theologie nur noch Angelegenheit von Insidern gewesen sei, fernab vom Leben des einfachen Volkes. Dies ist nicht ganz abzustreiten, denn die Folgen zeigen sich erst heute als schwere Hypothek für die Existenz des Glaubens; manche Menschen empfinden heute den christlichen Glauben mehr als Schikane denn als Hilfe. – Aus dem Französischen wurde «Chiffre» übernommen und im Sinne von «Geheimzeichen» verwendet (Saner, a. a. Ort, 1001). – Karl Jaspers selber sieht die Zweischneidigkeit des Gebrauchs von Chiffren. «Was der Mensch in den Chiffren hört, das führt ihn zu seinem Adel oder seiner Niedrigkeit» (Chiffren der Transzendenz, 99) – Für Jaspers ist jedoch «Chiffre» im positiven Sinn ein Synonym für «Metapher», etwa wenn er sagt: «Dann ist das Hören der Sprache der Chiffren nicht Illusion, sondern das Hören transzendenter Wirklichkeit vieler Sprachen ... Die Chiffrenwelt ist ein Raum des geistigen Kampfes. In ihr begegnen sich Menschen, die selbst werden. Ihre Kommunikation bleibt in Bewegung ... » (ebd.) – d.h. die Kommunikation läuft sich bei ehrlichem Verhalten der Sprechenden und der Hörenden nicht tot.

<sup>2</sup> 1Kor 13,8ff.

allen Belangen und nicht immer so ohne weiteres attestiert werden; deren Sehvermögen scheint bisweilen durch ein großes Stück aus ὕλη<sup>1</sup> verdunkelt worden zu sein<sup>2</sup>. Die Ausformulierung der Dogmen geschieht – dies ist eigentlich völlig trivial – auf der Ebene der Sprache. Diese hat aber, wie schon bemerkt, Aporien, Löcher des Unsäglichen. Das ist der Boden der Tatsachen. Daß also in einem wissenschaftlichen Bereich, der in extremis von diesen Umständen abhängig ist, ein großes Maß an Offenheit, ja Offenherzigkeit, gefordert wird, müßte sich demnach von selbst verstehen. Trotzdem ist es nicht falsch, im theologischen Arbeiten Erfolge anzustreben. Gleichsam als ethisches Begleitmotiv könnte darum ein Vers aus dem Epheserbrief herangezogen werden: «Über eure Lippen komme kein böses Wort, sondern nur ein gutes, das den, der es braucht, stärkt, und dem, der es hört, Nutzen bringt»<sup>3</sup>.

Das Weltbild von Jesus und den alttestamentlichen Propheten ist ein anderes als das von Platon und Pythagoras. Welches ist dann aber das inhärente Materieverständnis in den Worten Jesu? Welches ist sein Paradigma? Dieser Frage nachzugehen erweist sich erst dann also sinnvoll, wenn wir nach dem Leben fragen, das in der Lehre Jesu über das irdische Sterben hinausgeht, wo in einem einzigen Satz Worte des Sterbens und des Nichtsterbens engumschlungen nebeneinander stehen<sup>4</sup>.

Theologisches Reden über «Materie» hat also seine Sinnspitze dort, wo es um *das Leben* geht. Die Materie des Leibes liegt dem Menschen näher, als die Materie in den Steinen oder in den Sternen. Näherhin läßt sich der menschliche Leib und «Leib» überhaupt bezeichnen als «informierte Materie»<sup>5</sup>. Doch dieser Definition liegt bereits ein Vorverständnis zugrunde, von dem später noch die Rede sein wird.

Was geschieht mit uns, wenn ...? Wie kann ich getröstet und Gott vertrauend an mein «Ende» denken, ein Ende, von dem gesagt wird, daß es an sich keines ist, obwohl doch unsere «leiblich-materielle» Erfahrungen uns dies auf krasse Weise vormachen. Gibt es beim Menschen darum zwei verschiedene Arten von Leib? Oder ist das eine, das gemeinhin als «Leib» oder «Körper» bezeichnet wird letztlich nur *die Hülle* von etwas anderem, das wirklich und bleibend der Leib ist? Und ist diese Hülle in so großem Maße, ja fast ausschließlich bestimmend für die Sinneswahrnehmung, die

---

<sup>1</sup> hyle – der Begriff wurde im Wortlaut von Platon (nicht von Aristoteles) zuerst in die philosophische Rede eingeführt. Es handelt sich um eine Metapher, mit welcher bald einmal die «Materie» beschrieben werden sollte; das Wort stammt aber aus der Sprache des Bauwesens und bedeutet dort: «Holz».

<sup>2</sup> Vgl. Mt 7,3–5 || Lk 6,41f. – ein Balken aus Holz

<sup>3</sup> Eph 4,29

<sup>4</sup> Joh 11, 25

<sup>5</sup> Fiorenza, Francis P./Metz, Johann B., Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, in: Feiner/Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 2, 627

ihrerseits alles empirische Denken beeinflusst? Oder ist diese Hülle gleichsam wie eine Plazenta, wie ein Mutterschoß, wie eine Mutter, worin sich aber der Leib aufhält wie ein Kind mit all seinen noch nicht voll entfaltenden Sinnen, ein Kind, das erst noch geboren werden muß? Dann wäre ja der Mensch irgendwie seine eigene Mutter, sie sieht und hört, während das inwendig verborgene Leben sich noch im Dunkeln aufhält und kaum etwas hören kann, als nur die Geräusche der Mutter. Und wie kann so das Kind etwas über seinen Vater erfahren? Wie kommt in ihm die Ahnung zustande, daß es so etwas wie einen Vater gibt? Die Sinnfrage ist verknüpft mit der Frage nach den Sinnen. Ist das metaphysische Spekulieren letzten Endes eben doch etwas Sinnliches, eine Aktivität verborgener Sinne? Die Frage ist berechtigt, gerade weil analog dazu verschiedene Menschen mit den «irdischen» Augen zwar das Gleiche sehen und hernach doch den erlebten Hergang nicht völlig identisch schildern können.

Gott sei Dank! Viele Menschen geben sich mit dem empirischen Denken<sup>1</sup> allein nicht zufrieden. Müßte diese Studie auf das Empirische eingeschränkt werden, so könnte sie an dieser Stelle als beendet betrachtet werden, die Reise wäre zu Ende, bevor sie überhaupt begonnen hätte. Die Wirklichkeit der Schöpfung und die Sprache selbst sind – man könnte versucht sein, das Adverb «glücklicherweise» anzuhängen – so beschaffen, daß wir dem Sein auf empirischen Wegen nie ganz auf den Grund kommen. Es ist eine wertvolle Gabe, daß der Mensch auch spekulativ denken kann. Speklatives Denken – oder man könnte auch sagen: meditativ-empirisches<sup>2</sup> Denken –, hat dann auch wesentlich zu tun mit der Freiheit des Glaubens. Der Materiebegriff an sich und der bezüglich des Leibes bilden den Angelpunkt, dem mit «reinem» empirischen Denken nicht beizukommen ist, weil dieses nur oberflächlich die Hülle betrachtet und sich nicht staunend verwundern möchte über das, was unter der Hülle ist und «Leben» heißt.

---

<sup>1</sup> Helmut Peukert unterscheidet zwischen «empirischen» und «hermeneutisch orientiertem» Denken; vgl. Wissenschaftstheorie ..., 75 – Bezeichnenderweise gliedert sich ja wohl gerade deswegen eine Wissenschaft, die intensiv untersuchen will, was und wie Materie ist, in zwei Fachbereiche: in die «experimentale Physik» (empirisch) und in die «theoretische Physik» (spekulativ).

<sup>2</sup> ... da es ja in der Meditation auch um das «Machen» von Erfahrungen geht. Die Machbarkeit darf hier allerdings nicht falsch verstanden werden. Eine Erfahrung ist hier wohl eher ein empfangenes Geschenk.

## 2. Ontologischer und semantischer Hintergrund

### 2.1. Begleitende Fragen

Jeder, sei er Philosoph oder Theologe, bewegt sich zunächst immer auf der Ebene der Sprache und erst dann in einer anderen Ebene, beispielsweise in der Ebene der Ontologie. Deshalb ist das zweckmäßige Reden über irgendwelche Probleme, bzw. Sachfragen, nie losgelöst von der Semantik zu betreiben. Auch streiterregende Probleme hinsichtlich Glaubensinhalte sind zum größten Teil hier einzuordnen, und oft berühren sie, in irgendeiner Weise, das Vorverständnis bezüglich dem, was Materie ist, bzw. bedeutet usw. Aus diesem Grunde wird es sinnvoll sein, die weiteren Überlegungen, der philosophiegeschichtliche Abriss über den Materiebegriff und die Suche nach seiner Voraussetzung in den christlichen Dogmen, durch folgende drei Fragen zu begleiten:

1. *Ist Materie allgemein oder individuell?*
2. *Ist es sinnvoll, zwischen Materie und Material zu unterscheiden?*
3. *Gibt es immaterielle Wesen?*

Es ist klar, daß mit diesen drei Fragen vor allem die Leibes-Materie ins Visier genommen wird. Dennoch soll das ganze Umfeld dieser Begrifflichkeit nicht aus den Augen verloren gehen. In dieses Umfeld gehören noch andere, zu berücksichtigende Begriffe, wie: «Substanz», bzw. «Hypostase», «Existenz», «Wesen», «Natur» und «Akzidens» (Beigefühtes, Unwesentliches), ferner: «Element» (στοιχείον davon: μεταστοιχείωσις – Elementverwandlung), «Kontinuität», «Identität», «Individuum» und «Form» etc.

### 2.2. Das Vortasten in der Zeit vor Sokrates

Da in der griechischen Sprache das Wort «materia» und das entsprechende, von PLATON und ARISTOTELES eingeführte griechische Parallelwort ὕλη (hyle) noch nicht vorkommt, ist eine eindeutige synonyme Zuordnung nicht möglich. Es kann sich darum, semantisch gesehen, nur um

Annäherungen handeln, wenn versucht wird, zu erfahren, wie die Philosophen «vor Sokrates» in diese Richtung gedacht haben. Diese haben sich im Fragen und Suchen «vorgetastet», darum kann auch jener nur «vortasten», der hier interpretieren möchte, um dieses oder jenes verstehen zu können und um etwas über die Geschichte des diesbezüglichen Denkens erfahren zu können. Es ist auch die Geschichte alter, denkwürdiger Sprachspiele.

### 2.2.1. *Astrolatrie und Mythologie*

Wie ist das Sein entstanden? Dieser Frage nachzugehen, bedeutet sich in den Tiefen der dunklen Vorzeit unserer Geschichte zu verlieren. Es gibt da nur – um es metaphorisch auszudrücken – «Waldlichtungen», in denen fragmentarisch über das frühe ontologische Denken etwas erfahrbar wird. Im suchen nach den Anfängen wird man meistens auf das Reich der griechischen Mythen verwiesen, aus denen sich durch Abstraktion Kosmologien entwickelt haben sollen. Von Homer und Hesiod zu den Philosophen und Mathematikern in Milet scheint der Sprung klein zu sein, doch die Wege zu den Vorsokratikern gleichen eher verschlungenen und verborgenen Pfaden. Eine andere Meinung darüber ist in etwa die: Philosophie und Mythologie hätten eigentlich wenig miteinander zu tun. WOLFGANG H. PLEGER warnt darum davor, hier die Schwierigkeiten zu übersehen und ohne Berücksichtigung des geschichtlichen Kontexts die «schmale Textbasis spekulativ anzureichern<sup>1</sup>. Wie ist aber hier der geschichtliche Kontext gestaltet? Nur die Gleichzeitigkeit zu beachten, verhilft nicht zur zufriedenstellenden Erhellung der Fragen. Gerade auch bezüglich der Frage, was «Materie» ist, wie in frühester Zeit über sie gedacht wurde, führt der Weg nicht an der Mythologie vorbei – also am Denken und Träumen in der Zeit vor den Vorsokratikern<sup>2</sup>. Angenommen, die griechische Mythologie ist abhängig von einer viel älteren Mythologie, deren Entstehung ziemlich exakt rekonstruiert werden kann: nämlich als Versetzung von verstorbenen Menschen (Helden) an den Sternenhimmel<sup>3</sup> und deren Verehrung als Götter, dann ist diese Erkenntnis wohl ein Schlüssel, mit dem sich viele Rätsel lösen lassen.

---

<sup>1</sup> Die Vorsokratiker

<sup>2</sup> «Die spekulativen Ansätze der frühen ionischen Naturphilosophie sind ursprünglich wohl durch die kosmogonische Problemstellung der vorderorientalischen Mythologie bestimmt» (W. Detel, *Materie (I. Antike)*, in: *Hist. Wb. d. Phil.*, Bd. 5, 871).

<sup>3</sup> vgl. unten, 58 (Platon). – Das Hauptthema der orphischen Theologie besteht jedenfalls in der Frage: Wie werde ich ein Gott? (= Apotheose)

Es gibt hierfür plausible Anhaltspunkte, denn allein die Zählung von sieben Wochentagen ist willkürlich entstanden und entspricht haargenau der historischen Tatsache, daß in der Städtkultur der Sumerer *sieben Wandelsterne* (Planeten) bekannt waren: Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Saturn. Den Planeten wurden im alten Mesopotamien, bei den Sumerern (Chaldäern) und Akkadern, nun der Reihe nach besondere Namen zugeordnet, gemäß den Nachforschungen von WERNER PAPKE handelt es sich um die Namen: Ham (= Sonne), Enkidu (bzw. Dumuzi, Tammuz = Mond), Lugalbanda (= Mars), Gilgamesch (= Merkur), Enmerud-Kar (alias Nimrod, der Jäger, Stadtgründer von Uruk, auch «Kalb der Sonne» genannt, ferner zur Zeit Hammurabis «Marduk» = Jupiter), Kasch-er (Kusch = Saturn) und Ishtar (= Venus); bei allen sieben handelt sich jedenfalls um Namen aus der sumerischen Königsdynastie<sup>1</sup>. Ähnliches läßt sich feststellen bezüglich der Festlegung der Zahl 12 bei den Monaten, denn im alten Mesopotamien wurde genau zu der Zeit, als die Herrschaft von den Sumerern auf die Akkader überging (2340 v. Chr.) das zwölfte Sternzeichen auf dem Zodiakus «entdeckt», das der «Waage»<sup>2</sup>. Daß später für die Rechnung mit Monaten die Mondumläufe maßgebend wurden, ist nicht leicht nachvollziehbar, da deren Einordnung in den Ablauf eines Jahres mit den Siebentagewochen mit unlösbaren Problemen verbunden war. Eine Erklärung für die Rechnung mit Mondzyklen kann nur so gegeben werden: Es wurde damit begonnen, den Mond als Gottheit stärker hervorzuheben und ihm sämtliche Vorgänge der Fruchtbarkeit im Sinne einer Prädestination unterzuordnen, selbstverständlich nur in Verbindung mit seinem besonderen Sternbild, dem Widder (bzw. LU.CHUN.GA, der Ackermann), das im Frühjahr (1. Nisan) aufgeht und sechs Monate später, im Herbst (27. Taschritu), unter großem Weinen der Frauen untergeht<sup>3</sup>.

7 + 3 = 10. Es gab in der Astrologie des mesopotamischen Uruk nicht nur die sieben Planeten sondern auch noch die *drei Wege*, die nach Göttern benannt wurden, die bereits in der Zeit vor der genannten Königsdynastie verehrt wurden: Enlil, Anu und Ea<sup>4</sup> – vermutlich entsprechend der

<sup>1</sup> Die geheime Botschaft des Gilgamesch, 12; 19; 200–213 (Königsliste: 202) – vgl. zu «Nimrod (auch: Namarud), der gewaltige Jäger»: Gen 10,8f.

<sup>2</sup> Papke, a. a. Ort, 25–28 – es wurde von einer überdimensionalen Schere des «Skorpions» abgetrennt. Bis dahin waren es demnach nur elf.

<sup>3</sup> Der Mondgott hatte verschiedene Namen: (LÚ)CHUN.GA, EN.KI.DU, Tam(m)uz (𐎠𐎫𐎠𐎢𐎡), Ez 8,14), Adon Sadeh (= Adonis; vgl. Papke, a. a. Ort, 44f. mit Abbildung des Sternbildes; 178ff.; 194f.; ferner: ANTON JIRKU, Der Mythos der Kanaanäer, 41–43), Baal Melkart (= Baal, König der Stadt – in Tyros), Baal Zebul, bzw. Beelzebub (= Herr des Beiwohnens, bezüglich des «hieros gamos» = Heilige Hochzeit, Konjunktionen des Mondes mit der Venus, bzw. Ishtar, davon durch Elias verballhornt: Beelzebub = Herr der Fliegen, 2 Kön 1,2–16) usw.

<sup>4</sup> vgl. Papke, a. a. Ort, 47f., 81ff., 151f. und 255ff. (Ea ist Aquarius, der Wassermann)

drei Lebensbereiche: Himmel, Erde und das abgründige Meer (Unterwelt). Demnach bestand der Sternenhimmel von Uruk aus zehn «Teilen», zehn «Sphären»<sup>1</sup>.

Dies alles läßt die Vermutung nicht von der Hand weisen, daß alle alten Kosmologien (bzw. Kosmogonien) sowie die Mythen Kinder der Astrologie, bzw. der Astrolatrie sind. So berichten die uralten Heldenepen samt und sonders von Ereignissen oben am Sternenhimmel, dies ist ganz eindeutig der Fall beim Gilgameschepos und ziemlich sicher auch beim späteren Argonautenzyklus<sup>2</sup>. Die «Götter» waren demnach – der Wechsel des Sprachspiels sei erlaubt – «Astronauten». Das Reden von Reisen zu den Sternen hört nicht mehr auf, es setzt sich sogar fort in Platons «Timaios».

In der aufstrebenden Städtkultur Mesopotamiens tritt auch das Denkphänomen der Seelenwanderung erstmals in Erscheinung. Es wurde geglaubt, daß die Seele des Menschen nach dem Tod den Körper verlasse und nach sechs Monaten in einem Kind neu geboren werde<sup>3</sup>. In dieser Rechnung fehlen allerdings drei Monate. Wäre demnach der Embryo im Mutterleib drei Monate lang ohne Seele? Wie kam man aber auf die *sechs* Monate? Wenn das Menschenleben angeblich in allem ein Abbild der Sternwelt und von ihr völlig determiniert sei, dann müsse es sich auch mit dem Sterben und dem Geboren-werden analog verhalten. Ein Sternbild, der Leib eines Gott-Helden, verblast eines Morgens am West-Horizont, steigt in die Unterwelt hinab und kommt *nach sechs Monaten* beim Morgensteraufgang am Ost-Horizont wieder zum Vorschein; analog verhalte es sich nun auch beim Menschen<sup>4</sup>. Die Idee, daß sich die Seele vom Körper trenne, erhält vermutlich erst in der städtischen Hochkultur Mesopotamiens eine systematische Bedeutung, und zwar in Verbindung mit der Zeitrechnung und der damit eng zusammenhängenden Sternenreligion<sup>5</sup>.

Der Mensch in der älteren und mittleren Steinzeit, noch ohne Mythen, dürfte sich über den Tod und an ein Weiterleben danach wohl andere Gedanken gemacht haben, er glaubte zwar an ein Weiterleben nach dem Tod, aber eben nicht im Sinne von Seelenwanderung und Reinkarnation, einer Wiederkehr in einem anderen Körper, vielmehr war für ihn eine leibliche Kontinuität selbstverständlich –, beweisbar ist dies archäologisch durch die vielfältigen Grabbeigaben, u.a. Speisen in Krügen, Waffen, Schmuck usw.<sup>6</sup> In der jüngeren Steinzeit wurde dann das leibhaftige Wiederkommen

<sup>1</sup> vgl. unten, 40 und 66 (bei den Pythagoräern)

<sup>2</sup> vgl. Papke, a. a. Ort, 13ff.

<sup>3</sup> Papke, a. a. Ort, 92f.

<sup>4</sup> ebd.

<sup>5</sup> Die «anima separata» ist also zuerst einmal Bestandteil der Astrolatrie

<sup>6</sup> vgl. A. Jirku, Die Ausgrabungen in Palästina u. Syrien, 85; R. Wernick, Steinerner Zeugen früher Kulturen, 98 u. 100; I. Lissner, So lebten die Völker der Urzeit, 196; J. T. Fraser, Die Zeit: vertraut u. fremd, 29f.



der Verstorbenen so sehr gefürchtet, daß man ihre Leichen fest verschnürte oder verbrannte. Die Leib-Seele-Einheit galt als selbstverständlich, auch wenn der Glaube an die Leiblichkeit über den Tod hinaus noch sehr primitiv und bisweilen mit Furcht und Schrecken verbunden war.

In den griechischen Sagen HOMERS spielen die erzählten Ereignisse sich in zwei Etagen ab, unten auf der Erde und oben in der Götterwelt, wo wiederum über das Schicksal der Menschenwelt unwiderrufliche entschieden wird. Die Menschen glaubten also zu bestimmten Zeiten, in Uruk wie in Ionien, daß das Geschehen auf Erden von den Ereignissen in den Sternen bestimmt sei. Dieser Glaube war Bestandteil einer Religion, die nicht anders als mit «Astrolatrie» bezeichnet werden kann. Unter Beibehalt der unaufhörlich weiter wuchernden Phantasiewelt setzte eine allmähliche Loslösung von der Astronomie ein, es begann eine neue Epoche der Mythen<sup>1</sup>. Die darin wurzelnden und wuchernden abergläubischen Vorstellungen dominierten und terrorisierten zeitweise das Denken und Empfinden der Menschen völlig und wurde für sie immer mehr zu einem Zustand schmerzhaft empfundener Unfreiheit und Dunkelheit. Der esoterische Aberglaube mit all seinen Scheinlösungen und Halbwahrheiten wurde für die Psyche der Menschen zum Kerker, zum Grab, in das er sich selber gebracht hatte und aus dem kein noch so ironisch und humorvolles Überspielen heraushelfen konnte. Die Ursünde? – Der Weg zum Licht, die Suche nach dem lebensspendenden Glauben, wurde dann für sehr lange Zeit zur wesentlichen humanen Aufgabe. Dieser Weg hatte einen Höhepunkt bereits im 13. Jahrhundert v. Chr., beim Phönizier SANCHUNJATON mit der Polemik gegen den Polytheismus<sup>2</sup>. Der «Weg» gelang aber vorerst nur Abraham und dem Volk Israel in erfüllender und beglückender Weise.

Die Kosmologie wurde schon früh in der Struktur von Gegensätzen sichtbar, vor allem in dem einen: gut und böse. «Verabsolutiert» wurde jedoch immer nur, was der Mensch zunächst einmal hautnah als angenehm und unangenehm empfand. Im Alltag der Menschen ist dies heute

---

<sup>1</sup> Bei den Sumerern bestand die Astrolatrie aus der religiösen Astrologie und ihrem «Werkzeug» (Organon), der Astronomie. – 2340 v. Chr. rissen die Akkader die Herrschaft an sich, es kam zu einer «Kanonisierung» des Sternenkultes. Die Verknüpfung zu den Sternen stagnierte jedoch; der Kult und sein Mythos wurde ohne astronomischen Zusammenhang weitertradiert (Papke, a. a. Ort, 28 – zu den «Astral-Mythen» vgl. auch: A. Jirku, Der Mythos der Kanaanäer, 87f.)

<sup>2</sup> vgl. Papke, a. a. Ort, 195 u. 218 (wahrscheinlich überliefert durch die Kette: Sanchunjaton ... Philon von Byblos ... Eusebius von Cæsarea) – Dabei scheint ein weiterer Zusammenhang auf: ... die Bücher des Tautos sind möglicherweise mit dem *Corpus Hermeticum* identisch; denn «Tautos» ist «Ta'uz» (Tammuz, der Mondgott) und im späteren Ägypten «Toth», der in Personalunion gedacht wurde mit Hermes-Thot (= Hermes Trismegistos) – vgl. auch: Otto Eissfeldt, Tautos und Sanchunjaton, 5f. u. 70

noch so. Anfänglich erschien das Gute irgendwie oben, in der grenzenlosen Freiheit des Himmels zu sein, das Böse, Unangenehme hatte immer etwas zu tun mit der Schwerkraft, mit dem Fallen, Hinfallen, Stürzen, aber auch mit den Geburtsschmerzen, sowohl der Mutter wie des Kindes. Daraus konnte leicht eine dualistische Sicht des ganzen Seins entstehen: das Gute, Geistige, Freie, Leichte und Unbeschwerte stand bald einmal unverzüglich gegenüber dem Schlechten, dem immer wieder mit unangenehmen Erfahrungen verbundenen Stofflichen, Erdgebundenen, Schweren. Und eine der drückendsten und dunkelsten Ahnungen betraf die Zeit vor der Entstehung des Kosmos<sup>1</sup>.

Was war vor dem Kosmos? In HOMERS Weltmodell kommen die Götter, die ersten Seienden, und dann schließlich auch alle übrigen Wesen und Dinge aus dem Okeanos, d.h. vom äußersten Rand, der als Scheibe gedachten Welt; über diesem Okeanos war das Himmelsgewölbe wie ein Zelt aufgespannt<sup>2</sup>. Für Homer scheint die Mythenwelt noch völlig in Ordnung, ja wohl geordnet zu sein, und darum bot sie für den einfachen Menschen nicht nur eine Deutung der Wirklichkeit, die Götter sollten von den Sterblichen auch als moralische Vorbilder, als Handlungsorientierung betrachtet werden<sup>3</sup>.

Von HESIOD aus Askra in Böotien – er lebte um 700 v. Chr. – wurde ein völlig neuer Begriff zur Erklärung der Entstehung der Welt eingeführt: «Chaos». Dieser Begriff schien – im jüngeren Sprachgebrauch die «Unordnung» schlechthin – den Glauben Homers an die geordnete Welt der Götter ins Wanken zu bringen. Denn in seiner «Theogonie» (Lehrgedicht von der Entstehung der Götter) nahm der Generationenkonflikt zwischen den Göttern teilweise grauenhafte, makabre Züge an<sup>4</sup>, obwohl Hesiod doch damit gerade die Absicht vorgab, die Wahrheit den bisher geglaubten Irrtümern gegenüberzustellen. Die Theogonie als Versuch einer Kosmogonie war in gewisser Weise auch die Agonie der moralischen Vorbilder.

Der eigentliche und originelle Zusammenhang des Wortes «Chaos» bei Hesiod stand allerdings nur im kosmologischen Kontext. Zuerst entstand das Chaos, erst dann die Erde mit dem Olymp und die Unterwelt usw.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Das griechische Wort κόσμος beinhaltet ja auch die Vorstellung von dem Geordneten und Schönen, dem schön Gestalteten, das erst durch das Auftreten von konkreten Dingen und Wesen Wirklichkeit wurde.

<sup>2</sup> Wolfgang H. Pleger, *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1991, 34

<sup>3</sup> Wolfgang Wieland (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Bd. 1 · Antike, 14; vgl. auch: Jaap Mansfeld (Hrsg.), *Die Vorsokratiker*, Bd. 1, 12

<sup>4</sup> Immerhin scheinen die Horrorgeschichte Hesiods noch relativ harmlos im Vergleich etwa mit denen auf den hethitischen Tontafeln aus Chattusa (Boghazköj-Texte; vgl. Otto Eissfeldt, *Taautos und Sanchunjaton*, 54 u. 61f.)

<sup>5</sup> vgl. Pleger, a. a. Ort, 40; vgl. auch: Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen*

Zweifellos handelt es sich beim Wort  $\chi\acute{o}\sigma$  (chaos) um eine Metapher. Das Verb  $\chi\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\iota\nu$  (chainein) bedeutet: gähnen, klaffen, sich öffnen<sup>1</sup>. Wie muß man sich von hier aus das Substantiv vorstellen? OLOF GIGON meint, es handle sich um den leeren Zwischenraum zwischen der Erde (als Scheibe gedacht) und dem Himmel<sup>2</sup>. Eine andere Deutung ist: der leere, unermeßliche Weltraum<sup>3</sup>. Wie kann hier die Analogie spielen? Kann ein leerer Raum, ein Raum ohne Sein überhaupt existent sein? Das Chaos stellt «ein qualitatives Nichts» dar<sup>4</sup>. Darum deutet die Metapher in sinnvoller Erweiterung auf einen Spalt, Abgrund hin, und somit meint dieses Wort «Abgrund» eben das absolute Nichts – materiellos, raumlos, zeitlos etc. Weiter zurück, hinter das Chaos, wird bei Hesiod nicht mehr gefragt.

Später ist jedoch eine Umdeutung bemerkbar. Noch in der Welt der Mythen vertritt das Wort «Chaos» nicht mehr das Nichts sondern das Sein, aber nicht bloß in seinem Urzustand sondern mehr direkt als der Urstoff, der noch ungeordnet, wirr dalag – also bereits im Sinne der «materia prima» –, dieser Urstoff «wartet» gewissermaßen auf den Schöpfer, der es zum wohlgeordneten Kosmos formt<sup>5</sup>. So scheint diese unpersönliche Urmaterie älter zu sein als der Schöpfer selbst, wie auch immer dieser dann personal oder unpersönlich vorstellbar ist. Woher käme dann jedoch dieser Schöpfer? Auch aus dem Chaos? Wir haben es bei Hesiods Epigonen im Grunde genommen mit einem sehr frühen Materialismus zu tun.

Nochmals zurück zur metaphernnahen Bedeutung: Chaos ist der Abgrund des Nichts, ja das Nichts selbst. Das hebräische  $\text{תְּהוֹם}$  (tehôm) am Anfang des Buches Genesis bedeutet nun gleichfalls: Abgrund, Tiefe, Meerestiefe etc. Die Septuaginta verwendet hingegen an dieser Stelle das Wort  $\acute{\alpha}\beta\acute{\upsilon}\sigma\sigma\omicron\varsigma$  (abyssos), das ebenfalls «Abgrund» bedeutet. Später verbindet sich mit diesem Wort – parallel und synonym zu «chaos» – jedoch mehr die Vorstellung von der allgemeinen, formlosen Ur-Materie<sup>6</sup>.

Im alten Mesopotamien stellte man sich das «Chaos» als Wesen vor. Tiâmat sei die Urmuschel (sozusagen das Ur-Ei) gewesen und als solche die ozeanische Personifikation der chaotischen Urmacht, die von Bel Marduk (bzw. Enlil) besiegt und getötet worden sei; aus ihrem Fleisch habe dieser dann die Welt erschaffen, oben den Himmel und unten die Erde<sup>7</sup>.

---

Philosophie, von Hesiod bis Parmenides, 22

<sup>1</sup> vgl. Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. Georgi Schischkoff, 105

<sup>2</sup> a. a. Ort, 23 u. 29f.

<sup>3</sup> Griechisch-deutsches Schul- u. Handwörterbuch, hrsg. v. Wilhelm Gemoll, 799

<sup>4</sup> Gigon, a. a. Ort, 34 – Ob sich die Alten das «Chaos» als eines der Urwesen vorstellten (Gigon, ebd. u. 26; 33), erscheint doch eher fraglich.

<sup>5</sup> vgl. Phil. Wörterbuch, 105

<sup>6</sup> Gen 1,2 – hier auch die Wendung «tohu wabohu» (= wüst und leer) – darauf wird später noch zurückzukommen sein; siehe unten, 103; 110 u. 174f.

<sup>7</sup> Lexikon der Religionen, hrsg. von Kurt Goldammer, 596 – Allerdings ist es

Zu HOMER bleibt noch etwas Bemerkenswertes nachzutragen: Er glaubte entschieden an die Leib-Seele-Einheit; wenn «die Seele keine Leibeshülle mehr hatte, war sie so gut wie Nichts.»<sup>1</sup> Homer war nahe an der «Wahrheit». Es bliebe dann eigentlich nur noch die Frage: Was ist nach dem Tod, ist alles tot oder gibt es ein Leben danach, in einer neuen Existenzweise, wiederum in einer Leib-Seele-Einheit?

### 2.2.2. Orphiker und Pythagoräer

Nach BERTRAND RUSSELLS Ansicht entsteht im Zusammenhang mit dem Namen des Sagenhelden ORPHEUS zum ersten Mal eine Offenbarungsreligion; aus der Offenbarung wird die Autorität abgeleitet, hinzu kommt die Organisation als Gemeinschaft<sup>2</sup>. Erstmals tritt auch im 5. Jahrhundert v. Chr. in orphischen Kreisen Athens der Begriff «orthodox» auf<sup>3</sup>. Die religiöse Bewegung der Orphiker geht nämlich als Reformzweig aus dem bakchischen (dionysischen) Mysterienkult hervor, mit deren Hüter die Anhänger der neuen Lehre in einen heftigen Konflikt gerieten – der Sage nach wurde der Religionsstifter Orpheus in Trakien im Streit um die Orthodoxie von den bakchischen Mänaden zerissen<sup>4</sup>.

Über den angeblich aus Trakien stammenden Dichter Orpheus wird ferner erzählt, er sei in den Hades, in die Unterwelt, hinabgestiegen (katabasis) und wisse darum den Weg, wie die vom Körper abgetrennte Seele sicher durch die Gefahren in der nächsten Welt hindurchkommen könne. Vermutlich galt Orpheus auch als Wiederverkörperung des Bakchos, er war also der gleiche Gott<sup>5</sup>. EURIPIDES legt einem orphischen Priester ein Glaubensbekenntnis in den Mund, wonach BAKCHOS aus dem phönizischen Tyros stammt<sup>6</sup>, wo er als Mondgott, als Fruchtbarkeitsgott, als Baal Melkart, bzw. Adon Sadeh) verehrt wurde und im Herbst, vor der Regenzeit, in einer Prozession in einem Kasten herumgetragen wurde<sup>7</sup>. Auch etymo-

---

doch ziemlich unwahrscheinlich, daß «Tiâmat» (vgl. auch unten, 174f.) und «tehôm» etymologisch zusammenhängen. Denn «tehôm» ist abgeleitet von תהו (tohu): Wüste, Leere, Nichtigkeit, Nichts; ferner als Adjektiv: wüst, leer.

<sup>1</sup> Gigon, a. a. Ort, 134

<sup>2</sup> Philosophie des Abendlandes, (Originaltitel: A History of Western Philosophy, London), 44

<sup>3</sup> Lexikon der Religionen, 432 – orthodox = rechtgläubig

<sup>4</sup> Russell, a. a. Ort, 38

<sup>5</sup> a. a. Ort, 36

<sup>6</sup> vgl. Russell, 39

<sup>7</sup> תהוֹתֵי אֲדֹנִיִּם Herr des Ackers, identisch mit «Adonis» (auch bildlich dargestellt als pflügender Ackerstier) – vgl. Werner Papke, Die geheime Botschaft ..., 195; vgl.

logisch liegt ein Zusammenhang nahe, vermutlich hat der Name «Bakchos» etwas zu tun mit dem Verb «bachâ» – weinen, Tränen vergießen; regnen lassen. Daß die griechische Mythenwelt mit der phönizisch-kanaanäischen zusammenhängt ist wohl unbestritten; letztere ist wiederum abhängig in Bezug auf diejenige der Sumerer, Akkader, Assyrer usw. Wenn es eine Wurzel des Antisemitismus gibt, dann wohl hier, denn das Wesen des semitischen Religionsverständnisses liegt gerade darin, nicht an die Herrschaft von Göttern, und schon gar nicht von Sternengöttern, zu glauben; auch die Idee der Seelenwanderung ist ihm fremd. Wenn ferner anzunehmen ist, daß die Sumerer und die Phönizier-Kanaanäer (Gen 10,6) keine Semiten sondern Hamiten sind, dann wurzelt der Antisemitismus in der frühesten Antike in der Sternenreligion der Hamiten, die ihre Ahnen – die Helden von Sinear – an den Himmel versetzten und als Götter anbeteten, sowie in der später daraus abgeleiteten Fruchtbarkeitsreligion, in welcher schließlich der Mond hervorgehoben wurde. Der unaufhörliche Bruderkrieg war vorprogrammiert. Der Teufel, der «Satanas» (= Widersacher) wäre dann nur noch eine spätere, zusammenfassende Personifikation dieser «Widersache»: der abstrusen Astrolatrie und der grausamen Mythenwelt, die anscheinend nie mehr aufhört in den Tiefen der menschlichen Psyche zu wühlen und zu wuchern.

Die Orphiker traten im 6. Jahrhundert v. Chr. in Trakien auf, ein Jahrhundert später sind sie in Athen zu finden und bald darauf in Unteritalien<sup>1</sup>. Ganz in der bakchischen und orphischen Tradition – doch als nochmaliger Reformzweig – steht die Bewegung der Pythagoräer<sup>2</sup>. Über ihren Gründer PYTHAGORAS ist wenig Gesichertes bekannt. Deswegen ist es vielleicht sinnvoller nicht von Pythagoras sondern von den Pythagoräern zu sprechen. Wie ihr Denken genau beinhaltet war, läßt sich nur erahnen. Denn es sind nur Fragmente aus zweiter und dritter Hand bekannt – darunter auch von Aristoteles und dem Plotin-Schüler Porphyrios. Diese Fragmente sind bereits dem Inhalt nach beeinflusst von Interpretationen, Umdeutungen und Gegenpositionen.

---

auch oben, 31, Anm. 3 – Für Papke sind Adonis und Bakchos ebenfalls identisch; a. a. Ort, 196f. (auch unter Berufung auf Hesychios) – ebenso Tammuz (vgl. Ez 8,14 – er wurde gem. Hieronymus auch in Bethlehém beweint), a. a. Ort, 178

<sup>1</sup> vgl. Lexikon der Religionen, 432; B. RUSSELL hingegen meint der Ursprung sei in Kreta zu suchen (Phil. d. Abendlandes, 38) – vielleicht auch irgendwo in der mündlichen Überlieferung eine Verschiebung von «kart» zu «Kreta». «kart» heißt: Stadt. Welche Stadt? Tyros? Oder Babylon? Oder Uruk (Erech)?

<sup>2</sup> vgl. Fragment von Herodot; Die Vorsokratiker, hrsg. von Jaap Mansfeld, Bd. 1, 176f. Nr. 73 (DK 14,1 – in Klammern: Zählung nach Diels/Kranz; hinfort abgekürzt mit DK); vgl. ferner: Fragment des Diogenes Laertios; a. a. Ort, 178f. Nr. 74 (DK 74): Pythagoras habe den Namen «Orpheus» als Pseudonym für seine Gedichte benutzt.

Nach dem orphischem Verständnis trennt sich beim Tod des Menschen die Seele von seinem Leib, und es beginnt für die Seele der «leidbeschwerte, mühevollen Kreis [der Wiedergeburt]»<sup>1</sup>. Wer sich aber durch Askese, durch rituelle und innere Reinigung bewährt hat, kann dem ewigen Rad der Reinkarnation entrinnen. Über dem Grab eines solchen verstorbenen Vorbildes konnten die Hinterbliebenen ausrufen: «Du Glücklicher und Seliger – ein Gott wirst du sein statt ein Mensch!»<sup>2</sup>

Pythagoras und die Pythagoräer übernahmen viele Vorstellungen aus dem asiatischen Kulturkreis<sup>3</sup>. Dies trifft besonders bezüglich seiner Lehre von der Seelenwanderung (metempsychosis, bzw. metempsychosis, palin-genesia) zu. PORPHYRIOS, ein Schüler Plotins, schreibt dazu:<sup>4</sup>

μάλιστα μέντοι γνώριμα παρὰ πᾶσιν ἐγένετο πρῶτον μὲν ὡς ἀθάνατον εἶναί φησι τὴν ψυχὴν, εἶτα μεταβάλλουσιν εἰς ἄλλα γένη ζώων, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι κατὰ περιόδους τινὰς τὰ γενομένα ποτε πάλιν γίνεται, νέον δ' οὐδὲν ἀπλῶς ἔστι, καὶ ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἑμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομίζειν. φέρεται γὰρ εἰς τὴν Ἑλλάδα τὰ δόγματα πρῶτος κομίσαι ταῦτα Πυθαγόρας.

Am meisten wurden jedoch folgende Lehren [Meinungen, Ansichten] bekannt: erstens, daß er [Pythagoras] behauptete, die Seele sei unsterblich; zweitens, daß sie sich ändere, indem sie in andere Lebewesen eingehe; außerdem, daß das Entstehende nach gewissen Perioden erneut entstehe und daß es überhaupt nichts Neues gebe; schließlich, daß man alles Entstehende, das beseelt ist, als verwandt betrachten solle. Pythagoras scheint, der erste gewesen zu sein, der diese Lehre in Griechenland einführte.

Der Pythagoräer EMPEDOKLES sagt, er selber sei in früheren Lebensabschnitten ein junger Mann gewesen, dann eine junge Frau, ein Gebüsch, ein Vogel und ein Fisch (bzw. Delphin) der beim Schwimmen immer wieder aus dem Wasser springt<sup>5</sup>. Schließlich würde ein ganzer Durchgang der

<sup>1</sup> κύκλου ... βαρυπενθέος ἀργαλέον (orphisch-bakchisches Goldplättchen aus Thurioi, um 350 v. Chr. in: Die Vorsokratiker, hrsg. v. Jaap Mansfeld, Bd. 1, 178f. Nr. 76, DK 1 B 18; eckige Klamm. Mansfeld) – vgl. J. Ratzinger, Eschatologie, 120

<sup>2</sup> ebd. – Inschrift auf dem erwähnten Goldplättchen, das einem Mitglied in das Grab mitgegeben wurde. (vgl. Russell, a. a. Ort, 40) – Das Wort «Orgie» hatte ursprünglich übrigens genau die Bedeutung der Reinigung, Erlösung, Befreiung von jeglicher materiellen Leiblichkeit (vgl. Russell, a. a. Ort, 45).

<sup>3</sup> PLEGER, Vorsokratiker, 78

<sup>4</sup> Die Vorsokratiker, hrsg. v. Jaap Mansfeld, Bd. 1, 172f. Nr. 65 (DK 14.8a)

<sup>5</sup> nach Diogenes Laertios; a. a. Ort, 176f. Nr. 70 (DK 31 B 117)

Seele durch alle möglichen Geschöpfe – auf dem Festland, im Wasser und in der Luft –, in denen sie immer wieder neu geboren werde, nach der Schilderung HERODOTS dreitausend Jahre dauern<sup>1</sup>. Nur in Tiere, die geopfert werden dürfen, würde die Seelen nicht hineingehen, weshalb diese Tiere gegessen werden dürften<sup>2</sup>, daß die Pythagoräer rigoros vegetarisch leben mußten, dürfte darum wohl nicht stimmen.

Pythagoras ging nun sogar soweit, daß er eine Art von «Reinkarnationstherapie» (anamnesis) praktizierte, wie IAMBlichos zu berichten weiß<sup>3</sup>. Er tat dies, weil er überzeugt gewesen sei, daß er von Hermes die Sehergabe erhalten habe, in allen Lebewesen ihre jeweiligen früheren Lebensabschnitte genau zu kennen; deswegen wurde er auch für göttlich und für einen Sohn des Hermes gehalten<sup>4</sup>.

Auch von Pythagoras ist eine Katabasis-Sage (Abstieg in die Unterwelt) bekannt ähnlich wie bei Orpheus und Gilgamesch – berichtet DIOGENES LAERTIOS unter Berufung auf Hermippos –, dann sei er völlig abgemagert wie ein Skelett wieder nach oben gekommen und hätte von seinen Erlebnissen in der Unterwelt erzählt; davon seien die Zuhörer derart ergriffen gewesen, daß sie weinten und schließlich sagten, er wäre ein Gott<sup>5</sup>.

Gemäß der Einschätzung des ARISTOTELES, in einem Fragment des DAMASKIOS, hielten die Pythagoräer die Materie für «das Andere, da sie fließe und immer wieder zu etwas anderem werde»<sup>6</sup>. Immerhin wird hier die Materie nicht als primärer und so bleibender Urstoff gedacht, sondern als etwas, das sich den je gegebenen Formen anpaßt, mit ihnen quasi eine «Ehe» eingeht, also bereits annähernd den Charakterzug des Individuellen bekommt. Aristoteles sagt in seiner «Physik» weiter über die Pythagoräer: «Es gebe [für sie] das Leere (der leere Raum?), das aus dem unbegrenzten Atem (apeiron pneuma) in die Welt eindringe; die Welt atme dieses Leere ein, das die Dinge [bzw. die Naturen] definiere, als ob die Dinge durch das Leere die Abgrenzung voneinander und die Bestimmung erfahre. So würde es sich zunächst mit den Zahlen (arithmoi) verhalten; denn die Leere bestimme die Natur der Zahlen»<sup>7</sup>. Näheres darüber, wie die Zahlen die Ursachen der Wesen und des Seins seien, wird nicht gegeben<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Die Vorsokratiker, hrsg. v. Jaap Mansfeld, Bd. 1, 170ff. 64 (DK 14.1)

<sup>2</sup> nach Diogenes Laertios; a. a. Ort, 184f. Nr. 92 (DK 14.9)

<sup>3</sup> a. a. Ort, 172f. Nr. 66 (...)

<sup>4</sup> nach Diogenes Laertios; a. a. Ort, 172ff. Nr. 67 (DK 14.8); vgl. auch unten, 53 u. 55

<sup>5</sup> a. a. Ort, 126ff. Nr. 7 (...)

<sup>6</sup> ἄλλο τὴν ὕλην καλεῖν ὡς ῥευστὴν καὶ ἀεὶ ἄλλο γιγνόμενον (Die Vorsokratiker, hrsg. v. Jaap Mansfeld, Bd. 1, 154 Nr. 39 (DK 47 A 13) – hier wird allerdings mit der Terminologie von Aristoteles operiert, denn das Wort ὕλη (hyle) in der Bedeutung von «Materie» kennen die Pythagoräer selbstverständlich noch nicht.

<sup>7</sup> Die Vorsokratiker, hrsg. v. Jaap Mansfeld, Bd. 1, 154f. Nr. 40 (DK 58 B 30)

<sup>8</sup> a. gl. Ort, 160f. Nr. 49 (DK 45 A 3) – ob die Pythagoräer das von Aristoteles benütz-

Das pythagoräische Denken ist wohl der erste Nährboden für Slogans, welche mit den Worten «Einheit» und «Vielfalt» operieren. Die Einheit wird vertreten durch die Zahl «eins»; für die Vielfalt scheint die «Zehn» die ideale Zahl zu sein, ja das Maß aller Dinge<sup>1</sup>. Die pythagoräische Einheiten (monades) erscheinen zuerst körperlich (somatikas)<sup>2</sup>. Das Real-Körperliche, Materielle, wurde also durchaus ernstgenommen. Das erste Zusammengefügte sei die Eins in der Mitte der Sphäre, und dieses heiße: Herd (fokus, oder einfach: Mittelpunkt)<sup>3</sup>. Das Weltganze sei aus Zahlen bestehend<sup>4</sup> und geordnet aus Unbegrenztem und Begrenztem<sup>5</sup>; um diesen Mittelpunkt herum würden *zehn göttliche Körper kreisen* – also Sphären, Kugeln: Der Himmel, die Erde, die Unterwelt (antichthona), die Sonne, der Mond und die fünf Planeten<sup>6</sup>. Dies ist keineswegs eine Entdeckung der Pythagoräer, bereits im astralen System des alten Mesopotamien wurde so gedacht<sup>7</sup>, nur galt dort das Meer als «Unterwelt». Bemerkenswert ist in diesem kosmologischen Modell, daß man sich die Erde in Kugelgestalt dachte und daß diese nicht selbst – also «geozentrisch» –, im Mittelpunkt stehe, sondern etwas anderes, nicht näher Definiertes.

---

te Wort οὐσία (Wesen) kennen, ist sehr fraglich. Und in der lateinischen Welt damit zu beginnen, dieses Wort mit «substantia» (Substanz) zu übersetzen, war nicht zweckdienlich, eröffnete mehr den Weg der Verwirrungen, als daß es dem abendländischen Denken zur Klarheit verholfen hätte.

- <sup>1</sup> nach Stobaios; Die Vorsokratiker, hrsg.v. J. Mansfeld, Bd. 1, 144ff. Nr. 28 (DK44 B11); und nach Aristoteles, a. a. Ort, 146ff. Nr. 31 (DK 58 B 4, B 5)
- <sup>2</sup> nach Aëtios; a. a. Ort, 160f. Nr. 50 (DK 51 A 2)
- <sup>3</sup> nach Stobaios; a. a. Ort, 152f. Nr. 36 (...) – das Zusammengefügte = τὸ ἀρμολογούμενον. Zusammengesetzt aus was? Materie und Form?
- <sup>4</sup> nach Aristoteles (Metaphysik), a. a. Ort, 150ff. Nr. 32 (DK 58 B 13) und 152f. Nr. 34 (DK 58 B 9)
- <sup>5</sup> nach Diogenes Laertios; a. a. Ort, 140ff. Nr. 25 (cf. DK 44 A1, B1) – dieses Gegensatzpaar bildet gleichsam die erste systemphilosophische Kategorie; ferner nach Aristoteles (Metaphysik); a. a. Ort, 146ff. Nr. 31 (DK 58 B 4, B 5) – vgl. Baumgartner H. M. u. a., Kategorie, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 4, 714f.
- <sup>6</sup> δέκα σώματα θεῶν χορεύειν = zehn göttliche Körper kreisen (nach Aëtios; Die Vorsokratiker, hrsg.v. J. Mansfeld, Bd. 1, 164f. Nr. 55, DK 44 A 16; ferner nach Aristoteles, Cael.; a. a. Ort, 164ff. Nr. 56, DK 58 B 37; vgl. ders., Metaphysik 986 a 8–12) – Die Pythagoräer glaubten übrigens entschieden an die Existenz von Göttern (nach Iamblichos; a. a. Ort, 198ff. Nr. 111, DK 58 D 3)
- <sup>7</sup> vgl. oben, 31f. – Zweifellos existiert allein vom Wortklang her eine Verwandtschaft zwischen dem griechischen σφαῖρα (sphaira = Ball, Kugel, dann aber auch:Himmelsphäre) und dem hebräischen סְפֹרָה (s'forah = Zahl, Maß), im Plural: סְפֹרוֹת (s'forot) – die zehn Konstituenten des Weltganzen in der Kabbala, die aus dem Einen, dem En Sof, bzw. אֵין שְׂפָא (Ajin schäfa = Quelle des Unermeßlichen, Unendlichen, Unbegrenzten) emanieren (ausfließen); vgl. F. Niewöhner, Kabbala, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 4, 662f. – Unter den Vorsokratikern ist Pythagoras jedoch nicht der erste mit der Idee der Sphären, Anaximenes hatte vor ihm diese kosmologische Vorstellung (vgl. unten, 45 u. ebd. Anm. 6)



Für die Pythagoräer ist von hier ausgehend die Zehnzahl richtungweisend für die Einteilung der Wirklichkeit in *Kategorien*, welche auch von Aristoteles in Abwandlung übernommen wurde<sup>1</sup>. Die Zahl «zehn» galt geradezu als Inbegriff der vollkommenen «Harmonie». Die Zehnzahl sei «etwas Vollkommenes und umfaßt das vollständige Wesen der Zahlen ... die Elemente der Zahlen seien die Elemente aller seienden Dinge, und die ganze Welt sei Harmonie und Zahl»<sup>2</sup>. Mit dem Wort «Harmonie» verband sich ursprünglich die einfache Vorstellung vom «Zusammengefügen» von Teilen, in diesem Zusammenhang verstehe sich auch das Wesen der Seele, die eine Art von Harmonie (*harmonia*) sei, denn die Harmonie sei Mischung (*chra*) und Zusammensetzung (*synthesis*) von Entgegenstehendem (*enantion*); und der Leib sei schließlich aus Entgegenstehendem zusammengesetzt (Partizipform: *synkeisthai*), so überliefert es ARISTOTELES<sup>3</sup>. Die Harmonie hatte dann ihre besondere Bedeutung in der Musik, in der durch Unterteilung der Saiten im gewissen Verhältnissen die Tonfolgen Oktav, Quart, Terz usw. entstehen, entsprechend verhalte es sich auch mit den Bewegungen der Gestirne<sup>4</sup>. Schließlich ist nach STOBAIOS die Welt zusammengesetzt aus ungleichen, nicht verwandten Prinzipien, nämlich «aus den Wesen[-heiten] der Dinge»<sup>5</sup>. Hier ist also zumindest bereits angetönt, daß Materie nur individuell vorstellbar ist, als etwas zum einzelnen Ding Gehörendes, jedenfalls ist in diesen Gedankengängen nicht die Spur von einer «*materia prima*» zu finden.

Über den zumindest teilweise pythagoräisch denkenden Vorsokratiker und Naturphilosophen Empedokles ist im folgenden Abschnitt die Rede.

Zusammenfassend können folgende zwei Merkmale der orphischen Theologie festgehalten werden:

1. *Die Seelenwanderung – Metempsychose (bzw. Metensomatose)*
2. *Die Vergottung – Apotheose*

Wichtig ist in diesem Zusammenhang aber vor allem auch die Feststellung, daß es für die *orphische Theologie*, die entschieden eine Abtrennung der Seele vom Leib und eine Wiedereinkörperung annimmt, keine Relation zwischen der Seele und der Leibesmaterie gibt, die man im Rahmen

<sup>1</sup> gem. Aristoteles (*Metaphysik*); *Die Vorsokratiker*, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 1, 146–151 Nr. 31 (DK 58 B 4, B 5); vgl. unten, 65f.

<sup>2</sup> ebd. (Reihenfolge umgestellt): τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων (die Elemente der Dinge) ... τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν (eigentlich: der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl).

<sup>3</sup> (in «*de anima*»), *Die Vorsokratiker*, 182f. Nr. 87 (DK 44 A 23)

<sup>4</sup> a. a. Ort, 142ff. Nr. 27 (DK 44 B6) u. 162f. Nr. 52 (DK 58 B 35)

<sup>5</sup> τὰς ἐστοῦς (Partizip ind. Pl. von εἶμι, entspricht ziemlich genau der anderen Ableitung des gleichen Verbs, der οὐσία) τῶν πράγματων – (Welt = κόσμος) – a. a. Ort, 142ff. Nr. 27 (DK 44 B6)

einer personalen *Identität* sehen könnte. «... jede beliebige Seele gehe in jeden beliebigen Leib hinein», dies enthalte der pythagoräische «Mythos» bezüglich der Beschaffenheit der Seele und des empfangenden Leibes, meint ARISTOTELES<sup>1</sup>. Die Leibesmaterie ist hier – im Gegensatz zum oben Gesagten – nichts *Individuelles* und So-gestaltetes, sondern nur das allgemein verfügbare Material; es bleibt zu fragen, ob es sich hier lediglich um eine abwehrende Interpretation des Aristoteles, bzw. seiner Schüler handelt, denn die Ansicht von einer «ersten» Materie spielt wohl bei ihm eine geringe Rolle und wurde später oft überinterpretiert.

Die Seele ist nach orphisch-pythagoräischen Meinungen nicht bloß unsterblich, sondern ewig, sie besteht schon von Ewigkeit her. In Verbindung mit der Erfahrung des irdischen Lebens führt diese Annahme unweigerlich in ein *zyklisches* Denken hinein – denn eine Seele kann nach dem gleichen Verständnis, besonders nach dem der jüngeren Orphiker (Pythagoräer) nie ohne Leib existieren. Je weiter dies wiederum systematisiert wird, desto weniger ist ein Ausstieg aus dem Rad der Wiedergeburt möglich, und insofern scheint es sogar so, daß die alten Orphiker diesen Ausstieg sogar besser finden konnten als die nachfolgenden Pythagoräer<sup>2</sup>, nämlich durch den Einstieg in eine göttliche Existenz, das materielos sein müsse. Hier liegt offensichtlich der Unterschied, denn die jüngeren Orphiker (die Pythagoräer) glaubten, daß die Menschen *hier auf Erden* – bei richtigem Verhalten – ewig und *als Götter* leben könnten; an einen einzigen Gott über allem zu glauben, war für sie eigentlich kein Thema. Wenn jedoch die alten Orphiker nicht so sehr in den Mythen um ihren Mondgott (Bakchos-Bel) – ihrem Gott schlechthin, der über allem throne – gefangen gewesen wären, wären sie sehr nahe an die spätere christliche Erlösungslehre herangekommen. Doch im Christentum wird nicht nur die orphische *Selbsterlösungslehre* entschieden abgelehnt – Erlösung ist für die Christen ein Gnadengeschenk Gottes durch den Kreuzestod Jesu –, es kann auch mit der Idee von der Seelenwanderung und der Wiedereinkörperung im bakchisch-orphisch-pythagoräischen Sinne gar nichts anfangen; und was das größte Gift in den Augen eines Christen ist: Es ist das Zeichen größter Überheblichkeit, wenn der Mensch meint, er könne selber Gott werden. Aber gerade beim letzten Punkt zeigt es sich, daß die Christen selber zu allen Zeiten überhaupt nicht dagegen immun waren<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> ... κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τυχὸν ἐνδύεσθαι (Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 1, 176f. Nr. 69, DK 58 B 39)

<sup>2</sup> Die Pythagoräer gerieten hier in ein unlösbares Dilemma: einerseits tendierten sie, wie die früheren Orphiker, auf eine Befreiung der Seele aus dem Gefängnis des Körpers, andererseits konnten sie sich die Existenz der Seele ohne Leib, auch im vergöttlichten Zustand, kaum vorstellen; vgl. Olof Gigon, *Der Ursprung ...*, 134

<sup>3</sup> Aber bei soviel «Metempsychose» und «Apotheose», bei einer derartigen zer-

Die Gedankenwelt der Orphiker ist bis heute nicht untergegangen. Ob die Prophezeiung Jesu – «Gleich nach den Tagen der großen Not wird sich die Sonne verfinstern, und der Mond wird nicht mehr scheinen; die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden.»<sup>1</sup> –, das Ende dieser Lehren vorausnimmt, also kein äußerlicher Spektakel beschreibt sondern ein inneres, geistiges, ein Geschehen in den Köpfen und Herzen der Menschen, das Ende der alten und immer wiederkehrenden orphischen und astrologischen «Sprachspielereien»?<sup>2</sup>

In der Wirkungsgeschichte dieser Gedankenwelt sind nun zunächst Namen zu finden wie: Archytas von Tarent, Platon, Philon von Alexandria, Plotin, Porphyrios und Proklos. Eine im Mittelalter eher im Verborgenen gehandelte und dennoch weit verbreitete Lehre, die auf das Pythagoräertum zurückgeht, ist der *Hermetismus*, mit seinem *Corpus Hermeticum* (Bücher des Hermes Trismegistos). Die abendländisch-christliche *Mystik* im Mittelalter, später auch die des Angelus Silesius, sind zumindest indirekt und teilweise orphisch-pythagoräisch. Auch die *Kabbala* ist nicht originell jüdisch, sie ist vielmehr ein Synkret zwischen der Thora mit allen sie interpretierenden Ergänzungsbüchern sowie dem Pythagoräertum. In der Neuzeit sind verschiedene philosophische Richtungen orphisch-pythagoräisch geprägt, dafür stehen Namen wie: Jakob Böhme, Oetinger, Baader, Schelling und Hegel; ja sogar Karl Marx schwimmt mit seinem Werk im breiten und weiten Strom orphisch-pythagoräischer Ideen.

### 2.2.3. Die griechischen Naturphilosophen

Der Zeit nach waren selbstverständlich andere Vorsokratiker früher. Daß jedoch Pythagoras (bzw. die Orphiker und Pythagoräer) vorgezogen wurde hat seinen thematischen Grund – die Nähe zu der Mythenwelt, zu der hingegen die «Naturphilosophen» eine gewisse Distanz zu haben scheinen, mit Ausnahme etwa des *Empedokles*, der wiederum in der orphisch-pythagoräischen Tradition steht und von dieser Tradition her eine Synthese mit der Naturphilosophie zu finden sucht. OLOF GIGON findet in

---

brochenen Identität, mußte es ja zu einer großen Ur-Neurose kommen. Ist so vielleicht die Ursünde (Erbsünde) zustande gekommen?

<sup>1</sup> Mt 24,29

<sup>2</sup> vgl. auch Offb 12,3f.; 13,1 u. 13,11; die drei Tiere in der Apokalypse kommen, in völliger Entsprechung zu den altmesopotamischen Astralmythen, auf den drei Wegen (Enlil, Ea, Anu) daher, sie treten je unmittelbar aus ihrem Lebens-element hervor: Himmel, Meer und Erde (vgl. oben, 31f.) – Eine gleichnishafte Auseinandersetzung mit der orphischen Theologie? – vgl. ferner: Ex 20,4 (Verbot der Götzenbilder, eben in Bezug auf diese drei Wege)

der vorsokratischen, griechischen Gedankenwelt zwei Kriterien, bzw. Zuordnungen<sup>1</sup>: 1. Die Mythologie (Homer und Hesiod) personifiziert die Naturerscheinungen, betreibt eine Art «Person-Analogie». 2. Demgegenüber bevorzugen die Naturphilosophie die «Sach-Analogie».

THALES von Milet (\* um 623 v. Chr.) soll zur Zeit des legendären Krösus gelebt haben – er ist ungefähr vierzig Jahre vor Pythagoras geboren. Thales war vor allem Mathematiker, mit Ontologie befaßte er sich bestenfalls am Rande, und die Lehre von der Seele (Psychologie) interessierte ihn wenig. Wo er jedoch von «Seele» und «beseelt» spricht, sieht er schlichtweg die Bewegungs-Kräfte, die in allen Dingen schlummern. So schließt Thales darauf, daß die Seele die Bewegungsursache aller Dinge sei, ja – und wie dieser Widerspruch überbrückt werden kann, ist völlig unklar –, «... daß alle unbeseelten Dinge an Seele teilhaben»<sup>2</sup>. Die Schwierigkeit liegt im vieldeutigen Wort «psyche», das eben ursprünglich nicht «Seele» bedeutete sondern schlichtwegs: «Lebenskraft»<sup>3</sup>; so läßt sich nämlich das schwer lesbare Zitat neu übersetzen: «... daß alle unbeseelten Dinge an der Lebenskraft teilhaben». Bezüglich der ontologisch verstandenen «Seele», scheint Thales überhaupt nichts vorauszusetzen. Deshalb kann man ihm auch nicht den Vorwurf machen, er sei quasi der Vater des Panempsychismus, der Lehre von der All-Beseelung. Im heutigen Verständnis würde man diese thalische «psyche» treffend übersetzten mit «Lebensenergie», oder schlicht mit: «Energie».

Den beginnenden Akzent in der Naturphilosophie setzt Thales in der Behauptung: Ursprung (arche) und Endziel (telos) sei das Wasser (hydor); alle Dinge bestünden aus Wasser und bewegten sich irgendwie auf oder in dem Wasser ...<sup>4</sup> Ob er jedoch das Wasser exklusiv als Urstoff (materia prima) oder vielleicht doch eher im Sinne eines katalysierenden Mediums versteht, ist nicht ganz klar. – Alle Dinge fließen, bzw. seien in ständiger, fließender Bewegung, dies sagt bereits Thales – also vor Heraklit<sup>5</sup>. Auch

---

<sup>1</sup> Der Ursprung der griechischen Phil., 40; – das Zweite, die Sach-Analogie, treffe auf die Milesier Thales, Anaximander und Anaximenes zu. – vgl. auch: W. Wieland, Antike, in Gesch. d. Phil., 12 (Einleitung) – «Analogie» kann diesbezüglich immer auch als «Metapher» verstanden werden.

<sup>2</sup> τοῖς ἀψύχοις μεταδιδόναι ψυχῆς (nach Diogenes Laertios; Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 1, 52f. Nr. 16, DK 11 A 1, 86 B 7) – ähnlich gemäß Aristoteles, De anima, a. a. Ort, 50ff. Nr. 15 (DK 11 A 22) – bei beiden Fragmentüberlieferern wird diese Lebenskraft (= Seele) mit der rätselhaften Kraft des Magnetsteins verglichen.

<sup>3</sup> vgl. Griech.-dt. Schulwörterbuch von W. Gemoll, 815

<sup>4</sup> nach Hippolytos; Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 1, 52ff. Nr. 18 – ähnlich bei Aristoteles, a. a. Ort, 48ff. Nr. 10 (DK 11 A 12) – Aristoteles spricht hier weniger vom Wasser als Urstoff, sondern vom Wasser als Prinzip aller Dinge.

<sup>5</sup> καὶ τὰ πάντα φέρεσθαι τε καὶ ρεῖν (... nach Hippolytos, a. a. Ort, 52ff. Nr. 18)

theologisch äußert sich Thales: Gott sei dasjenige, was weder Anfang noch Ende (teleute) hat<sup>1</sup>. Wie denkt Thales nun über das Stoffliche, Materielle? Der Begriff ὕλη (hyle = Stoff) ist jedenfalls nicht von Thales entwickelt worden, sondern später durch die Aristoteles-Schule in die Thales-Interpretation hineingetragen worden<sup>2</sup>.

ANAXIMANDER nimmt als Ursprung, bzw. Prinzip aller seienden Dinge das «apeiron» (das Unbegrenzte) an<sup>3</sup>. Daß er als erster die Begriffe «arche» (Anfang, Prinzip) und «stoicheion» (Element) benutzt habe – beide seien eben das Unbegrenzte<sup>4</sup> –, ist allerdings zu bezweifeln. Besonders «stoicheion» scheint nämlich als Begriff platonisch zu sein. Anaximander beobachtet die Naturvorgänge und stellt dabei als wichtiges Kriterium die «Gegensätze» fest z. B.: heiss/kalt, trocken/feucht, Feuer/Wasser – diese seien geradezu Feinde zueinander –; diese Gegensätze hätten sich bei der Entstehung des «kosmos» Universums aus dem Ewigen abgesondert<sup>5</sup>. Nach dieser Absonderung sei um die Erde gleichsam wie eine Baumrinde eine *Feuerkugel (-sphäre)* entstanden, die dann in einer gewaltigen Explosion geplatzt sei, woraus wiederum in bestimmten Kreisen das Feuer eingeschlossen wurde, woraus Sonne, Mond und Sterne entstanden seien<sup>6</sup>.

Der Ursprung aller seienden Dinge, so meint ANAXIMENES, sei die «Luft» (aër), aus dieser entstehe alles und in diese löse sich alles wieder auf; so wie unsere Seele – nach seiner Behauptung – Luft ist und uns durch ihre Kraft zusammenhält, so umfasse den ganzen Kosmos Atem (pneuma) und Luft (aër) – «Luft» und «Atem» werden synonym gebraucht<sup>7</sup>. Eigentlich könnte man noch weitergehen und auch die Seele (psyche) synonym betrachten, den das verwandte Verb «psychein» bedeutet: hauchen, blasen, kühlen, aber in der Passivform auch: erkalten, austrocknen. Dementsprechend könnte man auch zur Ansicht kommen: die Seele sei eine Form von Luft. Nicht von ungefähr konnte später Aristoteles zur ironischen Interpretation gelangen, die PYTHAGORÄER (vermutlich die späteren) hätten behauptet, die Seelen seien die sich in der Luft befindlichen Stäubchen<sup>8</sup>.

PYTHAGORAS und seine komplexe Schule wurden im übrigen bereits oben, im Kapitel «Die orphische Theologie», ausführlich besprochen.

---

<sup>1</sup> ebd. – in geometrischer Analogie die Form des Kreises?

<sup>2</sup> Pleger, *Die Vorsokratiker*, 58f.

<sup>3</sup> nach Aëtios; *Die Vorsokratiker*, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 1, 70f. Nr. 12 (DK 12 A 14); vgl. auch: F.P. Hager, *Apeiron*, in: *Hist. Wb d. Phil.*, Bd. 1, 433f.

<sup>4</sup> nach Diogenes Laertios; a. a. Ort, 66f. Nr. 4 (DK 12 A 1) – und fast übereinstimmend bei Hippolytos; a. a. Ort, 68ff. Nr. 10 (DK 12 A 11, B 2) – Anaximander definiert dieses «apeiron» weder als Luft, noch als Wasser, noch als etwas Ähnliches.

<sup>5</sup> a. a. Ort, 68f. Nr. 6 (DK 12 A 9) u. 8 (...); 74f. Nr. 17 (DK 12 A 10)

<sup>6</sup> a. a. Ort, 74f. Nr. 17 – Feuerkugel = φλογός σφαῖρα

<sup>7</sup> a. a. Ort, 88f. Nr. 3

<sup>8</sup> a. a. Ort, 182f. Nr. 88 (DK 58 B 40)

XENOPHANES war im Gegensatz zu Pythagoras ein typischer Einzelgänger. Er vertritt die bei Homer bereits grundgelegte «volkstümliche Meinung, daß «wir» aus Wasser und Erde, bzw. aus der Mutter Erde entstanden seien und wieder zu Erde und Wasser würden. Xenophanes hat diese Vorstellung zu einer Kosmologie ... ausgebaut»<sup>1</sup>. Unter allen Göttern sei ein einziger Gott, der weder dem Körper noch der Einsicht nach den sterblichen Menschen gleich sei; er bleibe immer am gleichen Ort ohne eigene Bewegung, denn er habe es nicht nötig irgendwelche Ziele zu erreichen, stattdessen sei er der Beweger, der Lenker von allem<sup>2</sup>. Was aber bleibt, über diesen Gott in negativer Abgrenzung (in einer negativen Theologie) noch zu sagen? Ist er reines Wirken?<sup>3</sup>

HERAKAKLIT in Ephesos war ein engagierter Gegner der Pythagoräer samt ihrem Lehrer Pythagoras, was dieser betreibt sei reiner Betrug, eine «Lügenkunst»<sup>4</sup>. – Nach Heraklit könne der göttliche Logos vom Menschen eingeatmet werden, dadurch werde der Mensch vernunftbegabt<sup>5</sup>. Nach der Erfahrung einiger Menschen scheint folgender Ausspruch Heraklits das beste ontologische Axiom überhaupt zu sein: «Das Wesen der Dinge verbirgt sich gern»<sup>6</sup>. Der Epheser erweitert jedoch diese höchst sinnvolle Vereinfachung: «Wenn das Unverhoffte nicht erwartet wird, wird man es nicht entdecken, da es dann unaufspürbar und unzugänglich bleibt»<sup>7</sup>. Und weiter – wieder in der Art einer «negativen Ontologie»: «Die Menschen erwartet nach dem Tod, was sie nicht hoffen noch glauben»<sup>8</sup>. Im gleichen Stil urteilt er auch bezüglich des Wissens über die Seele (Psychologie): Sie sei in ihrem Sinn derart tiefgründig (bathys), daß die Grenzen der Seele nicht ausfindig gemacht werden können<sup>9</sup>. Berühmt sind vor allem Heraklits fragmentarische Worte über das «Zusammenfügen der Ge-

<sup>1</sup> Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 1, 206 (einführender Kommentar zu Xenophanes); vgl. a. a. Ort, 214f. Nr. 1 (DK 21 A 29, B 29), Nr. 2 (DK 21 B 33) und Nr. 3 (DK 21 B 27) – der Begriff «unbewegter Beweger» stammt also nicht von Aristoteles, sondern von Xenophanes

<sup>2</sup> a. a. Ort, 224f. Nr. 34 (DK 21 B 23), Nr. 35 (DK 21 B 24), Nr. 36 (DK 21 B 26) und Nr. 37 (DK 21 B 25)

<sup>3</sup> a. a. Ort, 210 (einführender Kommentar) – actus purus

<sup>4</sup> κακοτεχνία (kakotechnie) = schlechte Kunst, Kunst des Unheils, Arglist, Betrug (Fragmente, griechisch u. deutsch, hrsg. u. übersetzt von B. Snell, 38f. B 129, gem. Übersetzung Snells); an anderer Stelle sagt Heraklit sogar, Pythagoras sei der Anführer der Schwindler (κοπίδων ἀρχηγός – a. a. Ort, 26f. B 81)

<sup>5</sup> a. a. Ort, 42f. (Berichte über Heraklits Lehre) – (das) Einatmen = ἀναπνοή

<sup>6</sup> siehe oben, 17, Anm. 1 – Wesen = physis (wie bei Aristoteles, vgl. unten, 73f.)

<sup>7</sup> nach Clemens von Alexandrien; Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, 252f. Nr. 28 (DK 22 B 18); vgl. Fragmente, griechisch u. deutsch, hrsg. u. übersetzt von B. Snell, 10f. B 18

<sup>8</sup> a. a. Ort, 12f. B 27

<sup>9</sup> a. a. Ort, 16f. B 45

gensätze» (to antixoun sympheron, daraus wurde im Lateinischen: coincidentia oppositorum), sie stünden «in schönster Harmonie» (kallista harmonia); «das Unstimmige stimmt [dort] mit sich überein, Spannungen fügen sich [sinnvoll] zusammen wie beim Bogen und bei der Leier»<sup>1</sup>.

Im unteritalienischen Elea waren zwei wichtige Philosophen am Werk. Parmenides und Zenon – nach ihnen benannt: die eleatische Schule. Während letzterer bezüglich des Materiebegriffs weniger Nennenswertes beigetragen hatte, lancierte PARMENIDES ontologisch und erkenntnistheoretisch gesehen eine folgenschwere Radikalisierung<sup>2</sup>. Clemens von Alexandrien überliefert: «Betrachte besonders das Abwesende als genauso zuverlässig anwesend: denn das Verständnis des Seienden kann nicht vom Seienden [selbst] abgetrennt werden ... weder als ein überallhin Zerstreutes noch als ein Zusammengesetztes»<sup>3</sup>. Das Unterbleiben der notwendigen Unterscheidung zwischen den Ebenen – der ontologischen und der semantischen Ebene – ist eine philosophische Ursünde. Denn dieser Weg führt bezüglich des Materieverständnisses – gerade in der Renaissance und in der Neuzeit – in Gefilde unlösbarer Probleme, Verwechslungen und Mißverständnisse, denn das Ding selbst und eine Aussage über es sind nicht dasselbe. Klammert man diesen Lapsus bei Parmenides aus, sind seine Ansichten im längeren, von SIMPLIKIOS überlieferten Fragment durchaus beachtenswert: Das Seiende ist ein Ganzes und Gleiches, als solches ist es unteilbar, es ist eine in sich geschlossene Einheit<sup>4</sup>, in späterer Terminologie könnte man dieses «Seiende» demnach mit Fug und Recht «das Individuum» (= das Nicht-Teilbare) nennen. Außer dem Seienden gibt es nichts, also kein Nichts, kein Vakuum oder dergleichen<sup>5</sup>. Jedenfalls muß klar festgehalten werden, daß das parmenideische Seiende kaum mit «Materie» im ontologischen Sinne identifiziert werden kann, denn das sinnlich Wahrnehmbare sei bloßer Schein<sup>6</sup>. Das Denken des Parmenides kreist also unaufhörlich um das Seiende innerhalb der Welt der Ideen, bzw. der Namen (onomai)<sup>7</sup>. Parmenides ist der Begründer des «Nominalismus», von Platon und den Platonikern fortgesetzt wird dieser «Nominalismus» schließlich im Mittelalter zum Gegenstand großer Streitigkeiten.

<sup>1</sup> Heraklit, Fragmente, 8f. B 8 und 18f. B 51 – Diese Gedanken wurden u. a. von Athanasius († 373) fortgeführt (Oratio contra gentes, 40–43, PG 25, 79–87)

<sup>2</sup> vgl. Detel, Materie, 872

<sup>3</sup> Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 1, 316f. Nr. 8 (DK 28 B 4); vgl. auch ebd. Nr. 7 (DK 28 B 3): ... daß man es erkennt, ist dasselbe, wie daß es ist (ebenfalls von Clemens von Alexandrien überliefert) – und genau gleich gem. Simplikios; a. a. Ort, 320f. Nr. 11,34

<sup>4</sup> a. a. Ort, 320f. Nr. 11,22–24 (DK 28 B 8)

<sup>5</sup> vgl. a. a. Ort, 320f. Nr. 11,35ff. (DK 28 B 8)

<sup>6</sup> vgl. Detel, Materie, 872

<sup>7</sup> τῶ πάντα ὀνόμασται = alles ist Namen (nach Simplikios, in: Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 1, 320f. Nr. 11, Zeile 38 – DK 28 B 8)

Bei den Äußerungen des ZENON VON ELEA, die ontologisch bedeutsam sein können, muß man jedoch die Perspektive berücksichtigen, in der er «sieht». Denn seine Hauptbeschäftigung ist vor allem die Erkenntnistheorie. Diese ist geradezu eine «Zwischenetage» zwischen der Ebene der Sprachphilosophie und der Ebene der Ontologie. Der Betrachtungsstandort ist also gegeben, und in der entsprechenden Perspektive sieht Zenon das, was für die Existenz von den Dingen je die notwendige Voraussetzung ist. Er grenzt positivistisch ab: «Etwas, das keine Ausdehnung, keine Dicke und keine Masse hat, existiert überhaupt nicht»<sup>1</sup>. Mit den beiden Wörtern πάχος (pachos = Masse, Dicke) und ὄγκος (onkos = Masse, Last) hat Zenon fast ungewollt zwei Materiebegriffe vorgeschoben – beide bedeuten nämlich «Masse» (Materienmasse), «pachos» mehr in Bezug auf die räumliche Ausdehnung, «onkos» mehr bezüglich des Gewichts. – Von seiner Erkenntnistheorie her betrachtet ist bei Zenon auch der Begriff διχοτομία<sup>2</sup> (dichotomia = Dichotomie, d.h. unter zwei Aspekten wahrnehmbar) auffällig und wichtig; denn gemäß Zenon sind die seienden Dinge trotz Einheit vielfältig. Auch folgender Gedanke läge dann nicht mehr fern: Eine bestimmte Sache erfährt durch die Betrachtung und Beschreibung eine thematische Aufgliederung (Dichotomie) nach zwei oder mehreren Gesichtspunkten, Kategorien etc. – Zenon hat sich auch immer wieder mit den Phänomenen der Widersprüchlichkeit befaßt. Die hierfür verwendeten Begriffe «paradoxon» (Paradox, Widerspruch) und manchmal auch «antinomia» (Antinomie, Gegensatz) stammen jedoch nicht von Zenon selbst, sondern wurden durch die Sekundärliteratur in die Diskussion eingeführt.

Über den Pythagoräer EMPEDOKLES wird gesagt, er sei ein heiliger Mann und ein Wunderheiler gewesen<sup>3</sup>. Er stellte sich auch ontologische und ontologische Fragen. Den Begriff «stoicheion» (Element) scheint er jedoch nicht gekannt zu haben, stattdessen spricht er von den «vier Wurzeln aller Dinge»<sup>4</sup>. Diese würden das eine Mal zusammenwachsen, das andere Mal wieder auseinandergehen, um Mehrere aus einem zu werden, Feuer, Wasser, Erde und Luft ...<sup>5</sup> Bei allen Dingen und auch bei allen Lebewesen gebe es nur dieses zyklische Werden, Vergehen und In-etwas-anderes-Über-

<sup>1</sup> ὅτι οὐ μήτε μέγεθος μήτε πάχος μήτε ὄγκος μηθείς ἐστίν (Kirk, G.S., u.a., Die vorsokratischen Philosophen, 293 Nr. 316)

<sup>2</sup> bezüglich der seienden Dinge und der unendlichen Vielfalt (Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 2, 34f. Nr 10, DK 29 A 21)

<sup>3</sup> Pleger, Die Vorsokratiker, 117

<sup>4</sup> τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα (nach Aëtios, in: Kirk, Die vorsokratischen Philosophen, 316 Nr. 346)

<sup>5</sup> a. a. Ort, 319 Nr. 349 – sie seien der Reihe nach so entstanden: Luft (Äther), Feuer, Erde und dann erst Wasser (nach Aëtios; a. a. Ort, 330 Nr. 365) – dies ist wiederum umstritten, ein anderes Mal soll er nämlich gesagt haben, die Luft sei durch Verdampfung aus dem Wasser aufgestiegen (a. a. Ort, 331 Nr. 368)



gehen, man könne aber nicht von «Geburt» sprechen außer allein beim Menschen<sup>1</sup>. Von allem, was entstanden ist, finden Emanationen (aporoi) statt<sup>2</sup>.

Nach ANAXAGORAS VON KLAZOMENAI haben alle seienden Dinge Anteil aneinander, sie «kommunizieren» gleichsam untereinander, es sei völlig ausgeschlossen, daß irgend etwas isoliert für sich allein existieren würde<sup>3</sup>. Eigentlich würde jeweils eine Sache weder vergehen noch entstehen, sondern alles gehe von einem in das andere über, das sogenannte Entstehen sei eher ein *Zusammentreten* und das Vergehen dementsprechend ein *Trennen*. Anaxagoras sieht eine gewisse Einheit in der Vielfalt, auch der Mensch bestehe, wie alle übrigen Dinge (chremata), aus «Samenkörnchen»<sup>4</sup>. Die Trennung komme durch eine heftige Kreisbewegung zustande<sup>5</sup>, also durch die wegschleudernde Zentrifugalkraft. Wenn man zu dieser Kraft eine ebenso starke Gegenkraft annähme und ein entsprechendes *Samen-Teilchen* mit dem fremdsprachigen Begriff «corpusculum» (Korpuskel, eigentlich: Körperchen) bezeichnen würde, dann befände sich Anaxagoras bereits mitten in der Atomtheorie – also vor Leukipp und Demokrit. Und noch etwas Anderes ist neu bei Anaxagoras, der Begriff νοῦς (nous = Verstand, Vernunft, Gemüt, Seele). Dieser «nous» ist das feinste von allen Dingen, er ist unendlich und selbstbestimmend, er erkennt alles und ist doch mit nichts vermischt, mit nichts zu vergleichen, er beherrscht die gesamte Kreisbewegung (die trennt und neue Dinge erzeugt), alle beseelten Wesen sind von ihm abhängig<sup>6</sup>.

MELISSOS VON SAMOS stellt sich das Seiende unkörperlich vor, denn wenn es eines [ein Einziges und Ganzes, Individuelles] sei, dann könne es keinen Körper haben; wenn es aber einen πάχος (pachos = Masse) habe, dann müsse es wiederum Teile (moria) haben und könne darum nicht mehr eines sein<sup>7</sup>. Diese Meinung mag etwas verworren erscheinen. Nach Melissos gäbe es also keine Körper.

Leukipp und Demokrit gelten als «Atomisten». – LEUKIPP widerspricht der Meinung des Melissos; er sagt, es bestünden sogar viele Körper (Teile, Teilchen), die sich im leeren Raum bewegen; wenn sie hier, im leeren Raum, zusammentreten bewirken sie Entstehen, wenn sie sich aber wie-

<sup>1</sup> Kirk, Die vorsokratischen Philosophen, 321f. Nr. 350 – es entsteht erst etwas, wenn es «zur Luft kommt» (ebd. Nr. 351) – vgl.: «... wenn es ans Licht kommt»

<sup>2</sup> nach Plutarch; Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 2, 126f. Nr. 125

<sup>3</sup> vgl. Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 2, 188ff. Nr. 28 (DK 59 B 6); 190f. Nr. 30 (DK 59 B 5)

<sup>4</sup> σπέρματα (vgl. a. a. Ort, 184ff. Nr. 23, DK 59 B 17 und 25 DK 59 B 4)

<sup>5</sup> vgl. a. a. Ort, 200f. Nr. 40 (DK 59 B 13)

<sup>6</sup> vgl. a. a. Ort, 196ff. Nr. 37 u. 38 (DK 59 B 11, ad. 12)

<sup>7</sup> vgl. Kirk, Die vorsokratischen Philosophen, 437 Nr. 538; vgl. auch: T. Borsche, Leib, Körper, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 174

der trennen, bewirken sie Vergehen, was ja bereits Anaxagoras in gleicher Weise beschrieben hatte<sup>1</sup>. Leukipp präzisiert dann – wiederum ähnlich wie Anaxagoras –, noch weiter: Viele Körper (Korpuskel?), ein Vielerlei von Formen, bewegten sich in einer bestimmten Zone ... wenn sie aufeinanderprallen und in vielerlei Weise im Kreise herumgedreht würden, sonderten sie sich in dem Wirbel der Zentrifugalkraft voneinander ab und gesellten sich gleich zu gleich<sup>2</sup>. Neu hingegen scheint Leukipps Äußerung zu sein, daß kein Ding (chrema) zufällig entstehe sondern vielmehr alles [Werden und Vergehen, bzw. Verwandeln] ereigne sich alles aus einer Vernunft (logos) heraus und gemäß einer Notwendigkeit<sup>3</sup>. Nicht zu übersehen ist hier: Das Entstehen der Seienden Dinge, die Schöpfung also, untersteht einem ordnenden, vernünftigen Etwas, eben dem Logos, das hier allerdings noch nicht personifiziert gedacht wird. Leukipp scheint darum als erster den *Logos-Begriff* angewandt zu haben. Sein Schüler DEMOKRIT schließt sich dem an<sup>4</sup>. Beide hätten – in ihrem Denkmodell – um den Kosmos herum eine Hülle (chiton) und eine Membrane (hymen) gespannt, die zusammengeflochten sei aus *Atomen*, die miteinander verhakt seien, so interpretiert Aëtios<sup>5</sup>. – «atomos», das Unteilbare – in der lateinische Übersetzung müßte es «individuum» heißen –, dieser Begriff ist neu, er stammt von Demokrit, wie neben Aëtios auch Aristoteles, SENECA u. a. angenommen hatten. Der Römer Seneca beschreibt die «atomoi» (so im lateinischen Text!) synonym mit «corpuscula»<sup>6</sup> (Körperchen).

ARISTOTELES zitiert in seinem Buch «Über die Seele» Demokrit und spricht dabei von kugelförmigen (sphäroiden) «atomoi» (Atomen), und zwar in einem Satz mit den «Formen» (s-chemata), beide seien unzählig viele<sup>7</sup>. Vereinfacht ließe sich sagen: Gemäß Leukipp und Demokrit existieren: erstens, der leere Raum, und zweitens, die in ihm sich bewegenden Teilchen (Atome). Entsprechend gestalteten sich dann in jüngerer Zeit die chemisch-physikalischen Atom-Modelle.

Nach der interpretierenden Überlieferung durch HESIOCHOS besteht sodann im kosmologischen Modell Demokrits eine Synonymität zwischen «idea» (Gestalt), «morphe» (Form, Gestalt) und «eidos» (Idee und eben-

<sup>1</sup> vgl. Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 2, 246ff. Nr. 3 (DK 67 A 7); vgl. auch: Borsche, Leib, Körper, 174

<sup>2</sup> vgl. Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 2, 248f. Nr. 4 (DK 67 A 1)

<sup>3</sup> πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης (vgl. Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 2, 252 Nr. 8, DK 67 B 2)

<sup>4</sup> vgl. a. a. Ort, 290f. Nr. 59 (DK

<sup>5</sup> a. a. Ort, 292f. Nr. 63 (DK 67 A 23)

<sup>6</sup> a. a. Ort, 298f. Nr. 72 (DK 68 A 93a)

<sup>7</sup> Aristotelis (sic!) De anima libri tres, 404 a 2 – ... vergleichbar mit den Staubteilchen in der Luft, die sich bei Lichteinfall durch ein Fenster zeigen (ebd.) – für Form hier also nicht μορφή – von σχῆμα (leere Form) kommt das «Schema»

falls: Gestalt, Form), sie [die «idea», die Gestalt] sei der kleinste Körper<sup>1</sup>. Ferner seien sie [die «ideas»] auch die «ersten Körper»<sup>2</sup>.

«Vom Mythos zum Logos», hieße vielleicht ein Schlagwort, womit die Arbeit der Vorsokratiker charakterisiert werden könnte<sup>3</sup>. Die Philosophen in der Zeit vor Sokrates haben ihr Wissen jedoch meistens nur in Fragmenten aus zweiter oder dritter Hand hinterlassen. Erstaunlicherweise sind einige solcher Überlieferungen in den Büchern des Aristoteles zu finden, der sich kontrovers mit allem Philosophischen vor seiner Zeit auseinandergesetzt hatte. Wer jedoch bei den Vorsokratikern klare Aussagen über die Materie erwartet, muß wohl enttäuscht sein, er findet hier bestenfalls ein Vortasten und nicht das sichere Wissen über das Greifbare, bzw. Begreifbare. Zwischen Materie und Material konnte kaum oder gar nicht unterschieden werden. Während für den Dichter Homer der Leib (soma) noch der sterbliche Leichnam<sup>4</sup> und nichts anderes war und die Seele (psyche) schlichtweg das Leben selbst war<sup>5</sup>, dachten die vorsokratischen Philosophen bereits nach über die Existenz der beiden «Teile». Gibt es die Seele, oder gibt es sie nicht? Daß es sie geben müsse – irgendwie –, bezweifelte damals niemand ernsthaft – im Gegensatz zu heute. Ob und wie nun hingegen der Leib, der Körper, existiere, das war um so mehr der Gegenstand von Fragen und Zweifeln. Man wollte über das Naheliegende, das Handfeste und Greifbare etwas sagen. Aber dann schien es so, als ob es leichter wäre über das Weiterentfernte zu reden als über das Vordergründige, als ob dieses beim «Anfassen» zurückweicht, oder als ob der philosophierende Beobachter in es einträte wie in einen wirren Dschungel und dadurch sein Wahrnehmen und Denken vor lauter Verwirrung gehemmt würde. Die Themenkreise, die hier angeschnitten wurden – insbesondere diejenigen, die das menschliche Leben über den irdischen Tod hinaus berühren –, sind bis heute, an der Zweiten Jahrtausendwende, noch – ja gerade heute erst recht wieder – aktuell. Ist die Seele letztlich ein körperloses, materielles Etwas, das sich immer wieder neue Körper für das Leben, gleichsam wie einen Gebrauchsgegenstand, wie ein Gehäuse, suchen und überstülpen muß, und dies in einem unaufhörlichen Kreislauf? Oder ist es am Ende doch wieder ganz anders? Trotz immensem Zuwachs an Wissen hat es die Menschheit bezüglich dieser Kernfragen bis heute nicht weitergebracht.

---

<sup>1</sup> Die Vorsokratiker, hrsg. v. J. Mansfeld, Bd. 2, 280f. Nr. 50 (DK 68 B 141) – Demokrit habe – gem. Plutarch – die Atome auch selber «ideas» genannt, sie seien alles, und weiter sei nichts (a. a. Ort, 280f. Nr. 49 (DK 68 A 57))

<sup>2</sup> τὰ πρῶτα σώματα (vgl. Kirk, Die vorsokratischen Philosophen, 461f. Nr. 577)

<sup>3</sup> Regina Srowig, Vorsokratiker, in: Metzler Philosophie Lexikon, 559 – die Bezeichnung stammt von Wilhelm Nestle

<sup>4</sup> vgl. Borsche, Leib, Körper, 174

<sup>5</sup> vgl. ders., Leib-Seele-Verhältnis, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 186

### 2.3. Platon und Cicero

Wenn jemand behaupten möchte, in die Philosophie PLATONS seien Gedanken der orphisch-pythagoräischen Bewegung eingeflossen, dann ist das eine kleine Untertreibung. Die Philosophie Platons scheint nun jedenfalls – außer vielleicht wenn es um ethische oder erkenntnistheoretische Themen geht –, wenig Originelles zu bieten, sie ist in großen Stücken eine *Vertiefung in die orphisch-pythagoräische Gedankenwelt* – ohne Zweifel ist sie auch ein breiter Kommentar dazu, mit vielen Ergänzungen und mit der Einführung neuer Ausdrücke, Begriffe, deren Krönung offensichtlich das Wort «*eidōs*» (Idee, Form, Gestalt) darstellt – *der platonische Grundbegriff schlechthin*.<sup>1</sup> Nach dieser, etwas knappen, Einschätzung von Platons Werk – die sicher hinsichtlich wesentlicher Stellen in den Dialogen «Phaidon», «Phaidros» und «Timaios» zutrifft –, müßte noch ergänzend und fragend festgehalten werden: Bei den Dialogen ist nie klar ersichtlich, wie es bei den jeweiligen Meinungen des *Sokrates* – die Hauptfigur in den Dialogen –, um die diesbezügliche Originalität steht; zudem spielen verschiedene Vorsokratiker darin je eine wichtige Rolle, besonders *Parmenides*, dem eigens ein Dialog gewidmet ist. Auch die «Heraklitiker»<sup>2</sup> werden in die Diskussion miteinbezogen usw. In den Dialogen taucht übrigens auch der am meisten genannte Schüler des Pythagoras auf: *Philolaos von Kroton*, von dem ein großer Einfluß auf Platon ausging<sup>3</sup>.

Aristokles, alias «Platon», ist der entscheidende Multiplikator der orphischen Theologie. In seinem «Kratylos» setzt er einen deutlichen Akzent zu einem anthropologischen Dualismus, wenn er den Leib des Menschen als irdisches «Gefängnis» der Seele bezeichnet<sup>4</sup>. Dieses orphische Wort ist der Auftakt zu Platons Variationen bezüglich der Seelenwanderung (Metempsychose) in den Dialogen: «Phaidon», «Phaidros» und «Timaios».

Mit dem berühmten «Höhleleichnis», das gleichsam seine Ideenlehre illustriert, präsentiert Platon eine ontologische Abhandlung über die

---

<sup>1</sup> vgl. Peter Precht, Idee, in: Metzler Philosophie Lexikon (hrsg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard), 226f. – Die Originalität der Platonischen Dialoge wird möglicherweise oft überschätzt. Vielleicht sind sie auch nur eine Art «antike Talkshows» über orphisch-pythagoräische und andere vorsokratische Themen. Vielleicht könnte so eine kritische Ergänzung zur berühmten Bemerkung von A. N. Whitehead lauten, wonach die philosophische Tradition Europas «aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon» bestehe. (Process and Reality, 53, dt. 91)

<sup>2</sup> im Theaitetos, 27 Kapitel, geradezu als Gegenpol zu den Parmenidäern

<sup>3</sup> vgl. Jaap Mansfeld, in: Die Vorsokratiker, 99f.; allerdings gab es auch einen Einfluß von Parmenides auf Philolaos, ferner von Zenon von Elea – weiteres zu Philolaos: vgl. Kirk, Die vorsokratische Philosophie, 354–383

<sup>4</sup> ebd. 400 b f. – vgl. Borsche, Leib-Seele-Verhältnis, 186

Hierarchie der Ideen, mit der Idee «Gut» an der Spitze<sup>1</sup>. Das irdische Dasein der Menschen sei die Folge einer «katabasis» (eines Abstiegs, bzw. Absturzes) der Seele in den verbergenden Abgrund einer Höhle<sup>2</sup>. Dieser Abstieg kommt im platonischen Denken einer Verbannung gleich, einem Exil in der eingeschränkten Sinnlichkeit des Leibes und des Erdendaseins. In dieser Lage mangelt es dem Menschen an Erkenntnis = γνῶσις (Gnosis)<sup>3</sup>: hier also der Kernbegriff einer späteren Strömung mit teilweise abstrusen Synkretismen mit dem Christentum, wo nicht mehr die Erlösung durch den Kreuzestod wichtig war, sondern die durch den mühevollen Erkenntnisaufstieg praktizierte Selbsterlösung. – Die Menschen könnten nun, so meint Platon in mehreren Dialogen, mittels der «anamnesis» (Wiedererinnerung) Anteil an der oberen Welt gewinnen und schließlich befreit aufsteigen in die «echte» Welt der ewigen Ideen, also in das jenseitige Dasein, in dem sich die menschliche Seele früher bereits einmal befand. Philosophie hat demnach bei Platon die Funktion einer Therapie: Die Seele müsse nun dazu gebracht werden, die in ihrer Präexistenz geschauten, aber beim Eintritt in den Körper vergessenen Ideen wiederzufinden – alles Erkennen und Lernen sei «anamnesis». Diese «Anamnese» – bei den Pythagoräern eine Art «Reinkarnationstherapie» – ist nun bei Platon schlichtweg das Philosophieren selbst und ist bei Platon ebenfalls eng verwoben mit der Annahme der Seelenwanderung – metempsychosis, bzw. auch metempsychosis –, die wiederum in einem weitverstreuten Kontext in mehreren Dialogen Platons zur Sprache kommt; im «Phaidon» ist die Anamnese (Wiedererinnerung)<sup>4</sup> ein Glied in der Kette einer versuchten Beweisführung, bei der mit mehreren Hypothesen operiert wird. Die erste Hypothese – oder kann man hier von einem «Axiom» sprechen? – besagt, daß die Seele unsterblich sei, der Leib aber sterblich. Deshalb müsse sich beim Tod die Seele vom Leib – vom Leichnam –, trennen<sup>5</sup>. Im «Phaidon» ist die erste Abhandlung über die «anima separata» (abgetrennte Seele) zu finden. Was geschieht dann aber weiter mit dieser «anima separata»? Die alten Griechen nahmen an, daß sie im Hades weiterleben würde. Platons Sokrates lehrt nun etwas völlig anderes – eine neue Hypothese. Seiner Meinung nach gibt es ein Wiederaufleben (anabiosis)<sup>6</sup> in mehreren neuen Formen der Wiedergeburt (anagennesis)<sup>7</sup> – die Lebenden werden aus den Toten

<sup>1</sup> Politeia, 514 a ff. – die «Politeia» gilt als Alterswerk Platons

<sup>2</sup> in diesem Sinne wurde ja ursprünglich auch das Wort χάος (= chaos) benutzt; vgl. oben, 34f.

<sup>3</sup> erstmals in: Kratylos, 440 – zur späteren Begriffsgeschichte vgl. R. Stupperich, Gnosis, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 3, 715–717

<sup>4</sup> Phaidon, 72 e ff. – zur «anamnesis» bei den Pythagoräern vgl. oben, 39

<sup>5</sup> Phaidon, 64 c und 67 a

<sup>6</sup> Phaidon, 71 e – 72 a

<sup>7</sup> Phaidon, 70 c (hier allerdings in Verbform: ἀναγεννώσθαι)

wiedergeboren<sup>1</sup>. Wie kommt Platon zu dieser Annahme? Dies ist nur möglich, weil ihr etwas anderes hypothetisch vorangestellt wurde. Die Seelenwanderung, bzw. der unaufhörliche Kreislauf von Wiedergeburten ist die Folge einer weiteren Hypothese: Es wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das Leben ein Werden sei und dieses nicht linear verlaufe sondern zyklisch<sup>2</sup>. Unter Berufung auf Anaxagoras will Platon aufzweigen, daß ohne eine fortwährende Kreisbewegung<sup>3</sup> alles Sein in sich zusammenfalle und daß dann alles im Totsein aufginge<sup>4</sup>. Aber dieses zyklische Denken wird im «Phaidon» nicht konsequent durchgehalten. Der unaufhörliche Zyklus der Wiedergeburten, in dem eine Menschenseele in verschiedenen Lebewesen fortwährend inkorporiert werde, könne durchbrochen werden durch das aktive «Philosophieren», mit einem vorbildlichen Leben, an dessen Ende die Seele völlig *gereinigt* den Körper verlassen dürfe und für immer und ewig in die Sphären des Göttlichen, zum guten und weisen Gott entrückt würde<sup>5</sup>. Die Seelen der schlechten Menschen müßten herumirren, so lange, bis sie durch die ihnen immer noch anhaftende Begierlichkeit erneut in einen Körper eingebunden würden, also so zu neuen Gefangenschaften in Körpern verdammt würden<sup>6</sup>.

Wenn sich der Mensch bewährt und tadellos gelebt hat, könne seine Seele dem Göttlichen ähnlich werden<sup>7</sup> – also nicht gottgleich. Im Gegensatz zur Lehre der alten Orphiker wird der Mensch nicht selber Gott. Der nur klein erscheinende Unterschied zwischen «ähnlich» und «gleich» ist letztlich doch wesentlich. Es kommt hier also auch nicht zu einer Inkorporation in eine übergeordnete, allumfassende, unpersönliche Gottheit (wie später bei Plotin) sondern zu einer Art «Kohabitation» mit den Göttern.

Die Anamnese ist in dieser hypothetischen Kette die Folge der Seelenwanderung; es muß aber noch eine weitere Hypothese hinzukommen, um dies verständlich erläutern zu können: die Präexistenz der Seele –, d.h. die Seele habe eine vorgeburtliche Existenz, die Seelen lebten bereits, bevor sie in eine menschliche Gestalt, in einen Leib kamen<sup>8</sup>. Ist die Seele demnach ungeschaffen, und existiert sie von Ewigkeit her? Platon spricht nirgendwo von der Erschaffung der Seele. Die Logik dieses zyklischen Denkens ist recht fragwürdig. Es ist anthropozentrisch und nicht mehr

---

<sup>1</sup> Phaidon, 70 c

<sup>2</sup> Phaidon, 72 b – d

<sup>3</sup> vgl oben, 49

<sup>4</sup> Phaidon, 72 c

<sup>5</sup> Phaidon, 80 d – vgl. auch J. Ratzinger, Eschatologie, 120

<sup>6</sup> Phaidon, 81 d f.

<sup>7</sup> Phaidon, 80 b und 81 a – nur die reine Seele sei dem Göttlichen ähnlich, denn die unreine – auf Erden lebende – ist durchzogen (verwickelt) mit dem Körperlichen, also dem Sterblichen, Menschlichen (80 b und 81 c)

<sup>8</sup> Phaidon, 76 c und 77 a

fern vom Atheismus, denn es bedarf keines Gottes mehr. Mit diesem zyklischen Denken steht und fällt jedoch die Lehre von der Seelenwanderung. Kein Wunder also, wenn spätere Philosophen in einer radikalen Abwendung vom platonischen Denken die Unsterblichkeit der Seele oder überhaupt ihre Existenz in Zweifel gezogen haben! Konnten diese Philosophen den Menschen eine bessere Alternative anbieten? Gibt es jedoch einen Weg, der nicht zyklisch, sondern linear und damit *progressiv* verläuft?

Bei Platon wird die Unsterblichkeit der Seele, die bei ihm – im Gegensatz zur christlichen Auffassung –, vorgeburtlich existiert und ungeschaffen ist noch durch eine weitere Hypothese untermauert. Der Mensch ist ein Wesen, das lernen kann. Lernen sei aber nichts anderes als Wiedererinnern bezüglich des Wissens und der Erkenntnis aus dem vorgeburtlichen Stadium<sup>1</sup>, so daß wir das Neuerfahrene mit der alten Erkenntnis nur noch identifizieren müßten. Diese Hypothese ist umstritten. Sicher ist die Seele der Ort des Wissens und zudem der Ort, wo das Erkannte verarbeitet wird. Wie können nun neue Erfahrungen beschrieben, bzw. besprochen werden? Denken ist immer auch Sprache. Sprache besteht aus Begriffen. Diese haben jedoch eine eingeschränkte Präexistenz. Begriffe kommen auf und verschwinden wieder. Für neue Erfahrungen werden Metaphern (und Chiffren) gebraucht, und diese werden später zu eingebürgerten Begriffen usw. Wenn es irgendwo erkenntnistheoretisch eine begrenzt präexistente Seele gäbe, dann wäre es wohl die Seele der Sprache, die Seele eines Volkes usw. Es ist erstaunlich, daß Platon auf ontologischer Ebene ein fließendes Werden annimmt, hingegen auf der Ebene von Erkenntnis und Sprache eine so starre Meinung vertritt. Zudem bewegt sich die Beweisführung in einem Kreis, die daraus scheinbar resultierenden Schlüsse sind unerlaubt. Denn man kann nicht die Unsterblichkeit der Seele damit beweisen, daß sie sich angeblich an das in ihrer früheren Existenz gesammelte Wissen erinnern könne, wenn dieses Wiedererinnern wiederum die gleiche Unsterblichkeit voraussetzt, nämlich im Zusammenhang mit der zyklisch gedachten, vorhergegangenen Existenz, also vor einem früheren Tod – ein Werden der Lebenden aus den Toten ...<sup>2</sup>

Die Anamnese-Lehre verführt schließlich Platon und seine Epigonen zu einer Leibesverachtung. Das bessere Los sei, daß die Seele möglichst geschieden sei von Augen und Ohren, ja überhaupt vom Leib, der auf die Seele nur verwirrend einwirke, sie nicht Wahrheit und Einsicht erlangen lasse, er würde die Erkenntnis nur behindern mit Gelüsten, Begierden, Furcht und allerlei Schattenbildern<sup>3</sup>. Darum solle der Mensch ohnehin

---

<sup>1</sup> anamnesis; Phaidon, 72 e – 73 a; 75 c – 76 a – vgl. auch: L. Oeing-Hanhoff, Anamnesis, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 1, 263

<sup>2</sup> Phaidon, 72 d

<sup>3</sup> Phaidon, 66a ff.

ganz und gar danach trachten, daß er überhaupt so wenig wie möglich mit dem Leib zu tun habe, damit er dadurch in diesem Leben wenigstens in die Nähe der Erkenntnis gelangte<sup>1</sup>. – Im Anschluß daran müßte man sich allerdings fragen, wie denn ein ewiges Leben im unmittelbaren Gegenüber Gottes, von Angesicht zu Angesicht, denkbar ist, so ganz ohne einen Leib, ohne Augen, ohne Ohren. Erhält der Mensch dann einen neuen Leib? Oder ist es der alte Leib, der nun geheilt und verwandelt wieder auflebt? Oder verhält es sich mit diesem «Leib» des ewigen Lebens nochmals anders? Klar scheint jedenfalls. Der Mensch braucht, um leben, um erleben, um sehen und hören zu können, einen Leib.

Nicht uninteressant ist der etymologische Zusammenhang zwischen «eidenai» (wissen) und «eidos» (Idee, Gestalt, Form)<sup>2</sup>. Bei Platon wird aber nirgendwo klar unterschieden zwischen Form und Inhalt (Materie). Seine Philosophie scheint nur dem rein formalen Aspekt zu huldigen. Wenn das Formale nun, im Sinne einer Reduktion, als Gesetz der Logik begriffen werden könnte, dann hätte Platon allerdings recht, denn diese «Ideen-Formen» sind präexistent und unsterblich. Wie könnte jedoch das Individuum Mensch auf das Formale allein reduziert werden? Eine Form ohne Inhalt kann nicht existieren.

Die Seelenwanderungslehre erfährt im «Phaidros» dann noch eine weitere Variation. Hier bekommt die Seele sogar Flügel, sie wird befiedert; das Seelengefieder nährt sich vom Schönen, Weisen und Guten, kurz: vom Göttlichen<sup>2</sup>. Jeder Körper, der von außen bewegt wird, ist unbeseelt, was sich jedoch selbst bewegt, hat, bzw. *ist* eine Seele<sup>3</sup>. Die ungebildeten, schlecht erzogenen Seelen würden sich gleichsam am Rande des Himmels bewegen, sie stünden auf dem Rücken des Himmels und würden durch die Zentrifugalkraft nach außen gedrückt (geschleudert), so daß sie nur das Schauen könnten, was außerhalb des Himmels ist<sup>4</sup>. Dorthin, woher diese Seele kämen, würden sie in zehntausend Jahren nicht zurückkehren, sie würde nicht vorher befiedert, es sei denn der Mensch hätte sich außerordentlich gut bewährt (was auch immer das bei Platon heißen mag), dann könnten sie bereits nach dreitausend Jahren, nachdem sie dreimal hintereinander dasselbe Leben gewählt hätten, befiedert heimkehren; die anderen aber kämen vor ein Gericht und würden hernach in die unterirdischen Zuchtörter (Fegfeuer?) verdammt, um die fälligen Strafen zu verbüßen, die anderen hingegen würden in den Himmel entrückt und lebten dort gleichfalls in menschlicher Gestalt; im tausendsten Jahr kämen die Seelen jeweils wieder zu einer Verlosung und zu einer Wahl des zweiten

---

<sup>1</sup> Phaidon, 67 a

<sup>2</sup> Phaidros, 246 e

<sup>3</sup> Phaidros, 245 e – 246 a: deswegen sei sie ungeschaffen und unsterblich

<sup>4</sup> Phaidros, 247 b – c



Lebens, wie jede selber es will, entweder sei die Seele dann in einem Tier oder in einem Menschen usw. – jedenfalls würde es nur den Philosophen gelingen, daß die Seele befiedert würde<sup>1</sup>. Es ist nicht auszuschließen, daß diese Vorstellungen das christlichen Denken beeinflusst hat, etwa bezüglich des Reinigungsortes und der «zeitlichen» Sündenstrafen im Jenseits.

Im «Timaios» wird die Seele dem Leib eingefügt, der Seele aber wird die *Vernunft* (nous) eingegossen<sup>2</sup>. Damit hat Platon die Dichotomie des Seins, vor allem die des menschlichen Seins um einen weiteren Aspekt erweitert, aus einer Dichotomie ist eine Trichotomie geworden. Der dritte «Teil», der «nous» – die Vernunft, bzw. der Intellekt – wird als die Seelenspitze betrachtet<sup>3</sup>. In der Reihenfolge der Erklärungen taucht nun aber das Wort «Körper» (soma) vor dem der «Seele» (psyche) auf, dann nämlich, wenn von der Entstehung des Kosmos die Rede ist: Der Kosmos sei sichtbar, anfaßbar, er habe einen Körper<sup>4</sup>. Der Kosmos sei jedenfalls ein beseeltes Wesen (zoon empsychon)<sup>5</sup>. Der Weltenschöpfer habe die Seele des Alls in einem Krug zusammengemischt<sup>6</sup>, also geschaffen, demnach existiert diese Weltseele nicht von Ewigkeit her. Korrigiert, bzw. ergänzt Platon seine früheren Ansichten im «Phaidon» und im «Phaidros»? Die Einzelseele ist ein Abbild der Weltseele (Seele des Kosmos) und umgekehrt – Platon beschreibt die «Verwendung» der Einzelseele ja früher. Dann habe der Demiurg (demiurgos = Schöpfergott, eigentlich: Handwerker), der er an anderer Stelle auch «Baumeister»<sup>7</sup> und «Vater»<sup>8</sup> genannt wird, eine Seele in die Mitte des Kosmos gesetzt, sie durch seinen ganzen Körper gespannt und diesen schließlich noch von außen mit ihr eingehüllt<sup>9</sup>. Wo ein «Vater» ist, da müßte eigentlich auch noch eine «Mutter» sein, könnte man meinen.

Zum dritten Mal behandelt Platon im «Timaios» das Thema «Seelenwanderung». Der Demiurg hätte den «jungen Göttern» (also gleichsam den kleinen Demiurgen) die Arbeit übertragen, aus den vier Elementen, Feuer, Erde, Wasser und Luft die Körper und eben alles notwendige Drumherum um die Seelen zu schaffen<sup>10</sup>. Die Seele aber habe der Gott selber den Menschen als beschützenden Geist gegeben (also doch geschaffen?), und diese Seele wohne an oberster Stelle in menschlichen Leib, um den Menschen von der Erde fort zur Zusammengehörigkeit mit den Dingen

---

<sup>1</sup> Phaidros, 248 e – 249 c

<sup>2</sup> Timaios, 30 b

<sup>3</sup> vgl. Borsche, Leib-Seele-Verhältnis, 187

<sup>4</sup> Timaios, 28 b

<sup>5</sup> Timaios, 30 b

<sup>6</sup> Timaios, 41 d

<sup>7</sup> Timaios, 28 c 6

<sup>8</sup> Timaios, 28 c 3 und 37 c 7

<sup>9</sup> Timaios, 34 b – der Name δημιουργός steht allerdings in: 28 a 6

<sup>10</sup> Timaios, 42 d

des Himmels zu führen, gleichsam so daß überhaupt der ganze Mensch ein Gewächs – ein Baum – sei, aber nicht von der Erde her, sondern vom Himmel her, wo die Seele ihren Ursprung, ihre Wurzeln habe, daraus erklärt sich nach Platon auch der aufrechte Gang des Menschen, denn die «Wurzeln» sind demnach oben auf dem Kopf, sie ziehen den Menschen himmelwärts<sup>1</sup>. – Bezüglich der Seelenwanderung tischt Platon jedoch wieder einmal mehr ziemlich absonderliche, ja sogar frauendiskriminierende Vorstellungen auf: Wer die zugemessene Lebenszeit wohl verbracht habe, der dürfe in seine *Wohnung in den Sternen* zurückkehren, wer dagegen gestrauchelt sei, könne sich, in eine Frau verwandelt, nochmals bewähren, und wer dann immer noch nicht mit der Bösartigkeit aufhöre, werde dementsprechend in ein tierisches Wesen verwandelt, bis er in sich selber Herr geworden sei über die lärmenden und verwirrenden vier Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, und damit der Demiurg am Treiben der Menschen ganz schuldlos sei, habe er sie weit weg von sich ausgestreut, die einen auf die Erde, die anderen auf den Mond und auf die übrigen «Werkzeuge der Zeit» (nur Planeten oder auch Sternbilder?)<sup>2</sup>.

Etwas anderes hat Platon aber durchaus richtig gesehen, die *Zeit* existiert nicht als eine unabhängige, prinzipale Größe, sie wurde geschaffen, bzw. wird fortwährend *erzeugt durch die Bewegungen* von Körpern, in diesem Falle der Himmelskörper: Sonne, Mond und fünf Planeten; es bedurfte ihrer zur Hervorbringung von Zeit<sup>3</sup>. Diese Himmelskörper nennt Platon an späterer Stelle «*organa chronou*»<sup>4</sup> (Werkzeuge der Zeit). Die Materie bewegt sich also nicht in der Zeit, sondern die bewegte Materie erzeugt die Zeit, bzw. die Zeiten, bzw. die Zeiteinheiten. Darum wäre es falsch, die Ewigkeit als Fortsetzung der Zeit zu sehen. Die subjektive Täuschung von der übergeordneten, «ewigen» Zeit hat sich leider im Alltagsgefühl der Menschen bis heute festgesetzt – am Ende sogar so extrem, daß die Menschen sagen: «Zeit ist Geld». Der richtige Sachverhalt kann jedoch sehr wichtig sein, wenn wir uns Gedanken machen über die Weiterexistenz des Menschen nach seinem irdischen, zeitlichen Leben – und zwar, wenn überhaupt –, als Individuum und in voller Identität. Es wäre ja schon sonderbar, müßte der Mensch in der Ewigkeit immer noch nach den Zeitmaßen der Sonne, des Mondes und der Planeten seine Sünden abbüßen.

---

<sup>1</sup> Timaios, 90 a – beeinflusste wahrscheinlich später in der Kabbala die Vorstellung vom «Weltenbaum» (vgl. Johann Maier, *Gesch. d. jüd. Religion*, 337f.)

<sup>2</sup> Timaios, 42 b 3 – d 5 – Wie oben (Seite 30) zu sehen war, hatten bereits die Sumerer und Akkader die Vorstellung, die verstorbenen Menschen würden – da aber als Götter – auf die Planeten, in ihr Herrschaftsgebiet, gesandt – ja sogar so, daß die Verstorbenen nun selber den entsprechenden Wandelstern namentlich repräsentieren würden.

<sup>3</sup> Timaios, 38 b–e; vgl. auch: *Phil. Wörterbuch* (Schischkoff), 797

<sup>4</sup> Timaios, 42 d 5

Und nun tatsächlich etwas zum Staunen: Unvermutet findet manchmal in den platonischen Dialogen ein Ebenenwechsel statt – von der Ebene der ontologisch oder ethischen Gegenständlichkeit auf die *Metaebene der Sprache*. Mit einem, dem Thema der vorliegenden Studie entsprechenden Filter betrachtet, ist eine Stelle – ein Einschub in der Art einer Regieanweisung – im «Timaios» besonders interessant; die Textstelle ist nun eben nicht ontologisch sondern *semantisch* relevant:<sup>1</sup>

Ἦν ὅτ' οὖν δὴ τὰ νῦν οἶα τέκτοσιν  
 ἡμῖν ὕλη παράκειται τὰ τῶν αἰτίων  
 γένη διωλισμένα, ἐξ ὧν τὸν ἐπίλοι-  
 πον λόγον δεῖ συνυφαιθῆναι ...

Da nun jetzt uns Bauleuten  
 gewissermaßen als Baustoff die Ur-  
 sachengattungen sauber  
 nebeneinandergeschichtet vorlie-  
 gen, aus denen man die restliche  
 Rede zusammenweben muß ...

Hier wird erstmals – also *vor Aristoteles*, wohl gemerkt! – der Begriff ὕλη (hyle) eingeführt, dessen Originalität jedoch immer Aristoteles zugeschrieben wird. Und dies geschieht an dieser Stelle genau in der Art einer Metapher, in der Übertragung von «Holz» im Sinne von «Baustoff», bzw. «-material» auf die «Materie» in den sprachlichen Konstruktionen. Klarer könnte es nicht mehr ersichtlich sein. Gemäß Platon ist also ὕλη<sup>2</sup> (hyle, entsprechend: Materie) der Inhalt, bzw. Gehalt eines Satzes – eine Tatsache, die in philosophischen Artikeln und Büchern der Sekundärliteratur wenig oder kaum Erwähnung findet.

Auch wenn in Platons «Timaios» die vielen verwendeten Partizipien perfekt passiv, wie beispielsweise «dechómenon» (das Aufnehmende)<sup>3</sup> oder das «synistamenon» (das Zusammengesetzte)<sup>4</sup>, schnell dazu verleiten, diese im Zusammenspiel mit «Stoff» (Materie, bzw. Material) oder

<sup>1</sup> Timaios, 69 a 6–8

<sup>2</sup> Platon verwendet dieses Wort bereits früher (Kratylos 390 b 2 u. Philebos 54 c 2) in seiner ursprünglichen Bedeutung, im Sinne von «Holz», «Material», aus dem der Handwerker beispielsweise das Weberschiffchen herstellt, indem er ihm die «Form» gibt (vgl. Martin Suhr, Hyle, in: Metzler Philosophie Lexikon, 221).

<sup>3</sup> δεχόμενον (Timaios, 50 d 3) – kann aber nicht die «Materie» selbst sein, sondern vielmehr die Form, welche den «Stoff» (hyle) aufnimmt; gegenteiliger Meinung ist da M. Suhr, Hyle, 221 – Platon nennt sie nämlich später selber: ἀνόρατον εἶδος (unsichtbare Form; Timaios, 51 a 7); Platon verwendet übrigens für «Form», bzw. «Gestalt» auch das Wort μορφή (z. B. Timaios, 49 c 1) – weiteres zu diesem «dechómenon» folgt unten, 61

<sup>4</sup> Timaios, 54 d 6; zusammengesetzt aus den vier Elementen (stoicheia) – der Demiurg, Weltbaumeister wird übrigens auch ὁ συνιστάς (der Zusammensetzer) genannt (Timaios, 29 e 1), ferner ist ἡ σύστασις (die Zusammenfügung; Timaios 32 c 6) vielleicht sogar synonym mit Heraklits «harmonia» (vgl. oben, 46f.), mit der «coincidentia oppositorum» (= Zusammenfallen der Gegensätze)

mit «Masse» zu übersetzen. Das ontologische Phänomen «Stoff» wird jedoch immer nur mittels den erwähnten grammatikalischen Konstruktionen umschrieben, genauso wie es vor Platon die Vorsokratiker getan haben. Ein adäquates oder analoges Wort gebraucht Platon nicht in Bezug auf das Wesen der Dinge, außer, wie es scheinen müßte, einem: «stoicheion» (auch im Plural)<sup>1</sup>. Aber auch dies ist – zumindest anfänglich –, nicht der Fall. Das Wort wird meistens wiedergegeben mit «Element» oder mit «Grundbaustein». Im Verlauf des Dialoges wird sogar deutlich eine Bedeutungsverschiebung, ja eine Metaphernbildung, sichtbar. Denn «stoicheion» (ein Element) hatte ursprünglich die Bedeutung einer Grundfigur, einer Grundform in der *Geometrie* und in der mit ihr immer zusammen angewandten *Astronomie*. «Stoicheiosis» heißt zudem der geometrische «Elementarunterricht». Die Geometrie ist älter als die Naturwissenschaft. Platon beschreibt nun die Zusammenfügung der idealen Körper (somata) – das sind zunächst die Körper in der Ideenwelt: Es wird begonnen mit der ersten und kleinsten Form (eidos), dem Grund-Element (stoicheion) schlechthin; dieses ist das Dreieck, aber nicht irgendein Dreieck sondern das ideale Dreieck, dessen Grundseite (hypotheinusa) doppelt so lang ist wie die kleinere Seite<sup>2</sup>. Das Dreieck ist das *Element* der Trigonometrie. Nach weiteren Schilderungen geometrischer Art erfolgt eine Übertragung auf den Bereich der seienden Dinge, die aus den «stoicheion» (Elementen) zusammengesetzt seien. Dabei zählt Platon der Reihe nach vier auf: Feuer, Erde, Wasser und Luft<sup>3</sup>. Welche geometrischen Figuren Platon nun je diesen Elementen zuordnet – z.B. der Erde die Würfelform (kubikon) –, ist eigentlich irrelevant, wichtig ist nur, daß die vier Elemente nicht «atomistisch» zu verstehen sind, sie sind entstanden (gegonota) und demnach aus mehreren Teilen – entsprechend der Grunddreiecke –, zusammengefügt. Wer nun aber meint, die «Geschichte einer Metapher» sei nun schon zu Ende erzählt, der muß sich eines besseren belehren lassen, denn genauegenommen ist im soeben Erwähnten eine bereits bestehende Metapher zum zweiten Mal zur Metapher geworden. «stoicheion» war nämlich anfangs der zeitangebende Stab, der Zeiger der Sonnenuhr. Doch die Geschichte ist immer noch nicht fertig.

<sup>1</sup> Timaios, 54 d 6 und 55 a 8; vgl. auch bei Anaximander (oben, 45); die Interpretationen an dortiger Stelle sind jedoch neuplatonisch (Diogenes Laertios und Hippolytos): das Unbegrenzte (apeiron) sei Prinzip (arche) und Element (stoicheion, Einzahl!) der seienden Dinge

<sup>2</sup> Timaios, 54 d 5–7; also ein rechtwinkliges Dreieck, genau die Hälfte eines gleichseitigen Dreieckes, in dem alle drei Winkel 60 Grad groß sind – der Gedankengang geht zweifellos auf die Pythagoräer zurück –, dann schreitet Platon fort zur zweiten und dritten Form, die je in bestimmten Verhältnissen aus der Ur-Dreiecks-Form zusammengesetzt sind

<sup>3</sup> πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα (Timaios, 55 d 7f.)

Das «dechomenon» (das Aufnehmende), ein Raum<sup>1</sup>, wird im Timaios nämlich «angemessen» mit einem Bild verglichen, namentlich mit μήτηρ (meter = mater, Mutter)<sup>2</sup>. Diese «Mutter» ist das Aufnehmende von allem Sichtbaren, Wahrnehmbaren und Gewordenen, obwohl sie selber eine unsichtbare Form (anoraton eidos) ist, ungestaltet (amorphon; sic!), allerfassend, teilhaftig auf seltsamste Weise am Denkbaren, selber aber äußerst schwer greifbar (bzw. begreifbar) – für Platon ist diese Ansicht geradezu unfehlbar<sup>3</sup>. Hier präsentiert Platon also die Ur-Form, das Urbild, von allen seienden Dingen. Es scheint dann naheliegend: Das, was sich in der Mutter befindet, ist das μητρῶον (= das Mütterliche). Nun hat also Platon, ohne den Gedanken zu Ende zu führen, bereits den «Materienbegriff» vorgeprägt – und zwar semantisch und ontologisch. Was im Urbild ist, das ist auch im Abbild – das Mütterliche, die Materie, nicht aber einfach das Material. Denn die Materie bestimmt nun mit der Form (eidos) zusammen das So-Sein eines bestimmten Dinges. Im Anschluß an Platon kann man nun in berechtigter Weise sagen: Die Materie ist immer individuell und niemals allgemein. Es gibt keine reale «materia prima» – diese ist bloß Gegenstand einer abstrakten Theorie<sup>4</sup> –, durch dessen Ausfließen die Dinge und die Wesen entstanden wären. Die «Mutter» ist je die *Form* von jedem Seienden. Das «Mütterliche» ist dann seine *Materie*, sein Inhalt. Der Inhalt wäre dann jedoch nicht außen, um die Form herum, sondern in ihr – das erscheint sinnvoll – bei Aristoteles wird es umgekehrt erscheinen. Bei Platon findet man also keineswegs nur Negatives sondern auch gute Gedanken. Paulus rät: «Prüft alles, und behaltet das Gute!»<sup>5</sup>

Daß MARCUS TULLIUS CICERO ein Experte für Rhetorik und ein Liebhaber der Metapher war, wurde bereits gesagt<sup>6</sup>. Eine Metapher wird bei ihm schließlich zum entscheidenden und nach ihm oft gebrauchten Standard-Begriff: «materia». Dies geschieht jedoch im Rahmen einer Aufarbeitung und Übertragung der Gedankenwelt der griechisch geschriebenen Philosophie (Vorsokratiker, Platon und Aristoteles) ins römische Denken. Cicero darf als «Vater» der lateinischsprachigen, römischen Philosophie gelten. Daß Materie etwas mit der «Mutter» zu tun hat – wie oben bereits erwähnt, – hat die Nachwelt also Platon zu verdanken. Der weitere Schritt des römischen Philosophen Cicero war nicht anders als folgerichtig, er prägt nämlich als erster den wörtlichen Begriff «materia». Ihm gemäß ist im Sprachgebrauch «materia» die exakte Entsprechung des erstmals in

<sup>1</sup> χώρα (Timaios, 52 a 8 und b 4, hier äquivalent mit «topos»; vgl. auch: W. Detel, Materie, 877: kein leerer Raum) – das Aufnehmende wäre lateinisch: receptum

<sup>2</sup> Timaios, 50 d 3

<sup>3</sup> Timaios, 51 a 4 – b 2

<sup>4</sup> vgl. Materia prima, in: Hist. Wb. d. Phil, Bd. 5, 841

<sup>5</sup> 1 Thess 5,21 – das Schlechte aber meidet in jeglicher Gestalt (Vers 22)

<sup>6</sup> vgl. oben, 19

Platons «Kratylos», dann im «Timaios» und später erst von Aristoteles verwendeten Begriffs «hyle»<sup>1</sup>. Der bei Platon noch rein *semantisch* und metaphorisch eingeführte Begriff erfährt aber bei Cicero sogleich auch eine Bedeutungsverschiebung. Durch den Einfluß des Aristoteles kam es nämlich zu einer weiteren Metaphernbildung, «*materia*» wird nun ontologisch verwendet als Bezeichnung für all «das», woraus etwas entsteht, bzw. besteht. Dieses «das» ist – dem heutigen Sprachgebrauch entsprechend –, das Material, der Stoff (der Rohstoff). Trotzdem, innerhalb der dem Wort beheimateten Sprache, dem Latein, ist es also Cicero, dem die Metapher erstmals geglückt ist. Alle modernen Sprache haben dann das Wort «*materia*» fast gleichlautend übernommen. – «*materia*» ist also zunächst dasjenige, das in der «*mater*» (Mutter) ist, also naheliegend: *das Mütterliche*. So müßte vielleicht eine wortgetreue Übersetzung lauten. Dann kam es, wie bereits erwähnt, in der lateinischen Sprache zur «Übertragung» (= Bedeutung des Begriffs «Metapher») des Wortes, in die *Ebene des «Handwerklichen»*; «*materia*» war nun das Bauholz (später auch etwas breiter gefaßt: das Baumaterial), völlig entsprechend dem griechischen «hyle». Hernach erst kam es zu einer weiteren, und nun eben verallgemeinernden Übertragung in die *ontologische Ebene*, wonach jetzt mit «*materia*» das «Stoffliche» aller seienden Dinge gemeint ist. Das soll jedoch keineswegs bedeuten, das es eine allem übergeordnete, einzige Ur-Materie geben muß.

Trotz allem darf nun die vorontologische, die *semantische Ebene* nicht außer acht gelassen werden, in der «*materia*» nichts anderes ist als die aus Teilen, aus «Bausteinen», zusammengesetzte Satzkonstruktion. «*materia*» ist demnach einfach die Bezeichnung des thematischen Inhalts eines Satzes, bzw. einer zusammenhängenden Folge von mehreren Sätzen. Und in diesem Sinne wird das Wort «Materie» auch heute noch hauptsächlich verstanden. Die Materie ist nichts anderes als der Gesprächsstoff. Und hier gibt es eben nicht die Materie an sich, nicht die allgemeine Materie, sondern es gibt die jeweiligen Materien in der Mehrzahl. Diese sind immer je für sich *individuell* und auf die jeweiligen Sätze (Aussagen), sogar auf die darin enthaltenen Nebensätze zugeschnitten, einfach auf alles was für sich allein ein Satz sein kann. Und verhält es sich nicht dementsprechend (analog) ebenso bezüglich der Konstituierung der Dinge und der Wesen?

---

<sup>1</sup> De nat. deor. III, 39, 92; De fin. I, 18; Acad. I, 6; vgl.: Detel, Materie, 870; vgl. auch oben, 59

## 2.4. Im Sprachspiel des Aristoteles

Die Philosophie des Aristoteles ist nicht verstehbar ohne die spezifische Sprache des Aristoteles mit samt ihrem Umfeld. Jeder Satz ist gleichsam eine Sonde, mit der die Wirklichkeit ertastet wird. In dieser Weise ereignet sich die «progressio» des Wissens, dies gilt ganz besonders für das Verständnis der «Materie», die innerhalb der Werke des Aristoteles in äußerst komplexen Zusammenhängen steht. Einen guten philosophiegeschichtlichen Überblick zum «Materiebegriff» in der Antike – insbesondere zu dem von Aristoteles – bietet W. Detel in seinem Artikel «Materie»<sup>1</sup>. Bei Aristoteles heißen sowohl *Materie* als auch *Material* ὕλη (hyle) – eine besonders erkennbare Unterscheidung zwischen beiden Bedeutungen gibt es nicht, was immer wieder zu Unklarheiten führt. Auf Grund der Natur des von Aristoteles gebrauchten Wortes ist dies ja auch kaum anders möglich. Zweifellos handelt es sich bei ὕλη (hyle) um eine neue Metapher. Das Wort bedeutet ursprünglich «Holz», vor allem zum Errichten von Häusern und zum Bauen von Schiffen, also im Sinne von «Baumaterial». Aristoteles nimmt nun die genau gleiche Übertragung vor, wie sie in Platons «Timaios» vorkommt; es geht bei beiden – bei Platon und Aristoteles – zunächst um die Konstruktion von Sätzen<sup>2</sup>, um das Zusammenweben von Aussagen, also um «Gebäude» in der Ebene der Sprache.

In der «Metaphysik» des Aristoteles<sup>3</sup> – eigentlich durchzieht sie sämtliche seiner Bücher –, geht es nicht allein nur um «Sachen» in der physischen Welt sondern mehr um «Tat-Sachen» und «Sach-Verhalte» in der Sprachen-Welt. Insofern hat man es also nicht allein mit der Ebene des Physischen und Ontologischen zu tun, sondern auch mit einer Meta-Ebene. Ganz besonders muß dies festgehalten werden bezüglich des Begriffspaares: Form (morphe) und Materie (hyle) – später, im 19. Jahrhundert, war dann vom «Hylemorphismus» die Rede<sup>4</sup>. – In dieser Meta-Ebene siedelt Aristoteles auch die platonische «Idee» (eidos = Form, Gestalt) an, besonders wenn er etwa bezüglich der Idee «Gut» sagt, sie wäre [nur] eine Form ohne Inhalt<sup>5</sup>. Aristoteles benutzt übrigens weniger das Wort μορφή (morphe) für «Form», sondern häufiger das Synonym εἶδος (eidos)

<sup>1</sup> in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 870–880; – die Vorleistungen Platons werden hier allerdings zu wenig berücksichtigt, zudem scheinen die Schlußfolgerungen bezüglich der Vorsokratiker bisweilen etwas voreilig zu sein

<sup>2</sup> vgl. oben, 59

<sup>3</sup> Aristoteles behandelt zu Anfang lange und in einer etwas verwirrenden Weise die Meinungen der Pythagoräer über Seinsfragen; *Metaph.*, 985 b 23 – 989 b 33

<sup>4</sup> vor allem im englischsprachigen Raum; vgl. hierzu: L. Oeing-Hanhoff, *Hylemorphismus*, in: *Hist. Wb. d. Phil.*, Bd. 3, 1235f.

<sup>5</sup> *Nikom. Ethik* 1096 b 20, *Phil. Schriften* (dt.), Bd. 3, 8

und ab und zu auch ἰδέα (idea = Form, Idee). Bei dieser Zweiheit<sup>1</sup> (Form und Materie) bezüglich der Dinge und Wesen handelt es sich nicht um einen Dualismus, sondern um die Betrachtung unter zwei Aspekten (=Dichtotomie), die sprachlich «notiert» (festgehalten) werden kann. Dabei gilt im Hinblick auf Aristoteles auch nur das, was anderswo gilt: Die Sprache ist das Spiegelbild der Wirklichkeit, die Rede ist ein Abbild des Seienden<sup>2</sup>. – LUDWIG WITTGENSTEIN sagt in ähnlicher Weise: «Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken»<sup>3</sup>. Und weiter: «Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit. Den Gegenständen entsprechen im Bilde die Elemente des Bildes»<sup>4</sup>. Auf Aristoteles «zurücktransponiert» können diese Elemente mit Hilfe der *Kategorien* erfaßt werden, ja im Satz selber sind die Kategorien diese Elemente.

«Form» und «Materie» sind nicht zwei miteinander unversöhnliche Gegensätze, die nur unter Zwang und nur der Not gehorchend miteinander eine Ehe eingehen. Sie sind zwei Aspekte des Einen und Gleichen, die aber in der semantischen Ebene in einer Dichotomie erscheinen. Doch aus der harmlosen Dichotomie ist schließlich ein Dualismus entstanden, der sich im abendländischen Denken wie eine kaum mehr entfernbare Kruste festgesetzt hat und manchmal in beängstigenden Formen erscheint. Zusätzlich, so dürfte angenommen werden, hat dieser Dualismus noch etwas zu tun mit der Erfahrung des Sterbens, aber dies ja auch nur mittels Beobachtung des Sterbens anderer Menschen. Dies alles hat im Fühlen und Denken der Menschen Spuren hinterlassen, fast stereotyp bewegt sich hier die Sprache auf ausgetretenen Pfaden. – Wie kann nun dieser Dualismus überwunden werden? Durch eine neue Begrifflichkeit der Leibesmaterie und des Sterbens? Denn bloße Apelle, nur die semantische Dichotomie zu sehen, und dem Dualismus, als Phänomen, keine große Beachtung zu schenken, scheinen wenig Erfolg zu haben.

Wenn der Mensch zudem mittels der modernen Physik und ihrer hochtechnisierten Werkzeuge beim Stofflichen, beim Material, immer mehr in die Tiefe vordringt, wird aus der Masse immer mehr Struktur, wird diese Masse also immer mehr *formal* sichtbar, sie wird immer mehr zur Form, so daß die Zweiheit (Dichotomie) von Form und Materie immer mehr über die Zwei-Einheit in die Einheit überzugehen scheint.

Aristoteles' «Metaphysik» ist also zunächst weniger eine Ontologie sondern vor allem einmal eine Semantik<sup>5</sup>. Diese Unterscheidung wäre eigentlich bei der Aristoteleslektüre unbedingt notwendig, obwohl es frappante

---

<sup>1</sup> δυάς (dyas = Dyade), *Metaphysik*, 987 b 26 u. 33 – vgl. oben, 48: dichotomia

<sup>2</sup> Walter Bröcker, *Aristoteles*, 182

<sup>3</sup> *Tract.*, 4.01

<sup>4</sup> *Tract.*, 2.12

<sup>5</sup> bzw. Sprachanalytik – vgl. *Metaphysik*, 1028 a 1f. (Anfang des VII. Buches)



Entsprechungen – wenn nicht sogar Analogien –, gibt zwischen der Ebene der Sprache und der Ebene der Dinge. Bereits in der Zeit nach dem Tod von Aristoteles machten seine Rezipienten oftmals den Fehler, daß sie diese Differenzierung nicht mehr genug berücksichtigten, sie transferierten unkritisch die aristotelischen Kategorien von der (Meta-)Ebene der Sprache auf die Ebene der Dinge und vermischten zudem ihre dualistische «Metaphysik» mit orphisch-pythagoräischen und platonischen Denkweisen. Das spitzte sich später immer krankhafter zu bis hin zum Nominalismusstreit. Die Folge war eine «babylonische Sprachverwirrung» – man denke nur an den Substanzbegriff –, die sich offensichtlich für die Theologie fatal auswirkte: eine unüberschaubare Verkettung von Mißverständnissen, die mittlerweile dem Ansehen des christlichen Glaubens schadeten und schließlich Martin Luther bewogen, die Philosophie des Aristoteles ganz aufzugeben<sup>1</sup>. Könnte ein angemessenes Zurechtrücken im Umgang mit aristotelischem Gedankengut und Loslassen von unnötigem Ballast nicht heute ein Stück weit «ökumenischer Dialog» sein?

Als Erklärungshilfen u. a. bezüglich «Materie» und «Wesen» dienen nun die *Kategorien*. Auf welcher Bühne sich die aristotelische Philosophie vorwiegend bewegt – nämlich auf der Ebene der Sprachanalytik –, zeigt sich im Gebrauch des Wortes «kategoria», bzw. seines Grundwortes «kategorerein». Das Verb kann im Kontext nur «aussagen» bedeuten; eine andere Übersetzungsart des Verbs ergäbe wenig Sinn. Dazu ein Beispiel:<sup>2</sup>

... λέγω δὲ τὸ σύνολον, ὅταν κατηγορή τι τῆς ὕλης

... ich nenne dasjenige das Konkrete, das über die Materie etwas aussagt.

Die Verb-Form verweist klar und unmittelbar auf die Ebene der Sprache. Die spätere «kategoria» hätte demnach die Bedeutung «Aussage», und zwar auch in partikulärer Weise, nämlich als Bezeichnung der Satz-Teile. «kategoria» hat als lateinische Entsprechung «prædicatio» (Prädikat). Prädikate sind *primär* einseitig und beschreiben Eigenheiten sowie Tätigkeiten – *ein solches Prädikat ist die Materie* –, ferner können ihnen noch Beifügungen (Akzidenzien, symbebeka) und darin *sekundäre* Nebenprädikate (versteckte Nebensätze) mitgegeben werden, welche ihrerseits Relationen sowie verschiedene Umstände anzeigen. Aristoteles hat in einem eigenen Buch – «Kategorien, Lehre vom Satz» – die Kategorienlehre behandelt. Die Handhabung der «Kategorien» wäre an sich einfach, da es in einem konkreten Satz jeweils nur eine «Subsistenz» (nur ein Subjekt) gibt. Hat nun Aristoteles bisweilen selbst zu wenig differenziert zwischen der

<sup>1</sup> vgl. oben, 23 – eigentlich mehr den dualistisch verfremdeten Aristotelismus

<sup>2</sup> Metaphysik, 995 b 35; vgl. auch: 999 a 20f. und 1023 b 31

Ebene der Sprache und der Ebene der Dinge? Eigentlich nicht. Denn in Sätzen, als *Abbilder* von Wesen<sup>1</sup>, können durchaus zwei oder mehrere Substanzen (=Substantive) vorkommen: als Subjekte, als Objekte oder als Teile von adverbialen Beifügungen (=Akzidentien). Substantive (nomina) können sodann je für sich in neuen Aussagen (Sätzen oder Nebensätzen) als Subjekte (= Existenz-Grundlagen) fungieren. Und analog zur spiegelbildlichen Sprachebene «ereignet» es sich auch auf der Ebene der Dinge und Wesen, hier gibt es die Existenzgrundlage (Form) und die ihr wesentlich eigene Materie, d.h. ihre Eigenheiten und Tätigkeiten.

Aristoteles zitiert mehrmals die Meinungen der Pythagoräer ohne sich aber als ihr Anhänger zu bekennen, ihr Weg ist offensichtlich nicht sein Weg. Dennoch scheint es verwunderlich, wenn Aristoteles ebenso zehn Kategorien postuliert wie die Pythagoräer, bei denen die Zehnzahl das Vollkommene verkörpere, entsprechend den zehn Sphären des Kosmos<sup>2</sup>.

Macht nun die Materie allein die οὐσία (das Wesen) aus? Unmöglich<sup>3</sup>. Dennoch hat die Materie allein für sich schon etwas Wesentliches, sie ist nämlich wesentlich und grundlegend in Bezug auf eine «Wirkung» (bzw. Tätigkeit)<sup>4</sup>. Auf die Dynamis-Energeia-Dichotomie (Potenz/Akt), die bisweilen ohnehin umgekehrt verstanden wird als bei Aristoteles, soll an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden; es ist ein anderes Modell<sup>5</sup>.

Obwohl die Form für sich allein Wesen zu sein scheint, kann auch sie es nicht allein sein. «Form» und «Materie» konstituieren zusammen das Wesen (ousia) einer Sache<sup>6</sup>. Präzisieren müßte man allerdings schon, denn das Wesen «besteht» nicht *aus*, sondern *als* Form und Materie. Materie und Form sind nicht zwei Stücke, aus denen etwas «bestehen» würde und die zur Einigung eines dritten Grundes benötigen würden, sondern sie sind in sich selber, durch das Wesen, in dem sie aufeinander bezogen sind, von selbst eins. «Die Materie ist seinkönnend schon die Form, und die Form ist nur das wirklich, was die Materie seinkönnend schon ist»<sup>7</sup>. Und

<sup>1</sup> vgl. hierzu Wittgensteins «Axiome» oben, 64

<sup>2</sup> Metaphysik, 986 a 8–12; vgl. zudem oben, 40f.; vgl. ferner die Bemerkung in: H.M. Baumgartner u.a., Kategorie (I.–II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 4, 717: «Ein ... Problem ist dadurch bezeichnet, daß bei der Entwicklung der K.-Theorie von Aristoteles selbst nirgends der Anspruch auf Vollständigkeit erhoben wird ...»

<sup>3</sup> ἀδύνατον δὲ (adynaton de – Metaphysik, 1029 a 27)

<sup>4</sup> τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν (= das Wesen bezügl. einer Wirkung) ὑποκείμενον σῶμα τὴν ὕλην (Met., 1042 b 11ff. und 1043 a 5f.); vgl. auch: Bröcker, Aristoteles, 115

<sup>5</sup> vgl. Bröcker, Aristoteles, 82 ; mit Hinweis auf: Phys., 191 b 27ff. – es handelt sich wohl bei Aristoteles um ein genuin physikalisches Denkmodell, ontologisch nicht von vorrangiger Bedeutung – Aristoteles wertet die «Wirkung» (energeia) keineswegs höher als das «Vermögen» (dynamis), eher ist es umgekehrt.

<sup>6</sup> Metaphysik, 1029 a 27: τὸ ἐξ ἀμφοῶν οὐσία (sic!) = das aus beiden ist das Wesen; vgl. unten, 67, Anm. 2 (Met., 1042 b 9f.); vgl. auch Bröcker, Aristoteles, 185f.

<sup>7</sup> Bröcker, Aristoteles, 196

zwischen beiden besteht also ontologisch eine enge Beziehung, die man als «*Identität*» bezeichnen muß. Im «Originalton» von Aristoteles:<sup>1</sup>

ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, ἡ ἐσχάτη ῦλη καὶ ἡ μορφή ταὐτὸ καὶ ἓν	Es sind nun, wie gesagt, letztlich die Materie und die Form ein und dasselbe.
--	---

Klarer könnte es nicht mehr gesagt werden, daß Form und Materie eben eine Einheit sind und nur dichotom als Zweiheit erscheinen. Das ist wohl ein Axiom, an das man sich halten muß, wenn man die aristotelische Philosophie zu Rate ziehen will, sonst sollte man es lieber bleiben lassen.

Aristoteles gebraucht nun als Synonym für «Form» auch ὑποκειμένη (hypokeimene = Grundlage): «Da allgemein anerkannt wird, daß *das Wesen als [Existenz-]Grundlage und Materie besteht ...*»<sup>2</sup>. Eigentlich hätte «hypokeimene» als Synonym des späteren Begriffs «*hypostasis*» (Hypostase) betrachtet und wörtlich mit «*substantia*» ins Latein übertragen werden müssen. Also wäre hier exklusiv die Bezeichnung «Substanz» angebracht. Wäre ... Denn die Sprachverwirrung hatte später gerade hier zuge schlagen, als «ousia» (das Wesen) mit «*substantia*» übersetzt wurde.

Das Seiende kann sprachanalytisch, wie schon erwähnt, auch unter dem Aspekt der Kategorien betrachtet werden. Das Wesen ist dabei die erste Kategorie<sup>3</sup>. Bei den anderen neun aristotelischen Kategorien handelt es sich aber, sprachlich gesehen, um Zusätze, welche die Umstände näher bezeichnen; deren «Teile» sind in der Sprach-Ebene die «Umstandswörter» (Adverbien und adverbiale Konstruktionen). In einer allerdings recht statischen Betrachtungsweise «haften» diese Umstände nicht am Wesen (ousia = die erste Kategorie) selbst, sie bestimmen es nicht, sie fallen ihm nicht notwendig sondern nur beiläufig zu, darum werden sie auch «*symbebekota*» bzw. «*Akzidenzien*» genannt<sup>4</sup>. Akzidenzien sind Beschreibungen des Seienden «nach seinen verschiedenen Momenten»<sup>5</sup>. Mit den Akzidenzien wird sprachlich also nicht das Wesen in seiner Form und seiner Materie erfaßt sondern immer nur seine Umstände, seine Umrisse. Die wichtigsten akzidentalen Kategorien sind: Quantität (das Wieviel, posón), Qualität (das Wie, poión), Standort (das Wo, poũ) Zeitlichkeit (das Wann, poté), Beziehung zu anderen Dingen (Relation, prós ti), das äußere

<sup>1</sup> Aristoteles, Met., 1045 b 17f.

<sup>2</sup> εἶπει δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη (sic!) καὶ ὡς ῦλη οὐσία ὁμολογεῖται (Met., 1042 b 9f.)

<sup>3</sup> das Wesen = das Was (die quiditas); Kat., Kap. 4, 1 b 25 und Topik, 103 b 20

<sup>4</sup> Topik, 102 b 4ff. – sie tragen zur Definition des Wesens nichts bei, sie sind nichts Individuelles am Wesen selbst. – vgl. auch: Metaphysik, 1026 b 13: ... ein bloßer Name; vgl. ferner: Metaphysik, 1026 b 31–33: Zum thematischen Überblick vgl. H.M. Baumgartner, Accidens prædicabile, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 1, 72f.

<sup>5</sup> Bröcker, Aristoteles, 111

Gehabe (das Haben, echein, bzw. s-schema). Zeitlichkeit, Zeitbezogenheit ist demnach nichts Wesentliches sondern etwas Akzidentelles (symbebekon). Die Zeitlichkeit bezieht sich, wie andere Akzidenzien auch, weniger auf das Formale sondern mehr auf den Materien-Inhalt, dies ist jedenfalls so in der Ebene der Sprache, von wo aus immer das Ontologische «betrachtet» wird, analog, spiegelbildlich (spekulativ). Solche Überlegungen werden eminent wichtig, wenn es um die Leibesmaterie geht, bzw. um *die bloß akzidentelle Leibeshülle*, wenn der Mensch in seinem Sterben an ein Ende der Zeit gelangt. Auch die Zeitlichkeit ist bei Aristoteles Zahl<sup>1</sup>, also quantitativ (Quantum, entspr. póson). Alles Zählbare ist quantitativ. Demnach könnte man meinen, daß alles Akzidentelle zählbar, also zahlenabhängig ist – und mehr noch: der Stoff (das Material) selbst ist letztlich zählbar<sup>2</sup>. Dennoch ist fraglich, ob mit der Zahl das Wesen selbst erfaßt werden kann oder eben nur seine Umstände und seine *Umrisse*. «Umriß» heißt σχῆμα (s-schema = species, bzw. habitus = Gehabe)<sup>3</sup>. Das «s-schema» ist bei Aristoteles nicht identisch mit der «eidos» bzw. «morphe» (Form), denn letztere bezieht sich auf das Wesen selbst. Die «Form» ist am Wesen selbst, während das «s-schema» als das äußerlich Erscheinende (das Phänomen, die Figur) das Wesen lediglich repräsentiert und darstellt. Die «morphe» (bzw. eidos) ist jedoch die einem Ding immanente Form. Das «s-schema» hat, als Akzidens, je eine gewisse Größe<sup>4</sup>, ist also ebenso wie die Zeitlichkeit meßbar und «zählbar». Bei den Akzidenzien handelt es sich insgesamt um «Aussageschemata»<sup>5</sup>, welche die «Umständlichkeit» der Gegenstände und der Ereignisse beschreiben. Am Rand der zweiten Jahrtausendwende zeigt sich diese Einschränkung genau beim Computer; er kann nie das Wesen einer Sache selbst erfassen sondern nur deren Umriss und Umstände, deren Spezifikationen (species), deren *zählbare Akzidenzien*. Doch nicht nur der Computer muß sich damit begnügen, die Sinneswahrnehmung der Menschen ist eigentlich zu allen Zeiten mit diesem Phänomen behaftet, die Erkenntnisaufnahme bleibt immer eingeschränkt.

«Was sich weder immer noch in der Regel ereignet, das nennen wir «symbebekos» [Akzidens]»<sup>6</sup>. Hier geht es also nicht um etwas Festbleibendes (Dingliches) sondern um etwas Bewegtes, um Ereignisse und Hand-

<sup>1</sup> ἀριθμὸς (vgl. Phys., 219 b 1ff.)

<sup>2</sup> ἡ ὕλη ἀριθμητὴ (Phys. 190 b 22ff.)

<sup>3</sup> σχῆμα kommt von ἔχω (ich habe) bzw. σχῶ/σχῆμαι (Aorist von ersterem) σχῆμα bedeutet «Gehabe» und ist bei Aristoteles eine eigene Kategorie

<sup>4</sup> De anima, 425 a 16f. (hier wird s-schema als eine von mehreren wahrnehmbaren Akzidenzien aufgezählt) – zum Begriff selbst vgl. auch: W. Stegmaier, Schema, Schematismus (I), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 8, 1246f.

<sup>5</sup> vgl. H.M. Baumgartner u.a., Kategorie (I.–II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 4, 716

<sup>6</sup> Aristoteles, Metaphysik, 1026 b 31–33 – zum akzidentell Wahrnehmbaren zählt Aristoteles auch die Bewegung (De anima, 425 a 15)

lungen. Das Materie-Sein äußert sich sicher auch im Geschehen und im Handeln. Dieses bewegende Moment ist eminent wichtig, denn in Wirklichkeit ist die «Materie» letztlich nichts anderes als strukturierte Bewegung<sup>1</sup>. In diese Richtung müßte wohl dieser Mangel bei Aristoteles in neuzeitlicher Lektüre korrigiert werden. Wenn man nämlich in der ontologischen Analyse Dinge und Ereignisse zu statisch von einander abgegrenzt ins Auge faßt und nur den statischen Dingen Wesenhaftes zuordnet, führt diese Sichtweise wohl oder übel ins Dilemma, in eine Sackgasse. Es müßte doch zumindest einleuchten: *auch* das Geschehen kann wesentlich sein, ferner: Handlungen, ja auch Zeichenhandlungen. Als ob Heraklit dem zu statisch denkenden Aristoteles das Rätsel zurufen müßte: «Das Wesen der Dinge neigt dazu, sich zu verbergen»<sup>2</sup>. Dem allzu statisch, aristotelisch denkenden Analytiker scheint auch heute noch *das Wesen der bewegten Ereignisse* mehr oder weniger verborgen zu sein.

Für das menschliche Denken ist immer das Sprachliche das Wegweisende. Ohne Sprache wäre Ontologie – das Sprechen vom Sein – nicht vollziehbar, nicht vorstellbar, nicht begreiflich. Ohne Sprache gebe es auch keine Philosophie und keine Theologie. Ohne Sprache gäbe es überhaupt kein Denken und kein Wissen. Im Licht solcher Einsichten dürfte die Aristoteleslektüre wohl kein Ort des Streites mehr sein. Das Ontologische in der Philosophie des Aristoteles ist nur «faßbar» in der Ebene der Sprache.

Die «Metaphysik» des Aristoteles ist nach dieser Feststellung eigentlich weniger die Fortsetzung seiner «Physik» sondern weit mehr die Fortsetzung seines «Organon» (der Logik, Analytik und Topik), und in diesem Sinne ist es ein großartiges Werk, aber vor allem ist sie als *Sprachanalytik* bedeutsam. Das meta-physische Abbild eines physischen Gegenstandes ist der Satz<sup>3</sup>. Über eine solche Einschätzung der aristotelischen «Metaphysik» muß man sich spätestens dann klar werden, wenn man quasi als Einleitung, als Hinführung, den «Tractatus-philosophicus» von Ludwig Wittgenstein gelesen hat.

Trotzdem, weil zwischen einem Abbild und seinem Bild immer zumindest die Korrelation der Ähnlichkeit besteht, ist auch ein gewisses Durchschlagen anzunehmen. Mit Bedacht, allerdings, sollte das Modell der Zweieinheit von «Form und Materie» in den Dingen ontologisch analysiert werden. Das ganze Werk des Aristoteles ist vor allem einmal eine «analytische Philosophie», das «Material» der Analyse ist bei ihm ausschließlich die Sprache. Wie erscheint nun die «Materie» (hyle) im Aristoteles-Buch «Physik»? W. Detel ortet die «Materie» hier unter sprachlichem, formallo-

---

<sup>1</sup> Die Kirche wird später mit ihrer Sakramentlehre eine entsprechend korrigierte Sehweise einführen – vgl. unten 199ff.

<sup>2</sup> siehe oben, 17, Anm. 1

<sup>3</sup> vgl. oben, 64 (Wittgensteinzitate)

gischem Aspekt. «Logisch gesehen tritt der Materiebegriff bei Aristoteles stets als zweistellige Relation auf, entspricht also einem Satzschema der Form  $\langle x \text{ ist M. von } y \rangle$ .»<sup>1</sup> – Die beiden Variablen sind dabei Namen (Wörter, Begriffe), die irgendwelche Dinge im ganzen Kosmos sprachlich vertreten. «Der Relationscharakter des M.-Begriffs zeigt bereits, daß Aristoteles sich mit seinem M.-Begriff nicht auf einen Grundstoff sondern auf Paare bestimmter Gegenstände bezieht. Dabei ist aber nicht vorausgesetzt, daß, falls  $\langle a \text{ ist M. von } b \rangle$  zutrifft,  $a$  und  $b$  unabhängig voneinander existieren.»<sup>2</sup> – In dieser Sehweise könnte man meinen, man hätte es eben nicht mit etwas Allgemeinem zu tun, das man «Material» (Stoff) nennen könnte, sondern vielmehr mit etwas Individuellem. Auch wenn Aristoteles für beides die gleiche Metapher ὕλη (hyle) verwendet, so ist doch gerade diese Unterscheidung für ein weiterführendes Materieverständnis notwendig: Materie ist individuell, Material ist eher allgemein. Die aktuellen Sprachen haben jedenfalls die Möglichkeit zu dieser Unterscheidung<sup>3</sup>. Es wäre auch nicht richtig zu sagen, es gäbe die Materie «an sich», es gibt vielmehr Materien im Plural. Für Aristoteles ist jedenfalls Materie eng mit dem Konkreten verknüpft<sup>4</sup> – Materie ist konkret, einem bestimmten Wesen zugeordnet. Ferner ist Materie je auf eine bestimmte Weise gestaltet, strukturiert<sup>5</sup>. Auch von der Erkenntnistheorie herkommend hat das «hekaston» – das Einzelne – Vorrang. «Jedes Einzelne hat sein Sosein, das ein und dasselbe ist, nicht bloß in akzidenteller Weise, sondern auch weil  $\langle$ das Einzelne erkennen $\rangle$  heißt, sein  $\langle$ Sosein erkennen $\rangle$ »<sup>6</sup>. Alles Individuelle hat seine ihm je eigene, wesentliche Identität. Der aristotelische Begriff «Privation» (stereosis) bedeutet nun offensichtlich genau dies: Die individuelle Materie ist der Allgemeinheit beraubt, entzogen. Das Adjektiv «stereos» (beraubt) wäre demnach fast ein Synonym von «individuell». Eine undeutliche, nicht benannte oder fehlende «Privation» äußert sich zwar im Mangel an umrißhafter Figürlichkeit<sup>7</sup>, aber dennoch bezieht sie sich mehr auf die Materie, so daß eine «Umbildung des Wortes» nötig ist; demgemäß ist beim Wesen nicht mehr das Material, z. B. Holz oder Erz, wichtig sondern

<sup>1</sup> Detel, Materie, 874, bezugnehmend auf Phys., 194 b 9 – Die Relation ist quasi «das Element» in der Prädikatenlogik, dieser wiederum kann durchaus eine ontologische Konzeption zugrundeliegen. Wegbereiter für dieses Verständnis war G. Frege; vgl. dazu: H.-G. Steiner, Relation (V. Mathematik; Logik), Hist. Wb. d. Phil., Bd. 8, 606

<sup>2</sup> Detel, Materie, 874

<sup>3</sup> vgl. oben, 16

<sup>4</sup> vgl. obiges Zitat, 65

<sup>5</sup> vgl. Bröcker, Aristoteles, 203

<sup>6</sup> αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὅτι γε τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι (Metaphysik, 1031 b 18–21)

<sup>7</sup> ... σχήματος

die entsprechenden Eigenschaften, wie «hölzern» oder «ehern»; Aristoteles vertritt hier allerdings für einmal keine statische sondern eine bewegte Sicht, denn er bezieht die Privation auf das Werden der Dinge<sup>1</sup>. Dies soll wiederum nicht zu eng, etwa rein «passivisch» betrachtet zu werden, denn die «Privation» ist vorerst einmal eine Metapher. Sicher ist, durch eine solche Beschreibungsweise wird ein Wesen aus dem Allgemeinen in das Individuelle herausgehoben; es *existiert* durch die «Privation» im höchst wörtlichen Sinne. Die Metapher, als Hilfsmittel eingesetzt, beschreibt in hervorragender Weise den Unterschied zwischen Material und Materie. – Materie ist konkret, privat. Das Individuelle ist privat.

Wie stehen Form und Materie ontologisch zueinander? Ist die Materie in der Form? Bei den Ausführungen des Aristoteles scheint es jedoch anders zu sein:<sup>2</sup>

τοῦ εἶδος αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ      ... die Ursache der Form besteht  
in der Materie.

Ist also die Form in der Materie und nicht umgekehrt? Wie auch immer, dies kann ja nur beiläufig (akzidentell) sein, denn innen und außen sind räumliche Richtungen und zueinander relativ. Bei einem Lebewesen könnte man sich allerdings gut vorstellen, daß es von innen her geformt, gestaltet wird. Und mehr noch, gerade dies macht es ja erst zu einem Lebewesen. Aristoteles meint nun aber etwas ganz anderes: Ohne zeitliche Priorität «verursacht» die Materie die Form und nicht umgekehrt. Die Form tritt zwar niemals früher – vor der Materie –, ins Dasein, die Materie allerdings auch nie ohne die Form, ohne die Existenz-Grundlage.

Kann demnach ein Ding, oder ein Wesen, allein aus Form, also ohne Materie, bestehen? Ist eine Trennung der beiden überhaupt möglich? Wie kann dies dann bezüglich *Leib und Seele* betrachtet werden? Die Zuordnung bei Aristoteles ist folgende:<sup>3</sup>

ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν      Es ist notwendig anzunehmen, daß  
εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ      die Seele wesentlich die **Form** des  
δυνάμει ζῶην ἔχοντος.      natürlichen Körpers ist, der [we-  
nigstens] potentiell Leben hat.

Kann dann die Seele – als Form – ohne ihren auf sie individuell zugeschnittenen Leib – die Materie – überhaupt noch existieren? Wenn nein, was ist dann der Leib des Menschen? Welche Konsequenz ergäbe sich hier

<sup>1</sup> Metaphysik, 1033 a 13ff.

<sup>2</sup> Metaphysik, 1034 a 5 – eine etwas verwirrende Satzkonstruktion!

<sup>3</sup> De anima, 412 a 19f. – in Vienne 1312 dogmatisiert (DH 902); vgl. unten, 225

aus dem aristotelischen Hylemorphismus? Die Antwort dürfte jedenfalls gerade in eschatologischer Hinsicht von größter Bedeutung sein. Der individuelle, d.h. so beschaffene Körper, eine so beschaffene Materie, das ist das eine<sup>1</sup>. Wie bereits erwähnt, wird die Individuation durch die Form, in diesem Fall also durch die Seele, verursacht, sie ist im Leib die Entelechie<sup>2</sup>, die Lebensenergie. Die ganze Seele halte den ganzen Körper zusammen, auch wenn die Seele wie auch der Körper Teile habe<sup>3</sup>. Man könnte nun zwar meinen, *das Wahrnehmen* sei das Aufnehmen für die wahrnehmbaren Formen allein, ohne die Materie [also ohne den Leib] und demzufolge könne auch das Wahrnehmende selbst materielos sein; aber anschließend muß Aristoteles doch feststellen: Es kann nicht anders sein, als daß es sich um ein «*Erleiden*» *der wahrnehmbaren Formen [nur] zusammen mit der Materie* handeln kann<sup>4</sup>. Die seelische Entelechie «steuert» zwar gewissermaßen die Wahrnehmung, diese aber ist überhaupt nicht möglich ohne Augen zum Sehen oder Ohren zum Hören etc. Was wäre das für ein Leben so ganz ohne Wahrnehmung? Nur mit reiner Vernunft? Nur in reiner Selbstbespiegelung? Demnach gibt es keine abgetrennte Seele.

Ist Gott nur reine Vernunft, ohne Leib? Wenn schon Hypothesen aufgestellt werden, dann sollten sie wenigstens irgendeinen Sinn ergeben. Jedenfalls nennt Aristoteles einen Gott neben andern Göttern, und eine häufige und dennoch nicht ganz unumstrittene *Interpretation in der Sekundärliteratur* lautet in etwa so: Der Gott sei reine «energeia» (reines Wirken), die Ursache aller Bewegungen, und reine, vollkommenste, nur in sich selbst gekehrte Vernunft (nous), die stets sich selbst denkend erfasse und darin selig werde<sup>5</sup>. Ein solcher Gott wäre jedoch völlig unpersönlich und darum im religiösen Sinne überhaupt kein Gott. Darum wäre streng genommen die Philosophie des Aristoteles ein «Atheismus»<sup>6</sup>.

Kann eine «anima separata» (Seele ohne Leib) existieren? Der Leib *ist* eine Materie und die Seele *ist* eine Form. Wie eben bereits hinreichend erklärt, sind die Form und die ihr zugeordnete Materie untrennbar vereint in einer «ousia» (Wesen). Getrennt kann keines von beiden bestehen, ontologisch gesehen jedenfalls nicht. Bezüglich Leib und Seele gilt das Gle-

<sup>1</sup> De anima, 403 b 11f. – für den obersten Teil wird die Vernunft gehalten

<sup>2</sup> ἐντελέχεια (De anima, 414 a 16f.) – vgl. W. Franzen / K. Georgulis, Entelechie, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 2, 506 – Der Begriff wird bisweilen auch wiedergegeben mit: «Vollendung» oder «Verwirklichung» (auch im Sinne von Selbstverwirklichung)

<sup>3</sup> De anima, 411 b 15ff.

<sup>4</sup> De anima, 424 a 17ff. und 424 b 2f.: ... πάσχειν μετὰ τῆς ἡλῆς

<sup>5</sup> W. Burkert, Gott, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 3, 723 – vgl. Metaphysik, 1072 b 23–30 und 1074 b 33f. (hier ist allerdings nicht Gott sondern die Vernunft das Subjekt); vgl. als weitere [scholastische] Interpretation: Bröcker, Aristoteles, 221

<sup>6</sup> vgl. Bröcker, Aristoteles, 221



che, aber nicht im Sinne einer Analogie sondern einer Äquivalenz. Und die Beziehung zwischen der Seele (Form) und *ihrem* Leib (Materie) ist nichts anderes als «Identität». Die Korrelation «Identität» gehört wesentlich zum Wesen, ohne ihr «Band» existiert ein Wesen als solches nicht.

Welches ist nun aber die eschatologische Konsequenz der Lehre des Aristoteles? Wenn ein Abtrennen der Seele (Form) vom Leib (Materie) unmöglich ist, dann kann ja logischerweise auch keine Seelenwanderung stattfinden. Gemäß der aristotelischen Lehre gibt es also keine Seelenwanderung. Aristoteles sprach auch nie davon. Entweder ist der Mensch nach dem Sterben ganz tot, oder er lebt in seiner nur ihm eigenen und in keiner anderen Leib-Seele-Einheit weiter. Doch wie könnte dies geschehen?

Im Kontext mit einer oft mißverstandenen Wortkombination – πρώτη ύλη, (prote hyle) = prima materia, die «erste Materie» – findet die Antwort auf die eben gestellten Fragen eine Verstärkung. Die Wortfolge wurde erst in der späteren, nacharistotelischen Diskussion, im Zusammenhang mit wild wuchernden, alchemistischen Spekulationen, zu einem umstrittenen Begriff. Es ist, wie gesagt, sehr wichtig, den näheren Kontext zu beachten, in dem dieses «prote hyle» bei Aristoteles vorkommt, interessanterweise im Zusammenhang mit dem Begriff φύσις (physis = Natur):<sup>1</sup>

οὐπω φαμέν τὴν φύσιν ἔχειν, ἐὰν μὴ ἔχη τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν. φύσει μὲν οὖν τὸ ἕξ ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν, οἷον τὰ ζῶα καὶ τὰ μόρια αὐτῶν· φύσις δὲ ἢ τε πρώτη ὕλη (καὶ αὕτη διχῶς, ἢ πρὸς αὐτὸ πρώτη ἢ ὅλως πρώτη, οἷον τῶν χαλκῶν ἔργων πρὸς αὐτὰ μὲν πρῶτος ὁ χαλκός, ὅλως δ' ἴσως ὕδωρ, εἰ πάντα τὰ τηκτὰ ὕδωρ) καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως. μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστίν.

Etwas ohne Form und Gestalt ist keine **Natur**. In seiner Natur besteht übrigens etwas [immer] **aus beidem** [Materie und Form], z.B. die Tiere und deren Teile; Natur aber ist **als erstes** die **Materie** (und auch diese in doppelter Bedeutung, entweder als erstes für dieses Ding selbst oder im allgemeinen als erstes, wie z.B. bei Erzarbeiten in Beziehung auf diese selbst das Erz erster Stoff ist, im allgemeinen aber vielleicht das Wasser, wenn alles Schmelzbare Wasser ist); **als zweites** [ist Natur] die **Form** und [darum zusammen] das Wesen; die Natur ist aber der Zweck des Werdens. Im übertragenen Sinn nennt man nun überhaupt **jedes Wesen** deswegen Natur, weil die Natur Wesen ist.

<sup>1</sup> Metaphysik, 1015a 4–13; vgl. auch oben, 66 (Anm. 6) und 67 (Anm. 1 und 2)

Zum wiederholten Male wird hier bekräftigt, daß alles, was ist, je für sich *immer aus beidem, aus Form und Materie zusammen, also nie getrennt*, existiert. Dann kommt der Begriff φύσις (physis = Natur) ins Spiel. Dieser ist im weiteren Verlauf der Erklärung äquivalent (gleichwertig), also synonym mit dem Begriff οὐσία (Wesen); dies ist logisch ableitbar. Die «Natur» und das «Wesen» sind dasselbe. Diese Feststellung kann später bei der Lehre über die Trinität des christlichen Gottes wichtig sein. Wiedereinmal mehr ist sodann der Mangel einer Möglichkeit zur Unterscheidung zwischen Materie und Material zur Kenntnis zu nehmen. Kann die «hyle» hier also beides bedeuten? Es werden im Text diesem Begriff zwei Relationen zugeteilt: *a) individuell*, in Beziehung auf ein ganz bestimmtes Einzelding (Einzelwesen; ein bestimmtes Ding aus Erz); *b) allgemein, bzw. «im großen und ganzen»*, wobei jedoch eine hinreichende Begründung fehlt. Die zweite Relation beinhaltet als Beispiel eine völlig unhaltbare Hypothese. Denn Aristoteles hätte ja wissen müssen, daß nicht nur Eis schmelzbar ist, sondern auch Metalle. Die Wortkombination «prote hyle» ist an dieser Stelle, in seiner spezifischen Konsistenz, *relational* und nichts anderes; das «prote ... kai ...» hat eine aufzählende und verknüpfende Funktion: «erstens ... zweitens ...» Hier ein monistisches oder dualistisches Ur-Prinzip – die «erste Materie» (materia prima) –, hineinzunehmen, aus dem heraus alle Dinge und Wesen entstanden sein sollen, würde zu weit gehen. Es gibt auch keine Ur-Materie im esoterisch-kosmischen Sinne, die sich mittels Magie auf diese Erde herabziehen ließe, um daraus Gold, Homunculi (Androiden) oder sonstwas zu erzeugen. Es gibt, nach Aristoteles jedenfalls, keinen «Stein der Weisen», der irgendwie vom Himmel fallen würde, obwohl Aristoteles es war, der systematisch neben den vier bekannten Elementen (Wasser, Erde, Luft und Feuer, die später «sublunare Stoffe» genannt wurden), ein *fünftes Element* in die kosmologische Diskussion einführte, den «Stoff» aus dem die Sterne seien, den «äther» (Äther), der, nach späterer Interpretation, der «supralunare Stoff» sei. Mit den vagen, ja absurden Spekulationen bezüglich dieses fünften «Stoffes», die eigentlich erst im Mittel- und Neuplatonismus auftraten und über die lateinischsprachigen Ableger (u. a. Alchemie) schließlich zur Wortbildung «Quintessenz» führten, hat Aristoteles selbst nichts zu tun<sup>1</sup>. – Im Zitat fällt übrigens noch ein anderes, höchst aktuelles Wort auf: «metaphora» (Metapher)<sup>2</sup>. Und dies bei einer so wichtigen Aussage! Das veranschaulicht sehr gut, wie über ontologische Themen schließlich gar nicht anders diskutiert werden kann, als nur mit Hilfe von Metaphern.

<sup>1</sup> vgl. A. Lumpe, Element, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 2, 440; vgl. auch: K.J. Grün, Materia prima, in: Metzler Philosophie Lexikon, 310; ferner: ders., Quintessenz, in: Metzler Philosophie Lexikon, 432

<sup>2</sup> vgl. oben, 19

## 2.5. Der Pluralismus in der Spätantike

Durch Aristoteles hat die Leib-Seele-Problematik eine Wende erfahren, seine Lehre hatte jedoch später nicht immer eine gute Akzeptanz erfahren. Beide «Teile» – Leib und Seele – bilden eine untrennbare Einheit, sie sind nur zwei Aspekte (Dichotomie) eines Wesens, das ist die Konsequenz seiner Lehre. Eine «anima separata» gibt es demgemäß nicht. Im Sterben muß sich also etwas anderes ereignen als die Trennung.

### 2.5.1. Epikuräer und Stoiker

ΕΠΙΚΟΥΡ nimmt die Atomtheorie Demokrits wieder auf, rückt jedoch einen bestimmten Aspekt in den Vordergrund: Wie Zenon von Elea hat das elementare Sein eine Masse, ein Gewicht<sup>1</sup>, analog zu ihren wahrnehmbaren und greifbaren Größen –, ferner nimmt er an, daß sie dauernd in Bewegung sind und zudem untereinander Verbindungen eingehen können und so die Moleküle bilden<sup>2</sup>. Wie zuletzt die Vorsokratiker nimmt Epikur nur vier Elemente an, von denen er dem Feuer den Vorrang gibt, das er wiederum als eine Art «Urstoff» betrachtet<sup>3</sup>, womit er bereits nahe am «Energiebegriff» der jüngsten Zeit ist.

Epikur und seine Schule, die Epikuräer, halten die Seele für körperlich, sie bestehe aus einem luftähnlichen Stoff; ihr vernunftloser Teil ist in allen Körperteilen präsent, während der vernünftige in der Brust (= Herz?) ihren Sitz hat; jedenfalls stirbt auch sie, wenn der Leib stirbt, sie ist also im Gegensatz zu den Lehren der Orphiker, der Pythagoräer und der Platonisten sterblich, weswegen man vor dem Tod auch keine Angst mehr zu haben brauche<sup>4</sup>, weil es ja nachher kein unbestimmtes, vielleicht sogar schreckliches Weiterleben mehr gäbe. Diese Lehre war natürlich die Grundhaltung einer bestimmten Ethik, die aber oft falsch verstanden wurde. Epikuräer in der Neuzeit waren vor allem: Diderot und Nietzsche<sup>5</sup>.

Die STOA (die Stoiker) vertritt einen konsequenten Monismus, d.h. einmal, daß der ganze Kosmos eine Einheit bilde; darum könne es auch nur ein Prinzip geben, nicht zwei; Geistiges (Seele) und Körperliches (Stoff-

<sup>1</sup> βάρος (baros), bei Zenon (oben, 48) war es: πάχος (pachos) und ὄγκος (onkos) – «pachos» auch bei Melissos von Samos (oben, 49)

<sup>2</sup> vgl. W. Detel, Materie, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 878 – aber bereits Thales hat vermutet, daß in allen Dingen Bewegungskräfte schlummern (vgl. oben, 44)

<sup>3</sup> vgl. A. Lumpe, Element, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 2, 440

<sup>4</sup> vgl. R. Specht, Leib-Seele-Verhältnis (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 188

<sup>5</sup> vgl. Dorith Grugel, Epikureismus, in: Metzler Philosophie Lexikon, 129

liches) seien ein und dasselbe; alles Geistige sei körperlich, auch Gott. Leerer Raum und eine quasi raumanaloge Zeit gäbe es zwar, aber nicht als Seiendes; infolgedessen müssen Raum und Zeit sekundäre, abgeleitete Größen sein<sup>1</sup>. Eine etwas andere Nuance hatte jedoch MARC AUREL vertreten: Der Mensch bestehe aus Leib, Seele und Vernunft (nous). Die ersten beiden würden dem Menschen nur ein beschwerliches Leben bereiten und seien zudem sterblich; die Vernunft hingegen sei göttlichen Ursprungs und würde nach dem Tod wieder zu Gott zurückkehren; mit der Vernunft könne sich aber der Mensch bereits im Diesseits dem Göttlichen zuwenden<sup>2</sup>. Der Monismus wird also von den Stoikern nicht konsequent durchgehalten. Ferner wird bald auch unterschieden zwischen einem passiven und einem aktiven Teil der Materie: Der passive Teil ist gewissermaßen der «Grundstoff» – im engeren Sinne gleichbedeutend mit «hyle» –, es wird jedoch klar differenziert zwischen dem Grundstoff der einzelnen Dinge und dem Grundstoff des ganzen Kosmos; der Grundstoff sei qualitätslos (apoion), aber körperlich; der aktive Materienteil besitze seinerseits die Wirkfähigkeit – im modernen Sprachgebrauch würde man sie «Energie» nennen – und entspreche drei Momenten: dem Logos, Gott und dem «pneuma» (Hauch, Geist), (wobei alle drei jedoch eins seien), sie seien eine Mischung aus feinkörperlichen Elementen –, man mag dabei an Luft (Äther) denken, griechisch eben: pneuma –, welche die trägen (passiven) Teile durchdringe, bewege, strukturiere und ordne; so werde aber nicht nur Bewegung erzeugt sondern auch Spannung (tonos, tonus)<sup>3</sup>. Ob nun aber der Grundstoff in der Meinung der Stoiker für identisch gehalten wird mit der später legendenumwobenen, alchemistischen «Materia prima» (prote hyle) ist allerdings sehr fraglich. Nun liegen jedoch die wichtigsten «Elemente» für die Einsteinsche Gleichung  $E = mc^2$  bereits vor, wonach (Materien-)Masse und Bewegung (Lichtgeschwindigkeit im Quadrat) die Energie ausmachen, die neuzeitliche Physik konnte auf der Erkenntnis der Stoiker – und auch der Epikuräer – aufbauen.

Obwohl die Epikuräer sowie die Stoiker die Seele und den Körper in eins setzen, scheinen beide die Lehre des Aristoteles auf ihre Weise interpretierend ernst zu nehmen: Im Sterben findet also keinerlei Trennung statt. Was Aristoteles jedoch noch offen ließ, verneinen die beiden Philosophierichtungen konsequent: das Weiterleben des Menschen nach seinem irdischen Tod. Überhaupt wird der aristotelischen Form/MaterieZweiheit nicht weiter Beachtung geschenkt, dafür wird jedoch eine neue Dichotomie aufgestellt.

---

<sup>1</sup> vgl. W. Detel, Materie, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 878

<sup>2</sup> vgl. R. Specht, Leib-Seele-Verhältnis (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 188 – die diesbezügliche Schrift von Marc Aurel heißt «Ad me ipsum»

<sup>3</sup> vgl. W. Detel, Materie (I.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 879

Große Verwirrung kam auf durch die Einführung eines neuen Begriffs, den der Stoiker POSEIDONIOS in die Diskussion einwarf, das entsprechende Wort heißt: ὑπόστασις (hypostasis, Hypostase)<sup>1</sup>. Die *Hypostase* liegt nahe bei der «ousia» (Wesen) ohne mit ihr identisch zu sein, darum kann es nur einen Sinn haben, wenn die «hypostasis» identisch genommen wird mit der «hypokeimene» (der Grundlage) des Aristoteles, das schließlich dasselbe ist wie die Form (eidos, morphe)<sup>2</sup>. Später, bei den Übertragungen der griechischen Begriffe ins Lateinische, wurde die «ousia» (das Wesen) oft etwas unglücklich mit «substantia» (Substanz) wiedergegeben, anstatt wortnah mit «essentia», wo doch eigentlich «hypostasis» (die Existenz-Grundlage) synonym sein müßte mit «substantia». In der klassischen Trinitätstheologie werden zudem drei Hypostasen (Substanzen? – Personen) in Gott angenommen, aber nur ein Wesen (ousia, essentia). Die ganze Begriffsverwirrung hat den weiteren Weg des Dogmenverständnisses nicht gerade erleichtert.

### 2.5.2. Die Neupythagoräer

Die strengen Lehren der Epikuräer und Stoiker boten den Menschen keine Hoffnung über den Tod hinaus. So verlief die Tendenz wieder in die andere Richtung, Pythagoras und Platon waren wieder mehr gefragt, ohne jedoch ein paar Erkenntnisse der beiden neuen Lehren völlig beiseite zu lassen. Die Charakteristik des Neupythagoräismus ist das Synkret, d. h. das Mischen passender ausgewählter Gedanken aus verschiedenen Lehren, dieses Vorgehen wird darum auch «eklektisch» genannt. Zum Materiebegriff kam aus diesen Strömungen kein neuer Beitrag. Sie vertraten weiterhin die hauptsächlichen Ideen der orphischen Theologie<sup>3</sup>. Diese Theologie müsse, gemäß Ansicht des NUMENIOS, über Platon hinaus auf Pythagoras zurückgehen und habe die Lehren der Brahmanen, Juden, Magier (Perser?) und Ägypter aufgenommen; Platon sei der attisch redende Moses<sup>4</sup>. Vergessen wurde dabei jedoch die älteste Hochkultur überhaupt, die im mesopotamischen Uruk (Sumerer, später Akkader), wo bereits vor mehr als dreitausend Jahren die eigentlichen Wurzeln der Sternenreligion (Astrolatrie), der wildwuchernden Mythologien sowie der orphischen Theologie entstanden sind<sup>1</sup>. Der gleiche Numenios lehrte auch, daß es

<sup>1</sup> von ὑφίσταμαι = darunter stehen; vgl. B. Studer, Hypostase, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 3, 1255ff.

<sup>2</sup> vgl. Aristoteles, Metaphysik, 1042 b 9; vgl. auch oben, 67 (Anm. 2)

<sup>3</sup> vgl. oben, 36–43

<sup>4</sup> vgl. Thomas Hammer, Neupythagoreismus, Metzler Philosophie Lexikon, 355

drei rangverschiedene Götter gebe: den Vater, den göttlichen Weltenbildner (Demiurg) und schließlich die Welt selbst<sup>2</sup>.

Entsprechend dem Namen waren den Neupythagoräern die Zahlen wichtig, sie betrieben geradezu Zahlenmystik und Zahlenmagie. Der Hauptvertreter hiervon war ΝΙΚΟΜΑΧΟΣ, er vertrat eine «arithmetische Theologie» und setzte damit den Anfang eines strikten «Monismus». Die Eins sei zeugend, zeuge sich selbst und werde aus sich selbst gezeugt als das Selbstvollendete, anfangs- und endlos, das Prinzip der «diamone» (Dauer)<sup>3</sup>. Bei der Analyse des Wortes fällt wiederum das «mone» (weibliche Form von «monos» = eins); «dia» bedeutet: durch, mittels. Die Monas (Einheit) ist nach dieser Lehre das alleinige Urprinzip. Also hat man es hier nicht mit einem Dualismus zu tun. Wenn dem so ist, dann existiert selbstverständlich nicht nur keine Dualität in den Prinzipien, es wurde überhaupt auch nicht nach einer Unterscheidung zwischen Form und Materie, bzw. Geist und Materie gefragt. Alles sei eins, einheitlich, mit sich selbst gleich. Und alles, so glaubte man da, könne mittels der Zahlen erfaßt und auch manipuliert werden. Wer die richtigen Zahlen kenne, der könne die Welt beherrschen.

Auch Cicero, der sich ohnehin meistens als Eklektiker betätigte, blieb von dieser neuen Strömung nicht unberührt, er setzte sich sogar dafür ein, daß sie sich, durch seinen Freund P. Nigidus Figulus in Rom etabliere<sup>4</sup>.

Schließlich geht die Strömung über in verschiedene Verästelungen. Und eine Platon-Renaissance setzt vermehrt ein. Immer heftiger wurde die Streitfrage diskutiert: Gibt es als Prinzip des Seins nur eines (Monismus)? Oder gibt es zwei Prinzipien (Dualismus)?

### 2.5.3. Die Gnostiker

Es mag scheinen, daß genau hier jene einzuordnen sind, welche die letzte Frage im vorhergehenden Abschnitt in Richtung des «Dualismus» beantworten. Aber die Angelegenheit ist weit komplexer. Die Synkrete, die man hier vorfindet, sind Mischungen aus Teilen der verschiedensten Richtungen. Selbstverständlich beriefen sich die Gnostiker auch auf Platon, wenn sie die zwei dualen Prinzipien hartnäckig vertraten. Entscheidende

---

<sup>1</sup> vgl. oben, 30–33

<sup>2</sup> vgl. T. Hammer, a. a. Ort

<sup>3</sup> vgl. Werner Beierwalters, Denken des Einen, 380f.; ferner seien die Zahlen Gottheiten (vgl. T. Hammer, a. a. Ort)

<sup>4</sup> H. Dörrie, Neupythagoreismus, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 6, 756 – Eklektik meint das konzeptlose Aufnehmen von Gedanken aus verschiedenen Systemen

Einflüsse kamen jedoch von den monotheistischen Religionen, Neu-Parzismus (Zarathustra), Judentum und Christentum. Die Auswahl (Eklektik) der Themen wurde jeweils willkürlich vorgenommen, um damit ein System mit größter Streuwirkung und mit einer möglichst Anhängerschaft zu entwickeln. Wo verschiedene Teile gemischt wurden, da gab es am Ende auch viele Varianten, die sich gegeneinander absetzten und unterschieden. Von den Basisreligionen blieben manchmal nur noch die Namen übrig, die erhalten mußten zur Stützung abstruser Spekulationen. Die Christen waren vor allem herausgefordert und mußten sich in einem nie mehr aufgehenden Denkprozeß fortwährend davon abgrenzen, aber nicht einfach deswegen, weil sie nun die «reine» Lehre vertreten wollten, sondern weil das Falsche eben schädigend war, das Seelenheil gefährdete, ja sogar den Menschen, der Falsches glaubte, im modernen, psychiatrischen Sinne krank machte. Die Abwehr der Christen gegen den Gnostizismus hatte durchaus einen hygienischen Charakterzug. – Es ist jedoch hier nicht der Ort, alle Details der verschiedenen Zweige vorzuführen. Wichtig ist nur die Grundstimmung, die hinsichtlich des Materieverständnisses und des Leib-Seele-Verhältnisses hervorsteicht. Auf die christliche Dogmentwicklung hatte das gnostische Denken keinen eigentlichen Einfluß; die dennoch vorhandene Berührungskraft wirkte eigentlich nur negativ, zur Abgrenzung, wodurch sich, wenn auch bloß fragmentarisch ein eigenes christliches Materieverständnis entwickelte, das jedoch nie einen systematischen Abschluß erfahren hat. Eine Analyse ist hier nicht einfach. Wenn die Gnosis von Platon abhängig war und das Denken der Kirchenväter ebenso teilweise von Platon beeinflusst war, dann sind Gemeinsamkeiten nicht ganz auszuschließen, auch wenn Formulierungen und Zielrichtungen der Aussagen völlig andere sind.

«Gnostisches Denken reagierte seit jeher auf die Verzweiflung an der Welt.»<sup>1</sup> – Es ist verständlich, daß Menschen in Not und Verzweiflung «erfinderisch» werden, bald einmal sogar so, daß sie Wege der Selbsterlösung suchen. Was leider jedoch auch wahr ist dabei: Der Mensch neigt in der Not auch dazu, sich mit Scheinlösungen und Halbwahrheiten zufriedenzugeben, so daß ein anstehendes Problem nicht gelöst wird sondern ungelöst und untergründig in der Psyche weiterschwelt und am Ende sogar verstärkt wieder hervortritt wie ein Schreckgespenst. Probleme hat der Mensch letztlich nur zwei: das Leiden und der Tod. Das gnostische Rezept, mit diesen beiden Negativerfahrungen fertig zu werden, ist trügerisch: Selbsterlösung durch Erkenntnis, durch ein übersteigertes Bewußtsein. Das ganze schlägt bald einmal um in ein krankhaftes Wahnsystem, das den betroffenen unentrinnbar in Beschlag nimmt, der Gnostiker endet

---

<sup>1</sup> Micha Brumlik, Die Gnostiker, Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, 283

schließlich als Besessener. – Es bildet sich ein krasser Gegensatz: Die «gnosis» (= Erkenntnis) wird der «pistis» (gläubiges Vertrauen zu Gott) entgegengehalten<sup>1</sup>. Die «gnosis» hat somit die Funktion der Selbsterlösung. Eine solche Religion ist letztlich auch Selbstverherrlichung des Menschen, der im Grunde genommen keinen Gott über sich haben will.

Der Fächer der «religiösen» Gnosis (bzw. des Gnostizismus) besteht auf jeden Fall aus Varianten der orphischen Theologie: Selbsterlösung, kombiniert mit der Negativerfahrungen des Leidens und des Todes sowie mit dem Bestreben der Gottwerdung (Vergottung, Apotheose) des Menschen; das ist der gemeinsame Nenner, aus dem sich im dualistischen Denken (orphisch und gnostisch) die Ansicht ergibt: alles Materielle, Körperliche und Irdische sei schlecht. Nimmt man nun bei der Betrachtung des Gnostizismus ein Einschränkung vor auf die beiden bedeutsamsten Strömungen – vertreten durch die Mandäer und Manichäer –, so sieht man bei diesen Varianten, daß es sich weniger um Platonismus handelt – teilweise zeigt sich der Gnostizismus geradezu als Antithese zur platonischen Philosophie –, als vielmehr um ein Synkret aus der persischen, bzw. parsischen Religion Zarathustras und den überlieferten Relikten des alten sumerisch-akkadischen Sternenkultes (Astrolatrie); aber auch der erwähnte Sternenkult wird nicht einfach adaptiert, sondern im Wesentlichen derart benutzt, daß sein «System» verdoppelt und dann in zwei Hälften, zwei Reiche, gespalten wird: ein Reich des Guten und Geistigen und ein Reich des Bösen, Materiellen und Körperlichen<sup>2</sup>. Der Gnostizismus ist zwar kein Kind des Platonismus und des in ihm aufgenommenen orphischen Pythagoräertums, aber beide, Gnostizismus und Platonismus, haben letztlich doch die gleiche Wurzel: die altmesopotamische Astrolatrie. Von hier aus lassen sich die gemeinsamen Phänomene jedenfalls erklären.

Der Materiebegriff wird im Gnostizismus in rückwärtiger Tendenz erneut *mythologisch* verzerrt durch Errichtung des kosmischen Gedankenbildes der zwei feindlichen Reiche mit den zahlreichen Personifikationen<sup>3</sup>. Die «Hyle» (Materie) hat in der Gnosis überall «die durchgängige

---

<sup>1</sup> vgl. Hans Jonas, *Gnosis und Spätantiker Geist*, Bd. 1, 58 u. 88

<sup>2</sup> vgl. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. 1, 25–28; vgl. auch oben, 30–33 u. 77 – die alte Vorstellung von den sieben Planeten als Götter wird nun verdreht, die sieben «materiellen» Planeten, die altbabylonischen Gottheiten also, werden zu Dämonen degradiert, sie sind im Reich der Finsternis, das von Ahriman beherrscht wird, ihm steht das Reich des Lichts gegenüber, beherrscht durch Ahura Mazda (Ormuzd) und mit ihm die ebenfalls sieben Amesha Spentas (vgl. Parsismus, in: *Lexikon der Religionen*, 443 und Amesha Spentas, in: *Lex. d. Religionen*, 29) – Ferner: «Das astrale Weltschema der babylonischen Religion wurde, nach dieser Erklärung, dem persischen *Seelenaufstieg* gewissermaßen räumlich substituiert» (H. Jonas, a. a. Ort, 26, Hervorhebung durch H. Jonas)

<sup>3</sup> vgl. H. Jonas, a. a. Ort, 44f. und 331ff. (Das allgemeine Schema)



Funktion einer mythologischen Gestalt»<sup>1</sup>. Wobei es sich beim Namen «Hyle» bereits um eine griechische Benennung der personifizierten Finsternis handelt, die bei den Manichäern «Ahriman» heißt, ferner «Fihrist» (Urteufel) oder «Iblīs» (von diabolos)<sup>2</sup>. Das Erdschwere, Stoffliche bildet nach den entsprechenden Auffassungen das Reich der Finsternis, währenddem das rein Geistige, Leichte das Reich des Lichtes bildet. Beide Reiche seien unversöhnlich verfeindet. Die Seele, als eine Kraft, wird nun im Gnostizismus dem Licht zugeordnet, der Leib aber der Finsternis. Beim Tod würden sich beide trennen, die Seele würde aus dem Gefängnis befreit werden<sup>3</sup>. «Seele sei also die Kraft, die der – selber schon vor Weltbeginn wieder befreite und zurückgekehrte – Urmensch an die Hyle verlor»<sup>4</sup>.

Die aus dem Lichtreich ins Reich der Finsternis abgestürzte Seele könne mittels der Erkenntnis den Wiederaufstieg schaffen. Dieser Gedanke scheint weitgehend der platonischen Anamnesislehre – Erkenntnis als Wiedererinnerung – zu entsprechen<sup>5</sup>. Aber das darf historisch nicht auf eine falsche Fährte führen, denn offensichtlich war diese Idee weitaus älter als die orphischen Schulen im Mittelmeerraum und stammt eben aus der frühesten Hochkultur Mesopotamiens. Ontologisch tragen die Gnostiker nichts Neues zum Materieverständnis bei, und was sie an «sprachgewaltiger Armee» (semantisch) aufbieten, ist überhaupt nicht brauchbar. Das «Markenzeichen» des religiösen Gnostizismus ist das apokalyptische Spektakel, der «heilige Krieg» zwischen Engeln und Dämonen, in den eben auch die Menschen verwickelt seien. Bei den Mandäern ist ein wichtiges Moment die wiederholte Wassertaufe. Der Manichäismus ist für den weiteren Verlauf der Religionsgeschichte entscheidend; ist er von der Entstehung her bereits ein Synkret (Mischung), so kommt es unter seiner Beteiligung später immer wieder zu neuen Mischvarianten. Diejenigen Versuche, das Christentum von innen her umzuformen – Theosophie –, sind

---

<sup>1</sup> H. Jonas, a. a. Ort, 289

<sup>2</sup> H. Jonas, a. a. Ort, 288

<sup>3</sup> vgl. H. Jonas, a. a. Ort, 297–305 – eine weitere mythologische Größe erscheint noch auf der Bühne: der Urmensch – er dürfte wohl identisch sein mit dem in der späteren Kabbala genannten «Adam Kadmon» (vgl. H. J. Sandkühler, Adam Kadmon, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 1, 78–81), der möglicherweise vom Namen her wiederum einen Bezug hat zum phönizisch-griechischen «Kadmos» (dem Bruder der Europa und des Phönix), der wohl nichts anderes ist als die Personifizierung des Mondes, alias Tammuz oder Adonis (Adon Sadeh) oder Baal Zebul; vgl. oben, 80 – Adam Kadmon ist bei Hegel das «Identitätsprinzip des Seins», das er in dieser Weise bereits bei Philon von Alexandrien im Logosbegriff nachweisen zu können glaubt; vor Hegel identifizierte Jakob Böhme den Adam Kadmon als «das ausgesprochene Wort», als «an Luzifers Stelle erschaffen». (Sandkühler, a. a. Ort, 79)

<sup>4</sup> H. Jonas, a. a. Ort, 303; vgl. auch obige Anm. 3

<sup>5</sup> vgl. oben, 53f. – Erinnerung an frühere Reinkarnationen

stets gescheitert, außer daß hin und wieder überschwengliche apokalyptische Schwärmereien um einen kommenden Weltmessias aufflackern. Hingegen sind Synkrete des Manichäismus mit dem Islam (Schiiten, Ismaeliten – der letzte manichäische Imam-Papst lebte im usbekischen Samarkand)<sup>1</sup> und mit dem Buddhismus (Lamaismus) anhaltende Tatsachen.

#### 2.5.4. Der Neuplatonismus

Unter einem groben Raster betrachtet, scheinen der Neupythagoräismus, der Gnostizismus und der Neuplatonismus nahe beieinander zu stehen. Wenn nun der Neuplatonismus lediglich eine Fortsetzung des Platonismus wäre, könnte auf das Präfix «Neu» verzichtet werden, außer eben, es käme etwas wirklich Neues zum Vorschein. Und genau dies ist der Fall in Bezug auf die Lehren des in Rom wirkenden PLOTIN.

Sicher, bei IAMBlichos (gest. um 330 n. Chr.), zum Beispiel, ist gar nichts Neues zu finden, er führt sogar nicht nur die Lehre Platons weiter, sondern er versteht sich in noch größerer Gewichtung als Interpret und Multiplikator der Lehren des Pythagoras, darum ist es nicht verwunderlich, wenn wichtige pythagoräische Fragmente unter seinem Namen figurieren<sup>2</sup>.

PHILON VON ALEXANDRIEN (Philo Judæus, ca. 25 v. Chr. bis 50 n. Chr.), der früheste Neuplatoniker, verband jüdische Glaubensmomente mit den griechischen Lehren Platons, der Pythagoräer und Stoiker zu einer Offenbarungsmystik unter besonderer Ausbildung des Begriffs «Logos»<sup>3</sup>. Bei Philon wird das Materieverständnis nur indirekt transparent bei der Behandlung des fast einzigen Themas: der Gottesschau<sup>4</sup>. Da es zum Sehen eines Auges bedarf, ist interessant, von welcher Art «Materie» dieses Auge sein soll, wie der dazugehörige Leib beschaffen ist. Wie tastet sich der Jude Philon hier voran? In der Frage ist bereits das Charakteristische in der Arbeit Philons enthalten, er ist ein Suchender, er kann keine letztverbindlichen Antworten geben. Philon spricht darum vom «Auge der Seele» mit

<sup>1</sup> vgl. dazu bei folgenden Stichwörtern im «Lexikon der Religionen»: «Mandäer» (363), «Mani» und «Manichäer» (363f.), «Schi'a» (521) und «Assassinen» (55) – aus dem islamisch-manichäischen Milieu stammte übrigens AVICENNA, dessen Ansichten die Scholastik und Mystik des Mittelalters mitbeeinflusste.

<sup>2</sup> vgl. oben, 39 u. 40, Anm. 6; vgl. ferner: Die Vorsokratiker, hrsg. v. Jaap Mansfeld, Bd. 1, 128, 130, 134, 136, 138, 140, 146, 156, 170, 172, 176, 184, 190 – Ähnliches wäre zu sagen bezüglich der Namen «Aëtios», «Diogenes Laertios» und «Stobaios»

<sup>3</sup> Philosophisches Wörterbuch (Schischkoff), 557f. (m. Literaturhinweisen)

<sup>4</sup> H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Bd. 2, 70–121

denen der Mensch Gott wahrnehmen könne<sup>1</sup>. Dieses Sehen ist bei Philon nichts anderes als ein intensives, ja geradezu ekstatisches Glauben, ein Ergriffensein, das den Frommen der Gottesschau entgegenführt<sup>2</sup>. Wie soll sich diese «visio Dei» ereignen? Kann der Mensch selber Gott werden? Dieses orphische Grunddogma kann der strenggläubige Jude Philon nicht akzeptieren, zwischen Gott und allen Kreaturen besteht ein radikaler Abstand, darum ist für ihn auch eine unmittelbare, uneingeschränkte Gotteserkenntnis nicht möglich<sup>3</sup>. Daraus ergibt sich, daß falls Gott ein Wesen ist, das auch die Komponente Materie in sich trägt, daß diese von jeglicher anderer Materie absolut ist, d.h. abgetrennt, unvermischbar; die göttliche und die menschliche Natur sind nicht vermischbar. Philon äußert sich nicht direkt in diese Richtung, aber aus seiner Haltung läßt sich das ableiten, was später die alexandrinische christliche Theologie in der Zwei-Naturenlehre Christi festhält. Inkohärentes kann bei Philon gar nicht ausbleiben, denn der israelitische Offenbarungsglaube läßt sich mit der orphischen Theologie – die eben Platon in Philosophie kleidete –, nicht wesentlich verbinden, außer man würde sich auf unlösbare Widersprüche einlassen. Von der Seelenwanderung, dem anderen orphischen Grunddogma scheint Philon ebenso nichts zu halten. Trotzdem hält er am Dualismus von Geist und Materie fest. Der materielle Körper ist für Philon der Kerker der Seele, darum muß sie durch ekstatisches Glauben befreit werden, nicht nur in einem Jenseits, sondern im «Jetzt»<sup>4</sup>. Die *Ekstase* – jedoch mittels der glaubenden Vernunft –, führt bei Philon zur Gottesschau<sup>5</sup>. Oft wird übersehen, daß im Neuplatonismus auch die Philosophie des Aristoteles, offensichtlich ohne Namensnennung, weitertradiert wird, das trifft genau bei Philon bezüglich seiner Lehre von der Gotteserkenntnis zu<sup>6</sup>. Der

<sup>1</sup> H. Jonas, *Gnosis ...* Bd. 2, 71 u. 93

<sup>2</sup> H. Jonas, a. a. Ort, 91; vgl. auch: *Lexikon der Religionen*, 457

<sup>3</sup> H. Jonas, a. a. Ort, 77

<sup>4</sup> vgl. *Lexikon der Religionen*, 457 – die Welt ist grundsätzlich untauglich, darum sei auch die Gotteserkenntnis durch Betrachtung der Schöpfung minderwertig; vgl. H. Jonas, a.a. Ort, 85 u. 102f.

<sup>5</sup> vgl. H. Jonas, a. a. Ort, 91 u. 99ff. – dies kann sogar so weit gehen, daß der eigene Verstand (nous) völlig weichen muß, den Wohnsitz (die Seele oder das Herz?) verlassen muß, «bei der Ankunft des göttlichen Pneumas» (Geistes), denn Sterbliches dürfe nicht mit Unsterblichem zusammenwohnen (H. Jonas, a.a. Ort, 100); diese Praxis muß jedoch als psychopathische Aufgabe der Identität registriert werden, auch wenn es angeblich ein «göttlicher Wahnsinn» sein soll. Eine andere Bezeichnung dafür ist «Besessenheit». Weder das alttestamentliche noch das neutestamentliche Gottesverständnis sieht derlei vor. Ferner müßte man sich fragen ob es sich hier überhaupt noch um Gott handelt, oder nicht vielmehr um eine solche Projektion des eigenen Selbst, daß am Ende eben doch, und zwar auf unehrliche Weise, eine Selbstvergottung betrieben wird.

<sup>6</sup> vgl. H. Jonas, a. a. Ort, 80

ekstatische Gläubige ahmt dann – durch Abhebung des Bewußtseins von möglichst jeglicher Bezogenheit auf die Welt und auf alles Körperlich-Naturhafte – den nach, den er verehrt, Gott, der in seiner zurückgezogenen und ausschließlichen Selbstschau ewig glücklich ist<sup>1</sup>. Daraus ließe sich etwas mißverständlich interpretieren, daß die Selbstschau (Selbsterkenntnis) letztlich das Gleiche sei wie Gotteserkenntnis; daß also via ekstatische Schau, der Mensch doch selber zu Gott werde. Aber trotz Nachahmung der Selbstschau bleibt, wie gesagt, der Abstand zwischen dem Göttlichen und Menschlichen stets erhalten. Die Schau tut dem Menschen auch nicht kund, «was» Gott ist, sondern nur «daß» er ist<sup>2</sup>. Gott ist die abgelöste (d. h. absolute) Form<sup>3</sup>. – Philos kosmologisches «System» ist hinsichtlich des Materiebegriffs nicht weiter relevant, auch wenn er zwischen Gott und Welt Zwischenwesen sieht: die «logoi» (also die Mehrzahl von «logos»), die reine Vernunftwesen seien<sup>4</sup>. Auch wenn er zum Materiebegriff kaum Neues beitrug, setzte Philon hier doch indirekt gewisse Akzente und wurde so gewissermaßen über die alexandrinische Theologie zu einem Katalysator für die christliche Dogmenentwicklung.

Der ehrgeizige PLOTIN konstruiert und projiziert ein gewaltiges kosmologisches System, dem er obendrauf als Krone Gott setzt. Der Mensch ist dann nur noch ein kümmerliches Anhängsel an einem Mammutprojekt, namens «Kosmos». Plotins Gedankenwelt ist zwar theologisch ausgerichtet und steht völlig in der *orphisch-pythagoräischen Tradition*. Neu ist bei Plotin, daß er einen konsequenten *Monismus* vertritt und jeglichen Dualismus bekämpft<sup>5</sup>. Aber sein Gedanke vom Einen, dem Göttlichen, um das alles kreise, von dem alles emaniere, ist bei den Pythagoräern und übrigen Vorsokratikern bereits vorgegeben<sup>6</sup>. Bei seiner rigorosen negativen Einschätzung von Leib und Materie – beide befinden sich auf der untersten Stufe der Emanationenhierarchie –, entkommt Plotin der Dualismus-Problematik keineswegs, sein sogenannter «Monismus» ist eigentlich immer noch ein Dualismus, wenn auch ein in den Monismus eingebetteter Dualismus. Darum ist seine Bezeichnung eigentlich unlogisch und müßte aufgegeben werden. Ein echter «Monismus» könnte seiner Lehre gemäß – relativ zur Erdenzeit gesehen – sich nur auf Anfangs- und Endzustand beziehen. Das bedeutet Plotins Lehre gemäß: Der Mensch komme von einem solchen monistischen Urzustand her und gehe dahin wieder zurück. Das Dazwischen bleibt für ihn notwendigerweise und ungewollt dualistisch.

<sup>1</sup> vgl. oben, 72

<sup>2</sup> H. Jonas, *Gnosis ...* Bd. 2, 81; 88f. u. 94 – so daß über Gott «ontologisch» überhaupt nichts ausgesagt werden kann.

<sup>3</sup> εἶδος χωριστόν (H. Jonas, a. a. Ort, 80)

<sup>4</sup> H. Jonas, a. a. Ort, 84f. – in die großen Mysterien Eingeweihte vgl. W. Detel, *Materie (I.)*, in: *Hist. Wb. d. Phil.*, Bd. 5, 879

<sup>6</sup> vgl. oben, 40, 44 u. 48

Monismus bedeutet die Betrachtungsweise allen Seins im Kosmos als «geschlossenes Ganzes»<sup>1</sup>. Die Struktur hat bei Plotin eine strenge vierstufige Hierarchie: 1. Das «All-Eine» entläßt aus sich durch Ausstrahlung (Emanation, Ausfließen) den Welt-Geist, den «nous». – 2. Der «nous» setzt die Welt-Seele aus sich heraus; diese faßt die Ideenwelt in sich, die wahre Welt, während die Sinnenwelt nur ein trügerisches Abbild von dieser ist. – 3. Die Welt-Seele gliedert sich in die Einzel-Seelen auf. – 4. Als niederste Stufe der Emanation entsteht die Materie, das «Nichtseiende», «Böse», die absolute Negation des Einen, des Urwesen. Das letzte und höchste Ziel der vom All-Einen abgefallenen Seelen ist ihre Wiedervereinigung mit ihm durch Ekstase, zu der die Erkenntnis nur eine Vorstufe ist.<sup>2</sup> – Eine gewisse Nähe zu Philon und der Gnosis, bzw. Gnostizismus ist unverkennbar. Trotzdem bekämpfte Plotin den Gnostizismus ganz entschieden<sup>3</sup>.

Es erscheint nun bei Plotin folgendes Paradox: *Materie* ist zwar da, aber sie sei trotzdem ein reines *Nichts*, eben ein Nichtseiendes<sup>4</sup>. Unter diesem Aspekt ist der plotinische Monismus ein Nihilismus. Denn, könnte die Materie als «nihil» überhaupt ein Prinzip sein? Rein logisch gesehen wird gerade durch diese Nichtigkeitserklärung formal der Dualismus beseitigt. Im Sinne der jüngsten Physik, nach der Entdeckung der «Antimaterie» ist etwas Wahres an Plotins Materieverständnis: Wenn ein bestimmtes Quantum Materie und die entsprechende, äquivalente Anti-Materie aufeinandertreffen, dann annihilieren sie sich gegenseitig, an Materie (bzw. Material) bleibt nichts mehr übrig, alles löst sich in Nichts auf<sup>5</sup>. Das Manko ist aber wieder einmal dasselbe: Es wird nicht unterschieden zwischen der einem Einzelwesen (oder Einzelding) eigenen, individuellen Materie und dem eher allgemeinen Material. Bis dahin ist Plotin nicht vorgedrungen, obwohl die Ansätze dazu bei Aristoteles gegeben wären<sup>6</sup>. Plotins Schüler PORPHYRIOS, IAMBlichOS und PROKLOS haben sich allerdings dagegen gewehrt, das «Material» nur als schlecht zu betrachten, sie haben so den Weg wieder geebnet, daß das Material vor allem auch als mathematische Struktur erfaßt werden kann<sup>7</sup>, also in pythagoräischer Weise mittels der Zahlen.

Das «Eine» Plotins ähnelt sehr dem Aristotelischen Gott<sup>8</sup>, aber auch dem Gott bei Philon von Alexandrien, von dem Plotin wahrscheinlich auch

<sup>1</sup> W. Detel, Materie (I.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 879

<sup>2</sup> gem. Phil. Wörterbuch (Schischkoff), 571; vgl. auch: W. Detel, a. a. Ort, 879

<sup>3</sup> Enneaden II, 9, Ed. Henry/Schwyzler, I – Plotin bekämpfte auch die deterministische Astrologie (vgl. B. Russell, Philosophie des Abendlandes, 313)

<sup>4</sup> μη ὄν (vgl. H. R. Schlette, Das Eine und das Andere, 125ff.)

<sup>5</sup> Frank J. Tipler, Die Physik der Unsterblichkeit, Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten, 83f.

<sup>6</sup> vgl. oben, 66f. u. 70f.

<sup>7</sup> W. Detel, Materie (I.), 880

<sup>8</sup> vgl. oben, 72

beeinflusst war. Gott scheint bei Plotin identisch zu sein mit dem All, ist aber doch mehr als das All, er ist durch alle Dinge hindurch gegenwärtig und beachtet dennoch die geschaffene Welt nicht<sup>1</sup>. Diese Theologie ist eigenartig. Wie bei Philon müsse der Mensch das Körperliche ausschalten, sich nach innen in die *Ekstase* begeben, wo er sich bewußt werden könne, daß er etwas Höheres in sich trage; aber er nähme dann nicht nur an der in der Hierarchie übergeordneten Vernunft (*nous*) teil sondern darüber hinaus am Einen selbst<sup>2</sup>. Der Weg der Ekstase erscheint hier wie der Vorgang der Selbsterlösung. Das ist doch ein wesentlicher Punkt, der ein Zusammengehen mit dem Christentum unmöglich macht, denn dieses basiert auf dem Bekenntnis, daß Jesus der Erlöser, eben der Christus (*Messias*) ist; die Erlösung kommt von Gott, der Mensch kann sich nicht selbst, aus eigener Kraft, erlösen.

Demnach ist gemäß Plotin auch der menschliche Leib ein Nichts – was immer der Leib in eschatologischer Hinsicht auch sein mag. Die Seele, die selber ungeschaffen und damit ewig sei, erschaffe sich ihre eigene Körpermaterie<sup>3</sup>. Diese Ansicht scheint (im Hauptsatz) durchaus etwas Richtiges an sich zu haben, denn der menschliche Leib kann tatsächlich als von innen her geformt betrachtet werden. Trotzdem kommt nach Plotin dieses «Selbsterschaffen» einem Abstieg aus dem freien und reinen Reich der Vernunft gleich<sup>4</sup>. Zudem fehlt für den christlichen Leser noch etwas: Der Autor der Erschaffung ist Gott, sowohl der Einzelseele, wie auch des mit ihr in einer Identität verwobenen Leibes. In seinen *Enneaden* lehrt Plotin dann auch ausdrücklich die *Seelenwanderung*: Verläßt die Seele den Körper, so müsse sie in einen anderen Körper eingehen, und dies geschehe als Strafe in Entsprechung zum vorangegangenen sündhaften Leben<sup>5</sup>. Daraus resultiert für das Weiterleben in der Materien-Welt: Entsprechend der begangenen Sünden würde auch der neue Leib gestaltet sein. Es scheint dann fast als logische Folge, daß als das eigentliche «religiöse» Ziel nur die Befreiung aus den Ketten in ein materieloses Dasein gesehen werden könne. Plotin sieht hier zudem keinen anderen Weg als die Selbsterlösung, die ekstatische philosophische Meditation ist sein «Heilsweg»<sup>6</sup>.

Plotins Gedankenwelt ist wohl eine weitere Variante innerhalb der orphischen Theologie. Ein wesentlicher Unterschied zu der alten orphischen Lehre besteht nun jedoch darin, daß nicht mehr der einzelne Mensch selbst zu einem Gott wird, sondern daß er in die eine Gottheit – ob personal oder unpersönlich ist nicht klar – hineingenommen, vereinigt, ja ab-

---

<sup>1</sup> vgl. B. Russell, Philosophie des Abendlandes, 306

<sup>2</sup> vgl. *Enneaden* V, 14–17

<sup>3</sup> vgl. B. Russell, a. a. Ort, 310 – der Mensch ist so quasi sein eigener Demiurg

<sup>4</sup> ebd.

<sup>5</sup> *Enneaden* III, 2, 13; vgl. auch: H.R. Schlette, *Aporie und Glaube*, 145f.

<sup>6</sup> vgl. Schlette, *Aporie und Glaube*, 141f.

sorbiert wird – so kann und muß man Plotins theologische Aussagen zusammenfassend interpretieren, was dennoch einer «Apotheose» (Vergottung, Selbstvergottung mittels einer Projektion) gleichkommt, auch wenn sie jetzt nur «*henosis*» (Vereinigung)<sup>1</sup> heißt. «Inkorporieren» wäre bereits wieder zu viel gesagt, denn diese eine Gottheit ist körperlos, materiellos, folglich existiere auch der Mensch in der Ewigkeit körperlos, nur als reine, abgetrennte Seele (*anima separata*) – so glaubten Plotin und seine Schüler. Das Zyklische, die Lehrmeinung von der Seelenwanderung wurde zwar beibehalten, einigen Menschen sei es aber vergönnt, aus diesem Kreislauf auszubrechen, das Rezept heißt jetzt nicht mehr «Askese» sondern «Mystik». Die mystische Versenkung in das Eine sei der Weg der Selbsterlösung aus der Gefangenschaft der erdschweren Materie. Dies bedeutet aber auch totale Aufgabe seiner Identität und des individuellen Person-Seins. Das Christentum lehrt da jedoch etwas ganz anderes.

Der «*nous*» (die Vernunft) ist bei Plotin zeitlos, zeitfrei<sup>2</sup>. Welcher Zeitbegriff ist hier impliziert? Offensichtlich ist die Ewigkeit zeitlos, sie hat mit der Zeit nichts zu tun, in ihr gibt es keine Zeit. Vielfach wird aber gerade dieser Fehler gemacht: Die Ewigkeit wird als Fortsetzung der Zeit gedacht. Und ein zweiter Fehler ist schon fast axiomatisch geworden: Die Materie wird allein der Zeit zugeordnet, als ob Materie etwas wäre, das sich innerhalb eines «Zeitraumes» bewege, währenddem man sich die Ewigkeit materiellos vorstellt. Hier zeigt sich genau jene Aporie, welche dem Gedanken an den Tod einen abgründigen Schrecken verleiht. Wenn man den Gedankengang Plotins jedoch konsequent weitergeht, so sieht man, daß die Zeit nicht seiend ist, es gibt die Zeit nicht, jedenfalls nicht primär, sondern nur als relative (bzw. korrelative), abgeleitete Größe.

Ein Schüler Plotins war PROKLOS. Mit ihm entsteht das geheimnisvolle Gerede von «heiligen Büchern» – etwa die «Chaldäischen Orakel», die «Orphica» oder andere Pseudooffenbarungsschriften, u. a. der «Poimandres» (Buch vom Guten Hirten), der ein Bestandteil des «Corpus Hermeticum»<sup>3</sup> (= Bücher des Hermes Trismegistos) ist. Diese Büchersammlung wird oft «platonisch» genannt, obwohl Platon überhaupt nichts damit zu tun hat, vielmehr handelt es sich um eine Fortsetzung der mesopotamischen und phönizischen Astralreligion (Astrolatrie), die sich bis zur Alchemie übersteigert – ein wichtiges Thema ist auch hier die Seelenwanderung.

---

<sup>1</sup> vgl. Werner Beierwalters, Denken des Einen, 123–154; vgl. auch H. R. Schlette, Aporie und Glaube, 141f.

<sup>2</sup> vgl. Werner Beierwalters, Denken des Einen, 100

<sup>3</sup> vgl. Werner Beierwalters, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, 137 – Die Verwechslung kommt vielleicht daher, daß Proklos zu fast allen Dialogen Platons ausführliche Kommentare geschrieben hat und ebenso über diese hermetischen Orakel-Schriften, so daß leicht der Eindruck entstehen konnte, diese Schriften seien auch von Platon – zum Corpus Hermeticum vgl. auch oben, 33

## 2.6. Die neue Perspektive im jungen Christentum

Mitten in einer Welt voller wilder und widersprüchlicher Mythen, die allesamt den Menschen keine Hoffnung vermitteln konnten, lebt ein Volk mit einer Religion, in der nur ein einziger Gott verehrt wird. Diese Religion bleibt jedoch nur auf dieses eine Volk beschränkt. Denn, daß ihr Gott «Jahwe» König der ganzen Welt ist, will es den Heiden nicht verkünden. Eine Reformbewegung erscheint plötzlich, die Lehre von Jesus, dem Sohn Gottes. Die neue Religion ruft in großer Zahl in den Menschen Hoffnungen wach und breitet sich schnell über die ganze Welt aus.

### 2.6.1. «Materielle» Momente in der Bibel

Ist die Bibel teilweise von der griechischen Philosophie beeinflusst? Entnimmt die Bibel irgendwelche Ansichten von ihr? Wie verhält es sich diesbezüglich beim Apostel PAULUS und seiner Schule? – Die Tatsache, daß das Neue Testament in seiner Originalsprache griechisch ist, muß jedoch keineswegs heißen, daß darin die platonische Philosophie, die ohnehin nur die Angelegenheit einer kleinen Elite war, einen Niederschlag erfahren hätte. Paulus scheint dennoch mehr von ihr gewußt zu haben – doch wahrscheinlich eher nur vom Hören-sagen –, darum ist seine Warnung bezüglich der «*Philosophie*» auch ein entscheidendes Signal:<sup>1</sup>

βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συναγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν·

Gebt acht, daß euch niemand mit seiner Philosophie und leerer Täuschung einfängt, die sich nur auf menschliche Tradition stützen, im Sinne der Elemente des Kosmos, aber nicht im Sinne Christi.

Den zahlreichen Kosmologien seiner Zeit konnte der Apostel keinen Sinn abgewinnen. Das Sprachspiel des Paulus ist ein völlig anderes als das bei den platonischen Philosophen und bei den orphischen Theolo-

<sup>1</sup> Kol 2,8 (vgl. auch die Übersetzung von Arenhoevel/Deißler/Vögtle). – Das Wort «stoicheia» deutet nicht ohne Weiteres auf eine bestimmte Richtung der Philosophie hin, denn in der Zeit nach Platon ist dieses Wort allgemein gebräuchlich, bei den Epikuräern, Stoikern und Neupythagoräern. Die Metaphernbildung stammt jedoch von Platon (Timaios, vgl. oben, 61f.). Der Hauptanteil an dem hier von Paulus angesprochenen «esoterischen Synkretismus» besteht zweifellos in der von Platonikern tradierten orphisch-pythagoräischen Lehre.



gen. Wenn Paulus nun mit Hilfe der griechischen Sprache neue Glaubenserfahrungen beschreiben will, dann können bisweilen Wortbildungen in Erscheinung treten, die auch in der Philosophie sowie in nichtchristlichen und nichtjüdischen Theologieformen (Orphik, Gnostizismus etc.) gebraucht werden. Dies muß jedoch überhaupt nicht heißen, daß er deren Anschauungen teilt, seine Wortwahl kommt unabhängig vom zeitgenössischen philosophischen Hintergrund zustande. Darum dürfte die Begrifflichkeit einfach im Werkzeug (organon), also in der Sprache begründet sein, mit deren Hilfe sich Paulus selbständig vorwärtstastet; der Gebrauch von *Metaphern* ist dabei unerlässlich. Dieses Vortasten mittels Metaphern wird besonders deutlich, wenn Paulus im 1. KORINTHERBRIEF vom auferweckten Leib redet und dabei unterscheidet zwischen dem Status des Leibes vor dem Tod und dem mit Christus auferweckten Leib:<sup>1</sup>

<p>σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν.</p>	<p>Gesät wird ein <b>psychischer</b> Leib, auferweckt ein <b>pneumatischer</b> Leib. Wenn es einen psychischen Leib gibt, dann auch einen pneumatischen.</p>
--	--

Es ist überhaupt nicht die Rede davon, daß der Mensch nacheinander zwei verschiedene Leiber habe, so daß eine Seelenwanderung vom einen zum anderen stattfinden könne; gemeint ist vielmehr, daß ein und derselbe Leib von einem *Status* in einen anderen übergeführt, gewandelt wird. Vom Kontext her gesehen, will Paulus beweisen, daß es eine leibliche, ja «fleischliche» Auferstehung von den Toten gibt. Die zeitliche Dimension wird offen gelassen. Das «Wie» ist es, das Paulus herausfordert, sowie die Frage: Mit welchem Leib werden die Toten auferweckt?<sup>2</sup> Die Antwort hierauf ist ein Versuch. «Nicht alles Fleisch ist das gleiche Fleisch» ... das eine ist verweslich, das andere nicht<sup>3</sup>. Hier spricht Paulus also von nichts anderem als von der Leibesmaterie. Im prämortalen Status ist sie offensichtlich nicht die gleiche wie nach dem irdischen Tod. Damit Paulus diesen Unterschied erfolgversprechend herausarbeiten kann, benutzt er das Gegensatzpaar «*psychikon/pneumatikon*»<sup>4</sup>, das nun aber äußerst schwierig zu übersetzen ist. Diese Schwierigkeit deutet zusätzlich an, daß wir es hier

<sup>1</sup> 1 Kor 15,44; vgl. auch: H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 335f.

<sup>2</sup> Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται (1 Kor 15,35)

<sup>3</sup> ebd., Verse 39 u. 42f.

<sup>4</sup> in späteren Varianten des Gnostizismus taucht im dualistischen Gebrauch der Gegensatz «Psychiker/Pneumatiker» auf, als Resultat der Affizierung des Christentums; vgl. dazu: Hans Jonas, Gnosis und Spätantiker Geist, Bd. 1, 213 u. 233; ferner zur Präzisierung der Angelegenheit bei Irenäus: R. Stupperich, Gnosis, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 3, 716

mit einer metaphorischen Rede zu tun haben. Daß Paulus nicht von einem philosophischen Hintergrund abhängig ist, zeigt bereits das erste Adjektiv, «psychikon», das auf «psyche», die Seele hinweist, ursprünglich aber auch die Bedeutung von «Hauch» und «Atem» hatte; das andere, «pneumatikon», kommt von «pneuma», das ursprünglich dasselbe bedeutete, nämlich: «Wind», «Atem», «Hauch». Das «pneuma» hat in der Philosophie keinen eigenen Stellenwert, wohl aber in der griechischen Version des Alten Testaments; es kommt hier bereits im ersten Schöpfungsbericht vor: «Der Geist [Atem] Gottes schwebte über dem Wasser»<sup>1</sup>. Im biblischen Kontext wird «pneuma» (Geist Gottes), aber immer verstanden als lebendigmachender Atem, als Lebensatem, Lebensodem<sup>2</sup>, synonym zum hebräischen רוּחַ (ru<sup>a</sup>ḥ). Ein Gedanke der überall in den damaligen zeitgenössischen Lehren seinesgleichen sucht. Spuren von ihm lassen sich bestenfalls im alten Indien finden, und zwar in der Zeit vor der arischen Invasion und der Überwucherung durch die astralmythischen Veden, nämlich im Namen der göttlichen Manifestation: «Atman». Ohne Zweifel ist «Atman» sprachgenetisch verwandt mit dem deutschen «Atmen».

In der gleichen Perikope verwendet Paulus das Wort σὰρξ (sarx, Fleisch) geradezu synonym zu «Materie», aber überhaupt nicht gleichgesetzt mit dem «allgemeinem Material», sondern mit der «Materie»; das Fleisch wird je den Gattungen zugeordnet: Mensch, Tier (Vögel, Fische) und Himmelskörpern<sup>3</sup>, womit schon beinahe zum Ausdruck kommt, daß Materie nichts anderes ist als individuelle Bestimmtheit.

Paulus wollte mit dem Gegensatzpaar «psychikon/pneumatikon» Klarheit über die Leibesmaterie nach der Auferweckung schaffen, stattdessen erscheint nun das Ganze noch schwerer verständlich. Die Entschlüsselung könnte in etwa so geschehen: Mit dem Gegensatzpaar will Paulus offensichtlich über das Woher der letztgültigen Lebenskraft etwas aussagen. Das «psychikon» ist die Kraft, die aus dem eigenen Seelenvermögen des Menschen kommt und den Leib beseelt, d. h. bewegt und so lebendig erhält. Diese Kraft ist jedoch nur «auf Zeit» wirksam; mit seiner eigenen Kraft kann sich der Mensch nicht über den irdischen Tod hinaus selber retten, sich am Leben erhalten; dazu bedarf es vielmehr der Kraft, die ganz von Gott kommt. Sein «pneuma», sein Atem, sein Geist, ist es, der für die Ewig-

<sup>1</sup> Gen 1,2

<sup>2</sup> πνεῦμα ζωῆς (Gen 6,17; 7,15; Ps 104, 29); πνεῦμα wird aber im AT immer auch noch in der Bedeutung von «Wind» verwendet, z.B. in Gen 8,1; Am 4,13; Ps 11,6

<sup>3</sup> οὐ πᾶσα σὰρξ ἡ αὐτὴ σὰρξ ἀλλὰ ἄλλη μὲν ἀνθρώπων, ἄλλη δὲ σὰρξ κτηνῶν, ἄλλη δὲ σὰρξ πτηνῶν, ἄλλη δὲ ἰχθύων = nicht alles Fleisch ist gleich Fleisch, anders ist das Fleisch der Menschen ... (1 Kor, 5,39f.) – die Einheitsübersetzung gibt hier das Wort «sarx» wieder als «Gestalt», was sicher nicht treffend ist. In der aristotelischen Begrifflichkeit wäre übrigens die «Gestalt» entweder wesentlich: «eidos» bzw. «morphe», oder akzidentell: «s-chema».

keit lebendig macht<sup>1</sup>; nur so erhält der Mensch einen unsterblichen Leib. Mit dem Wort σῶμα (Leib, Körper) meint der jüdische Gelehrte Paulus keineswegs bloß die äußere Leibeshülle, sondern er zielt damit – im Grundtenor des alttestamentlichen Menschenbildes – auf *das ganze Wesen* ab, auf den Menschen in seiner Leib-Seele-Einheit<sup>2</sup>.

Das «pneuma» Gottes (der Atem Gottes) ist es, das die Schöpfung von innen her neu gestaltet und neu belebt. Wenn sich der Mensch vom göttlichen «pneuma» durchwehen läßt, sich von ihm inspirieren läßt, dann steht die «Erlösung des Leibes» bevor; darauf richtet sich die ganze Hoffnung der Christen; ja das «ganze Geschöpf» (das ganze Individuum) liegt in *Geburtswehen*, bis sich dies erfüllt<sup>3</sup>. Paulus spricht nirgendwo von der Erlösung der Seele allein – jeglicher orphisch-pythagoräische Gedanke ist ihm fremd –, er spricht vom ganzen Menschen in seinem Leib, der nun aber nicht irgendein neuer Leib ist, sondern im «diesseitigen» Leben bereits auf verborgene Weise da ist, aber in seiner Letztgültigkeit, in seiner Gotteskindschaft, noch offenbar werden muß, der also darauf wartet, befreit zu werden. Ohne Zweifel empfindet Paulus dies: Das Sterben ist eine *zweite Geburt*. Der bereits verborgen vorhandene und dereinst offenbar werdende Leib muß zuerst noch geboren werden. Sinnigerweise wird hier eben nicht von der Geburt einer herumwandernden Seele gesprochen; was in Wehen geboren wird, ist der Leib, der ganze Mensch in seiner vollen Identität. Von der Wiedergeburt einer «anima separata» (einer abgetrennten Seele) zu reden, wäre ein sinnloses, leeres Geschwätz.

Welche Details in den Paulusbriefen (im Corpus Paulinum) früher sind als die anderen, kann in dieser Studie nicht beantwortet werden. Jedenfalls ist auffällig, daß die positive Verwendung des «sarx» (Fleisch im 1. KORINTHERBRIEF, Kapitel 15) nicht immer durchgehalten wird. Im GALATERBRIEF kommt sogar ein ähnlicher Gedankengang vor: «Täuscht euch nicht: Gott läßt keinen Spott mit sich treiben; was der Mensch sät, wird er ernten. Wer im Vertrauen auf das Fleisch sät, wird vom Fleisch Verderben ernten; wer aber im Vertrauen auf den Geist sät, wird vom Geist ewiges Leben ernten»<sup>4</sup>. Und im KOLOSSERBRIEF ist die Taufe, die Beschneidung Christi, gleichbedeutend mit «dem Ablegen des Fleischesleibes»<sup>5</sup>. Das Wort «Fleisch» steht dennoch bei Paulus nicht im Kontext eines Dualismus, weder gnostisch-apokalyptisch, noch anthropologisch. Es hat hier

<sup>1</sup> vgl. Fiorenza, Francis P./Metz, Johann B., Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, in: Feiner/Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 2, 599

<sup>2</sup> vgl. Fiorenza/Metz, a. a. Ort, 594ff.

<sup>3</sup> Röm 8,19–24 – in Geburtswehen liegen (Vers 22) = συνωδίνει; ὠδός = Geburtswehe (vgl. dazu auch die «Geburtswehen» des Paulus in Gal 4,19 und die «Wehen des Todes» in Apg 2,24) – κτίσις (8,22) = Schöpfung, aber auch: *Geschöpf*

<sup>4</sup> Gal 6,7f.

<sup>5</sup> Kol 2,11 – ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός

nicht vornehmlich eine ontologisch abwertende Funktion; es handelt sich vielmehr um eine metaphorische Rede. Welchen Akzent will Paulus aber damit setzen? Es geht um eine ethische Dimension, um Vertrauen und Glaube. Worauf vertraut der Mensch? Glaubt er nur an seine Eigendynamik, an seinen Besitz und an sein Können – zusammengefaßt: sein «Fleisch»? Oder aber setzt er sein ganzes Vertrauen auf Gott, der ihn rettet, ihn nährt und ihm neues Leben, eben eine neue «sarx» (Fleisch), gibt?<sup>1</sup> Letztlich wird wieder das Gleiche ausgesagt wie in der schon erwähnten Perikope im 1. Korintherbrief. Der «Fleischesleib» (im Galaterbrief) ist synonym mit dem «psychischen Leib» (1 Kor). Sein Vertrauen ganz auf Gott setzen, diese Forderung finden wir auch im Jesuswort der synoptischen Evangelien: «Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten»<sup>2</sup>. Die Evangelisten benützen übrigens für das Wort «Leben» genau die substantivische Entsprechung zu «psychikon», nämlich ψυχή (psyche). Das «Leben» ist hier also synonym mit dem «psychischen Leib» bei Paulus.

Das Zwei-Leib-Schema scheint dennoch ontologisch irgendwie relevant zu sein. Denn ein Leib wird aus dem anderen geboren. Der gebärende Leib ist in seiner Eigendynamik auf Verweslichkeit angelegt; der geborene aber, der durch Gottes Geist erneuerte, endgültige Leib bleibt in seiner Identität erhalten. Der gebärende Leib ist Teil der vergänglichen Schöpfung, er kommt in die Wehen der Geburt; er ist nicht der endgültige Leib und darum bestenfalls die «Leibeshülle», deren «Material» nur geliehen ist. Offensichtlich gibt es bei vielen Menschen auch ein Gefühl der Identität zur Leibeshülle, eine «psychische» Bindung, ja sogar über die Leibeshülle hinaus, eine Beziehung zur Wohnung, zum Dorf usw. All das Äußerliche muß der Mensch jedoch *loslassen*, die Hülle um seinen echten Leib genauso wie die Peripherie darum herum: all die Besitztümer, die lebende und tote Habe, die Möbel, die Immobilien usw. – Paulus verhilft zu einem neuen Standpunkt und zu einer neuen Perspektive: Der Standort der neuen Sehweise ist die Mitte der menschlichen Person, der Ort der Gottesbegegnung, die Perspektive zeigt von hier aus darauf hin, daß es nicht

<sup>1</sup> vgl. E. Schweizer, σάρξ, in: Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. VII, 124–136; vgl. ders., Die hellenistische Komponente im ntl. sarx-Begriff, 237–253; vgl. dazu auch: Johannes Oesterreicher, Der Baum und die Wurzel, 46: «... wenn das Fleisch sich eingebildeter Stärke brüstet und auf sich selbst vertraut, gibt es Anlaß zur Sünde und wird dadurch Widersacher Gottes und ein Feind des Menschen (Röm 8,7; Gal 5,16–24).»

<sup>2</sup> Mk 8,35 || Mt 16,25 || Lk 9,24 – für «Leben» wird hier durchgehend ψυχή (psyche) gebraucht, was eigentlich «Seele» bedeutet, aber hier in Anlehnung an den jüdischen Sprachgebrauch eben den ganzen Menschen in seinem konkreten Leben bedeutet (vgl. vgl. Fiorenza / Metz, a. a. Ort, 596f. – ψυχή heißt aber noch ursprünglicher «Wind», «Hauch» – Jeder Mensch ist nur ein Hauch (Ps 39,6)

wichtig ist, was der Mensch *hat*, sondern was er *ist*. Wer wenig hat, für den ist es in seinem Bewußtsein leichter, etwas zu sein, vor allem einmal dies: ein Geschöpf Gottes. Die ganze Geschöpflichkeit im Menschen drinnen<sup>1</sup> wartet sehnsüchtig auf den einen Moment, in dem der Mensch offenbar wird, was er wirklich ist. – Hierfür mußte Jesus Todes-Wehen erleiden<sup>2</sup>, aber auch Paulus sagt von sich selber, daß er Geburts-Wehen erleide, bis sich die volle Gestalt Christi in den Menschen offenbare<sup>3</sup>.

Was wesentlich ist und in der Ebene der Sprache eine Aussage bildet, das ist die Materie. Ob etwas, substantivisch «Gott» bzw. «Mensch» oder adjektivisch «Göttlich» oder «Menschlich» ist, ist ein Wesens-Unterschied. Schließen sich die beiden Prädikate gegenseitig aus? Formallogisch auf jeden Fall. Eine Form ist von der ihr eigenen Materie nicht trennbar. Wären beide Prädikate nicht exklusiv (ausschließlich), so könnten sie synonym (= äquivalent) in Erscheinung treten. Nun gilt jedoch: entweder ... oder ... Der griechisch-philosophische Begriff «ousia» (Wesen) kommt in der Bibel nicht vor, hingegen das Synonym «physis», das auch übersetzt werden kann mit «Wesen». Wenn nun eine Menschennatur zur Gottesnatur verwandelt würde, dann wäre sie nicht mehr eine menschliche Natur, das ist, mindestens semantisch, die Regel. Auch das Umgekehrte müßte Geltung haben. Ferner kann keine Vermischung stattfinden, denn dann wäre es weder eine menschliche noch eine göttliche Natur. Es sei denn, in einer einzigen Person könnte die menschliche und die göttliche Natur unvermischt nebeneinander sein. Wie ist nun die Stelle im 2. PETRUSBRIEF zu verstehen, wo die Christen aufgefordert werden, der verderblichen Begierde der Welt zu entfliehen, «um mit der göttlichen Natur Gemeinschaft zu haben»<sup>4</sup>. «... und an der göttlichen Natur Anteil zu erhalten», heißt es jedoch in der Einheitsübersetzung. Dies darf nun aber keineswegs so verstanden werden, daß eine Vermischung der Wesens-Naturen stattfindet oder daß der Mensch zu einem Gott werde. Gleichnishaft kann das vielleicht so erklärt werden: Jemand kann mit Betroffenheit einem Film oder Theaterstück folgen, innerlich berührt Anteil nehmen. Analog können die erlösten Menschen am innergöttlichen Dialog, am göttlichen Geschehen teilnehmen, in seiner Nähe sein, von ihm angenommen (adoptiert) werden wie Töchter und Söhne. Der göttlichen Natur Christi teilhaftig werden, ist nichts anderes, als der göttlichen Liebe teilhaftig wer-

<sup>1</sup> vgl. Lk 17,21: «Das Reich Gottes ist in euch drinnen (ἐντὸς ὑμῶν)»

<sup>2</sup> Apg 2,24

<sup>3</sup> Gal 4,19 (in den Christen von Galatien)

<sup>4</sup> γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως (2 Petr 1,4) – κοινωνοί (Adjektiv, Pl.) ist abgeleitet vom Verb κοινωνέω = etwas gemeinschaftlich besitzen, an etwas Anteil haben, an etwas teilnehmen, in Gemeinschaft, bzw. Gesellschaft mit etw. sein, von etw. Nutznießer sein; das Substantiv κοινωνία bedeutet schließlich: Gemeinschaft, Teilnahme, Umgang, Verkehr, aber im NT auch: Hilfeleistung, Liebesgabe

den, denn die göttliche Natur ist die Liebe. – In orphischer Weise die «Apotheose», d.h. die Gottwerdung des Menschen, in den 2. Petrusbrief hineinzulesen und den einfachen Gemütern nahezulegen, ist nicht zwingend, im Gegenteil, es wäre sogar schädlich für die psychische Hygiene<sup>1</sup>.

Und bei PAULUS, ist bei ihm die «Apotheose» ein Thema? In seiner Rede auf dem Areopag in Athen zitiert Paulus in bejahender Weise den Dichter Epimenides (6. Jahrh. v. Chr.): «Wir sind von seinem [von Gottes] Geschlecht»<sup>2</sup>, wehrt sich aber im folgenden Kontext entschieden dagegen, Gott mit irgendwelchen Abbildungen aus Gold, Silber oder Stein zu identifizieren, ihn mit irgendeiner der namentlichen Götzen gleichzustellen. Das könnte nun allerdings so verstanden werden, daß die Menschen von Gott abstammen würden wie leibliche Kinder, mittels Zeugung und Geburt, so daß die Menschen selber auch Götter wären – nur wo wäre dann die Mutter? Die erwähnte Betrachtungsweise ist nicht zwingend. Das erste Buch der Bibel heißt «Genesis» und redet nicht von einer Götterzeugung (Theogonie) nach Art der vorderorientalischen und griechischen Mythen sondern von der Schöpfung; genauso ist wohl das Wort «genos» (Geschlecht?) hier zu verstehen: Wir sind seine *Schöpfung*, aber nicht vernachlässigt wie Fremde, sondern in Liebe angenommen wie eigene Kinder, seiner Zuwendung immer teilhaftig. Im RÖMERBRIEF schreibt Paulus: «... alle, die er im voraus erkannt hat, hat er auch im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei.»<sup>3</sup> So lautet die Stelle in der Einheitsübersetzung – etwas ungeschickt, denn für den liturgischen Gebrauch schien dies nicht so recht akzeptabel zu sein, es wurden mehrere Änderungsversuche vorgenommen. «... der verherrlichten Gestalt seines Sohnes nachgebildet zu werden», hieß es zunächst im ersten Band des Stundenbuches<sup>4</sup>, dann jedoch noch im gleichen Band: «... dem Bild seines Sohnes nachgebildet zu werden»<sup>5</sup>. Bei der letzten Version kann man bleiben, die beiden ersten sind in zweifacher Hinsicht irreführend: Erstens die

---

<sup>1</sup> Gefahr der Entstehung von paranoiden Wahnsystemen: Gotteswahn, Messiaswahn etc., ferner von narzistisch-neurotischen Störungen, bei Nichtgenügen gegenüber diesbezüglich geforderten Ansprüchen, z.B. Forderung nach Reinheit, und schließlich von moralischen Defekten, Selbstüberschätzung – vgl. hierzu das Buch von Horst Eberhard Richter, *Der Gotteskomplex · die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*

<sup>2</sup> Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν (Apg 17,28f.)

<sup>3</sup> οὗς προέγνω, καὶ προὐρίσεν συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Röm 8,29)

<sup>4</sup> ebd., 815 (Kurzlesung, 1. Vesper, Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens)

<sup>5</sup> a. a. Ort, 1052 u. 1073 (Kurzlesungen) sowie in den beiden anderen Bänden; Bd. 2, 1374 u. 1396; Bd. 3, 1218, 1241 ; aber bei 833 gleich wie bei Anm. 4 – In der Lutherbibel lautet die Übersetzung: «Denn die er ausersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, daß sie gleich sein sollten dem Bild seines Sohnes ...»

Versuchung zur orphischen Apotheose; zweitens das Hineininterpretieren des aristotelischen Hylemorphismus, von welchem Paulus sicher wenig bis gar nichts gewußt hatte. Wörtlich ist in der Stelle die Rede von einem «eikon» (Ikone, Bild); vom Bild des Sohnes Gottes, worauf das Prädikat hinzielt: «symmorphon» was lediglich «gleichförmig» und «ähnlich» bedeutet. Und beinahe parallel dazu heißt es im PHILIPPERBRIEF VOM Herrn Jesus Christus, dem Retter: «Er wird den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten (meta-s-chema-tizein), damit er dem Leib seiner Herrlichkeit ähnlich (symmorphon) wird ...»<sup>1</sup> Auch hier gibt es keinen Schlupfwinkel für die orphische Theologie, wonach der Mensch Gott werden könnte. Die Bestimmung des Menschen ist eine andere, er muß nämlich zuerst einmal richtig Mensch werden und so das Ziel seiner Geschöpflichkeit erreichen, zur Vollendung seines Menschseins im Angesicht Gottes gelangen.

Oft wird gesagt, daß die anthropologische Dreiteilung der griechischen Philosophie – Leib-Seele-Vernunft (nous) – auch im Neuen Testament Anwendung fand, nur, daß jetzt an oberster Stelle statt des «nous» das «pneuma» (Atem, Geist) stehe<sup>2</sup>. Das kann jedoch nicht sein. Vielmehr hat die Dreiteilung hier seine Tradition, so wie ein Baum seine Wurzeln hat, im Alten Testament<sup>3</sup>. Aber auch das ist nicht völlig korrekt, denn die beiden Testamente enthalten diesbezüglich keine starren Schemen und bringen sogar noch weitere Komponenten ins Spiel: vor allem das «Herz», womit wohl ein etwas anderer Aspekt gemeint ist als mit «Seele». Zudem kannte das AT und das jüdische Empfinden keine Trennung von Leib und Seele. «Nephesch [entsprechend: Seele] kann Leben, Verlangen, Gefühl, Leidenschaft, ja sogar Lebewesen bedeuten, oder das, was wir Person oder das Ich nennen. So fest gegründet ist die Einheit von Leib und Seele in der hebräischen Mentalität, daß das Alte Testament dem nephesch leibliche und dem bašar seelische Funktion zuschreibt.»<sup>4</sup> – Die נֶפֶשׁ (nephesch) wird in den griechischen Übersetzungen mit ψυχή (psyche) wiedergegeben, und bedeutet, wie gesagt, nicht nur «Seele», sondern auch «Lebe-Wesen»<sup>5</sup>.

בָּשָׂר (bašar) wird als Synonym für die Eigendynamik der Leiblichkeit und für das Leben im Allgemeinen benutzt. Im Hebräischen gibt es zwar für den «Leib» (bzw. das Innere des Leibes) das Wort בָּטֵן (bätän), trotzdem

<sup>1</sup> ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ (Phil 3,21) – man beachte beim Verb die Wurzel «s-chema», das Aussehen, das Gehabe (habitus) – und in anderer Nuance: καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος = er [Christus] verschaffte sich ein Gehabe wie ein Mensch (Phil 2,7)

<sup>2</sup> vgl. T. Borsche, Leib-Seele-Verhältnis, Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 187

<sup>3</sup> vgl. Johannes Oesterreicher, Der Baum und die Wurzel, 10ff. u. 45ff., ferner: II. Vatikanum, «Nostra aetate» (Dekret über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen) in: DH 4198, in Anlehnung an das Bild in: Röm 11,17–24

<sup>4</sup> Johannes Oesterreicher, Der Baum und die Wurzel, 46

<sup>5</sup> z. B. Gen 1,20 u. 24; 2,7 – und eben auch: «Leben»

umschreibt es ihn oft mit «bašar». Aber nie ist es das tote Material, der Leichnam oder sonst etwas Lebloses. כָּל־בָּשָׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רוּחַ חַיִּים = alles Fleisch, welches Atem (ru<sup>a</sup>ḥ, Odem) hat<sup>1</sup>, so lautet in der Bibel die Definition von «bašar» – vom Leben im Allgemeinen. Dabei wird deutlich, daß das Lebendige nicht aus sich selbst lebt, sondern die Lebensfähigkeit vom Schöpfer als Geschenk empfängt. Eine weitere Bedeutung ist die Blutsverwandtschaft<sup>2</sup>. Ferner werden Mann und Frau ein bašar (ein Fleisch)<sup>3</sup>. «bašar» meint aber auch das Schwache, Hinfällige am Menschen: «Auf Gott vertraue ich, darum fürchte ich mich nicht, was kann mir das Fleisch (bašar) antun?»<sup>4</sup> Und weiter: «Verflucht ist der Mann, der auf Menschen vertraut und sich auf das Fleisch stützt.»<sup>5</sup> Genau dasselbe sagt später Paulus in seiner Rede von den zwei Leibern (psychisch/pneumatisch)<sup>6</sup>.

Im Menschenbild der semitischen Völker hat das Wort לֵב (lēb, Herz) eine eminent wichtige Bedeutung. Das Wort – inklusive seiner Abwandlung «lēbāb» – kommt im hebräischen Alten Testament (inkl. aramäische Teile des Danielbuches) 858 mal vor, davon 814 mal ausschließlich auf den Menschen bezogen, es ist der häufigste anthropologische Begriff in der Bibel überhaupt<sup>7</sup>. – *Das Herz ist der Ort der inneren Kommunikation*, der Ort des Denkens und des Fühlens, der Ort, wo das Wissen gespeichert, wieder hervorgeholt und aktualisiert wird<sup>8</sup>. «Die Wurzel der Pläne ist das Herz»<sup>9</sup>. Das Herz ist aber auch die Quelle der Wahrheit, in Bezug auf die Kommunikation nach außen<sup>10</sup>.

Das wesentlich Leibliche am Menschen sind nicht die Muskeln, nicht Haut und Knochen sondern das Herz – Gott sieht beim Menschen nur das Herz<sup>11</sup>. Darum darf man auch mit Recht sagen: Das Herz ist der eigentliche Ort der Gottesbegegnung, der Theophanie. Manchmal wird das Herz sogar so beschrieben, als ob es ein *Haus* ist<sup>12</sup>. «O mein Leib, mein Leib!

<sup>1</sup> Gen 6,17 – an Stelle von ru<sup>a</sup>ḥ selten auch: neschamah (z. B. in Dtn 20,17; Ps 150,6)

<sup>2</sup> Gen 37,27; vgl. Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 53

<sup>3</sup> Gen 2,24; vgl. Wolff, a. a. Ort

<sup>4</sup> Ps 56,5; vgl. Wolff, a. a. Ort, 55

<sup>5</sup> Jer 17,5; vgl. Wolff, a. gl. Ort

<sup>6</sup> siehe oben, 89–92

<sup>7</sup> Wolff, a. a. Ort, 68 – H. W. Wolff warnt aber davor, dem Wort «Herz» ein einheitliches Verständnis zu unterstellen: «Die hohe Relevanz des Wortes für die Anthropologie fordert eine semasiologische Überprüfung auf Grund der jeweiligen Topik, d. h. hier der Aussageverbindung, heraus.» (a. a. Ort, 69)

<sup>8</sup> vgl. Gen 6,5; Ijob 22,22; 23,12; Ps 10,13; 14,1; 19,15; 77,7

<sup>9</sup> Sir 37,17; vgl. Spr 19,21 und Ps 64,7: «Sie haben Bosheit im Sinn, doch halten sie ihre Pläne geheim. Ihr Inneres ist heillos verdorben, ihr Herz ist ein Abgrund.» (vgl. dazu auch: Spr 20,5: Ein tiefes Wasser ...)

<sup>10</sup> Ps 15,2

<sup>11</sup> vgl. 1 Sam 16,7; 1 Kön 8,39; Apg 1,24

<sup>12</sup> vgl. Wolff, a. a. Ort, 72, Anm. 5



Ich winde mich vor Schmerz. O meines Herzens Wände! Mein Herz tobt in mir; ich kann nicht schweigen»<sup>1</sup>. Nicht grundlos kann darum Paulus sagen: «Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? ... Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr.»<sup>2</sup>. Was wohnt in diesem Tempel, in diesem Haus? Die Seele? Und der Geist Jesu, der identisch ist mit dem Geist Gottes? Und mehr noch, die ganze Dreieinigkeit Gottes kommuniziert im Herzen und durch das Herz des Menschen hindurch (innergöttlicher Dialog): «Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater»<sup>3</sup>. Das Neue Testament, besonders Paulus, setzt die alttestamentliche Tradition fort. Dieses Wort «*Herz*» konnte von da ausgehend die einfachen Gemüter der ganzen Welt erobern, und zwar in einer Weise, wie es all die Begriffe der Philosophie, inklusive der orphischen Theologie, nicht vermochten. Ein einziges Wort läßt die gesamte Philosophie blaß aussehen.

«Durch den Glauben wohne Christus in eurem Herzen. In der Liebe verwurzelt»<sup>4</sup>. Das Herz soll der Ort des Friedens sein, wo das Dankgebet und der Lobgesang ertönt<sup>5</sup>. Jesus ist in diesem Tempel – aus lebendigem Fleisch nicht aus totem Stein – der Priester. Er achtet (achten = episkopein) auf die Seele, darum ist er wörtlich – gemäß dem 1. PETRUSBRIEF – «der Bischof unserer Seelen»<sup>6</sup>. Kurz: das Herz ist geradezu der innere, pneumatische (vergeistigte, begeisterte) Leib, der Ort der wahren Liturgie. «Das Herz ist das *Haus der Seele*», und «Religion findet im Herzen statt, oder sie findet überhaupt nicht statt»<sup>7</sup>. Wenn die Seele allein im Haus ist, einsam und verwaist, dann ist sie so gut wie tot, wenn aber ihr liebster (Seelen-)Gast, der göttliche Jesus bei ihr ist, ihr König, Priester und Bischof, dann lebt sie auf. Nicht von ungefähr kam in späteren Frömmigkeitsformen der

<sup>1</sup> Jer 4,19 – Auch Paulus (2 Kor 7,2f.) verwendet diese bildliche Analogie wenn er vom «Raum geben in eurem Herzen» spricht und ferner, «...daß ihr in unserem Herzen wohnt». Das Herz ist also eine Wohnung, ein Haus.

<sup>2</sup> 1 Kor 3,16f. (vgl. 3,16f.: Tempel des heiligen Geistes; Eph 2,22: Wohnung Gottes)

<sup>3</sup> Gal 4,6

<sup>4</sup> Eph 3,17 – vgl. auch: Kurt Koch, Personenbeschreibung, 30

<sup>5</sup> Kol 3,15

<sup>6</sup> 1 Petr 2,25 – wörtlich: ἐπίσκοπος (episkopos), vom Verb «episkopein» = spä-hen, auf etwas aufmerksam blicken, auf etwas achten, etwas beachten, oder auch: etwas geistig betrachten – der Gedanke des «aufmerksamen Beobachters» läßt sich gut kombinieren mit dem des «sorgenden Hirten» (Joh 10,11; vgl. auch: Mt 26,31 || Mk 14,27); die entsprechenden Verben lauten ja im Hebräischen (und im Aramäischen, in der Muttersprache des Petrus) fast gleich: רָאָה (ra<sup>ah</sup>) = weiden, Hirt sein; aber רָאָה (ra<sup>ah</sup>) = sehen (sinnlich und geistig), wahrnehmen, ansehen, anschauen, achten (Ps 9,14;10,11; 25,18) – «Gott schaut nach mir» (Gen 16,13); sodann ist der «episkopos» im Hebräischen gleichwertig mit רֹאֵה (ro<sup>ah</sup>), üblicherweise übersetzt mit: «Prophet».

<sup>7</sup> Werner T. Huber, Bruder Klaus, 34. 39f. 67. 84. 202–205 (vgl. auch: 14)

Gedanke auf von der Seele als Braut Christi. Der Paradiesgarten blüht auf im Herzen. Und das neue Zion findet der Mensch letztlich nur hier, in der Seelenlandschaft des eigenen Herzens<sup>1</sup>. Aber wie kann der Mensch den Weg ins eigene Herz gehen? Zweitausend Jahre Geschichte der Christen sind ein Suchen nach diesem Weg. Oft führte die überrissene Selbsteinschätzung jedoch in eine Sackgasse. Wenn das Herz nicht demütig ist, kann es den, der von Herzen demütig ist<sup>2</sup> und allein das von Süchten gefangene Herz befreien kann, nicht finden – dann bleibt das Herz versteinert, leblos. Dieser Mangel ist die große Sünde, die Tot-Sünde, die sich offensichtlich immer wieder, von Generation zu Generation, wiederholt.

*Das Herz ist das Bundes-Zelt*, in dem der Hohepriester Jesus die Liturgie feiert, aber es ist in seiner Erhabenheit und Vollkommenheit nicht von Menschenhand gemacht<sup>3</sup>. Die von Gott neue «dargebotene Hoffnung» ist ein sicherer und fester «Anker der Seele, der hineinreicht in das Innere hinter dem Vorhang; dorthin ist Jesus für uns als unser Vorläufer hineingegangen, er, der nach der Ordnung Melchisedeks Hoherpriester ist auf ewig»<sup>4</sup>. Der Vorhang im Tempel zerreißt aber im Augenblick des Kreuzestodes Jesu<sup>5</sup>, der auch selbst das neue Pessach-Lamm ist, dadurch haben alle Menschen Zugang zum Tempel-Zelt. Das Sakrament des Zugangs, des freien Eintritts, ist die «Beschneidung» des Herzens<sup>6</sup> –, dieser «Reformgedanke» zeichnete sich bereits im Alten Testament ab. Die hoffnungsnährende Einsicht kommt mittels der *Augen des Herzens*<sup>7</sup>. – «Effata! Tu dich auf!»<sup>8</sup> so heißt es ferner in der Tauf liturgie beim Berühren von Ohren und Mund. Durch die Beschneidung des Herzens – was die Taufe nun tatsächlich ist –, werden die Sinne des Herz-Leibes geöffnet, glaubensfähig und lebensfähig gemacht. Bei dieser Reform der Beschneidung ereignet sich jetzt das Wesentliche nicht mehr außen, am Fleischesleib, sondern innen, *im Herzen, im Geistleib*. Und gerade dies, so scheint es nun, hängt zu einem gewissen Teil vom Materieverständnis ab. Was ist der Leib? Was ist die Leibesmaterie? Und wo begegnet der Mensch Gott, ohne daß er sich in einen Hochmut verstrickt und dabei meint, er sei letztlich selber Gott?

Das Herz ist das «*corpusculum individuum*» (das unteilbare Leibchen), es ist unsterblich und bleibt unversehrt, denn es besteht nicht aus «geliebenem» Material, sondern es *ist* die *individuelle Materie*, in die zuvor die Lebensbefähigung durch Gott eingehaucht worden ist. Im Herzen atmet

<sup>1</sup> W. T. Huber, Bruder Klaus, 203 – der Zionismus ist reine Herzenssache

<sup>2</sup> Mt 11,29

<sup>3</sup> Hebr 9,11; vgl. auch: 8,2

<sup>4</sup> Hebr 6,18–20

<sup>5</sup> Mt 27,51 || Mk 15,38 || Lk 23,45

<sup>6</sup> Dtn 10,16; 30,6; Jer 4,4; Röm 2,29

<sup>7</sup> Eph 1,18; Spr 15,14; 18,15; vgl. auch: Jes 6,9f. || Mt 13,14f.; Joh 12,40; Apg 28,26f.

<sup>8</sup> Mk 7,34

das Wesentliche des Menschen, seine «psyche» und dazu das «pneuma» Gottes; beide Wörter bedeuten ja: Atem, Hauch. Aber die Menschen bringen es sogar fertig, daß das Herz sterben kann, wenn sich seine «Materie» zu totem Stein wandelt. Doch dann ist es wiederum Gott, der es zum Leben erweckt, der das versteinerte, lieblos gefrorene Herz wieder belebt, analog, wie wenn es dann aus «warmem Fleisch» wäre<sup>1</sup>.

Ein adäquates oder äquivalentes Wort für «Materie», bzw. «Material» oder Stoff findet sich nirgendwo im Neuen Testament. Anders verhält es sich im Alten Testament, und zwar dort, wo die jüdische Welt mit der hellenistischen in Berührung kam. Völlig im sprachlich-semantischen Gebrauch heißt es einmal: «... διὰ τὸ πλῆθος τῆς ὕλης (... dia to plethos tes hyles) ...», übersetzt: «... wegen der Menge des Stoffes, ist die Einarbeitung in die geschichtliche Darstellung schwierig»<sup>2</sup>, d. h. der Stoff, aus dem Sätze konstruiert werden können. Gegen Philosophie und Esoterik sind die Worte der jüdischen Mutter an ihre sterbenden Söhne in der Gegenwart des griechisch-mazedonischen Machthabers Antiochus, der ihre sieben Söhne grausam foltern und umbringen ließ: «Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leib entstanden seid, noch habe ich euch Atem und Leben geschenkt; auch habe ich keinen von euch aus den Grundstoffen zusammengefügt. Nein, der Schöpfer der Welt hat den werdenden Menschen geformt, als er entstand; er kennt die Entstehung aller Dinge. Er gibt euch gnädig Atem und Leben wieder ...»<sup>3</sup>. Das «allgemeine Material», aus dem die Dinge bestehen, ist nicht von Interesse. Das menschliche Geschöpf ist in seiner Ganzheit, einmalig und individuell. Und der Schöpfergott ist das erste und alleinige Prinzip; was er erschafft, ist eine «creatio ex nihilo» – die Schöpfung aus dem Nichts. Und die Glaubenshoffnung der Mutter weist hin auf die Auferweckung von den Toten, als Ehrerbietung an den erhabenen Schöpfer, dessen Werk vollkommen ist und darum nicht einfach im Schrecken des Todes enden kann<sup>4</sup>. Darum ist hier irgendwie impliziert: Das «geliehene Material» der Körperhülle ist nicht wesentlich, sondern nur akzidentell (zufällig, unwesentlich); hingegen muß die von Gott geschaffene und auf Dauer verliehene, individuelle Leibesmaterie etwas Wesentliches sein. Jahwe bildet die Herzen<sup>5</sup> – das wesentlich Leibliche.

---

<sup>1</sup> Ez 11,19 u. 36,26; vgl. auch: 2 Kor 3,3 «Unverkennbar seid ihr ein Brief Christi, ausgefertigt durch unseren Dienst, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern – wie auf Tafeln – in Herzen von Fleisch.» Das bezieht sich ohne Zweifel auf das doppelte Liebesgebot, Gott sowie seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst – Liebe geht vom Herz aus und geht zum anderen Herzen ...

<sup>2</sup> 2 Makk 2,24 (Septuaginta)

<sup>3</sup> 2 Makk 7,22f. – V. 28: οὐκ ἐξ ὄντων = nicht aus Bestehendem (= aus dem Nichts)

<sup>4</sup> vgl. auch J. Oesterreicher, Der Baum und die Wurzel, 178

<sup>5</sup> Ps 33,15

### 2.6.2. Das Umfeld der Kirchenväter

Im Gegensatz zur Bibel bekommt das Verhältnis zur Philosophie bei den späteren Kirchenvätern eine andere Note. Die wohl größte Problematik ergibt sich hier aber gerade dadurch, daß übersehen wird, daß in der Philosophie religiöse Momente enthalten sind, welche dem christlichen Glauben widersprechen. Meistens handelt es sich hierbei um mythische Relikte aus der Sternenreligion (Astrolatrie), die über die orphisch-pythagoräisch-platonischen Kanäle weitertradiert wurden. Das ist gewiß nicht bei allen «Vätern» so. PHILON VON BYBLOS, EUSEBIUS VON CÆSAREA und MINUCIUS FELIX wehrten sich beispielsweise in ausführlichen Studien vehement gegen die naive heidnische Religion<sup>1</sup>, darum konnte jegliche Vermischung mit den «mythischen Fabeln» ihrer Ansicht nach nur Schaden stiften. In seiner «Præparatio evangelica» zitiert Eusebius den Philo von Biblos, der sogar von Menschenopfern bei den Phöniziern berichtet<sup>2</sup>.

Plotin sowie seine Schüler, Porphyrios und Proklos, also die Spitzenvertreter des Neuplatonismus gelten allgemein als Wegbereiter der christlich-abendländischen Mystik. Bei Proklos tritt jedoch ein Synkretismus hervor, in dem orphische Momente klar dominieren<sup>3</sup>. In der Praxis sind Begriffe wie «ekstasis», «enthusiasmos» und «bakcheia» relevant<sup>4</sup>. Praxis und Lehrinhalt zeigen an, daß vor allem der proklische Neuplatonismus ein Reformzweig der Bakchosmysterien und des orakelhaften, altmesopotamischen<sup>5</sup> Sternenkultes (Astrolatrie) ist. Proklos bereitet mit seinem Synkret nicht nur einer bloß «geistigen» Mystik den Weg sondern auch einer «materialistischen» (Alchemie, Hermetismus) – diese läuft meistens und fälschlicherweise unter der Bezeichnung «(Neu-)Platonismus» mit. Ein klares, einheitliches Materieverständnis (auch in bezug auf den Leib) ist nicht vorhanden, einheitlich sind jedoch u. a. drei Momente: die Seelen-

<sup>1</sup> W. Pappke, Die geheime Botschaft des Gilgamesch, 24 u. 218–224. Sie äußern sich wörtlich dahingehend, daß alle mythologische Fabeln einen astrologischen Hintergrund haben (so Eusebius; Papke, a. a. Ort, 24). Dabei übertrugen sie Namen ihrer Könige auf die Urstoffe (Elemente), auf die Naturkräfte, auf Sonne, Mond und auf die übrigen Planeten (so nachzulesen bei Eusebius, der sich auf Philon von Byblos beruft; zitiert bei Papke, a. a. Ort, 219) – Zu Eusebius' Kritik am phönizischen Polytheismus mit seinen astralen Motiven vgl. auch: H. Dorgens, Eusebius von Cæsarea als Darsteller der phönizischen Religion, 14ff.; ferner: O. Eißfeldt, Taautos und Sanchunjaton, 33

<sup>2</sup> O. Eißfeldt, a. a. Ort, 29 (vgl. Lev 18,21; 20,2.4; Dtn 12,31; 18,10; Ps 106,28.37f.)

<sup>3</sup> W. Beierwalters, Denken des Einen, 301ff.

<sup>4</sup> Beierwalters, a. a. Ort, 302f. – ἔκστασις (ekstasis) = Ekstase, Ausser-sich-sein, Verzückerung, d. h. auch: Preisgabe seiner Identität; ἐνθουσιασμός (enthusiasmos, auch: enthusiasis) = Verzückerung, Begeisterung; βάκχια (bakchia) = Raserei, rasendes Herumtanzen (großgeschrieben: Bakchosmysterien)

<sup>5</sup> bzw. «chaldäischen» (Beierwalters, a. a. Ort, 311 u. 313)

wanderung (metempsychosis) und die Doppelfrage, wie sich der Mensch bereits im Diesseits göttliche Kraft aneignen (theurgia)<sup>1</sup> und sich damit die Göttlichkeit selbst (apotheosis) verschaffen könne. In diesem Umfeld entstanden manche frühchristliche Schriften. Wie können sich die Theologen zurechtfinden in diesem wirren spätantiken Pluralismus? Können sie Distanz halten zu den Praktiken und Lehren der dionysischen (bakchischen), bzw. orphischen Mystik? Oder werden sie teilweise nachgeben und dadurch die Frohbotschaft Jesu sowie die Theologie des Paulus verfälschen und der Nachwelt eine unbezahlbare Hypothek hinterlassen? – Das Pseudonym «Dionysios Areopagita» ist ein Rätsel. Warum will sein Träger einen Zusammenhang zum Auftritt des Apostels Paulus auf dem Areopag von Athen und dem dort ebenfalls vorkommenden Dionsysios herstellen?<sup>2</sup> Will er so die Philosophie mit dem Christentum vereinigen und irgendein Signal setzen, daß im Christentum eine Fortsetzung stattfinden solle bezüglich der dionysisch-orphischen Mystik? Will er unterschwellig Jesus, den Gottessohn, identisch setzen mit dem Bakchos-Dionysos und dadurch mit dem sterbenden und wiederauferstehenden Osiris, bzw. Baal-Adonis?<sup>3</sup> Daß Pseudo-Dionysios vom platonisch und hermetisch denkenden Proklos – und darüber hinaus von Plotin –, abhängig ist, gehört mittlerweile zum Allgemeinwissen, wie tief Pseudo-Dionysios jedoch in der orphischen Tradition verwurzelt ist, müßte eigens untersucht werden.

Eine gute Studie zum dogmengeschichtlichen und philosophischen Umfeld der Leib-Seele-Problematik gibt GIBERT GRESHAKE, «Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung»<sup>4</sup>. Greshake analysiert die verschiedenen Perspektiven der Leib-Seele-Dichtotomie und gelangt schließlich zu einem neuen Paradigma: «Auferstehung im Tod». Der wichtigsten anthropologischen Komponente der Bibel – *Herz* –, schenkt Greshake jedoch kaum Beachtung. Gibt es aber in der jahrhundertelangen, christlichen Theologiegeschichte nicht auch Ausnahmen: Vertreter einer «Theologie des Herzens»? Bereits zur Zeit der Kirchenväter?

---

<sup>1</sup> im hermetischen Denken des Proklos sowie bei Porphyrios – von Augustinus massiv kritisiert (Gottesstaat, Kap. 9, 10 u. 11). Die Thëurgie (ein magisches Ritual um eine Gottheit zu bezwingen) als Praxis zur Reinigung der Seele ist nach Augustinus chaldäischen (meopotamischen) Ursprungs (Kap. 10, dt. Ausg., S. 481), womit er zweifellos recht hat; vgl. auch W. Papke, Die geheime Botschaft des Gilgamesch, 217, Abbildung 41: altassyrisches Rollsiegel (23. Jh. v. Chr.); ein Priester des Fruchtbarkeitsgottes Enkidu (bzw. Tammuz) mit einer Mondsichel in der Hand erteilt einem Initianten die Absolution

<sup>2</sup> Apg 17,19ff. (Dionysios, der Areopagit, in Vers 34)

<sup>3</sup> vgl. oben, 31; 36f. u. 38 (in diesem Kontext bedeutet zudem «Orgie»: Reinigung)

<sup>4</sup> in: Gisbert Greshake und Jacob Kremer, Resurrectio mortuorum · Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, 163–371

Gerade in diesem Punkt wird deutlich, daß sich die christlichen Theologen immer wieder auch mit großem Eifer auf dem Feld der Philosophie bewegen möchten, dann jedoch nicht mehr voll in das «Sprachspiel» der Bibel integriert sind. Der Kurs wird zu einem Fortschreiten zwischen zwei Dilemmata, zwischen Platon und Aristoteles<sup>1</sup>. Bei Platon trennt sich die Seele vom Leib, was ihm jedoch nur sinnvoll erscheint wegen der Seelenwanderung. Bei Aristoteles ist diese Trennung nicht möglich, so daß ein unmittelbares Weiterleben nach dem Tode als unmöglich erscheint. Trotzdem kann im Kontext von Aristoteles die Totenaufweckung nicht verneint werden; die Frage bleibt hier offen. Welche der beiden philosophischen Schulen kann dem bibelorientierten Christen weiterhelfen, insofern ihr «Sprachspiel» gegenüber dem der Bibel am ehesten verwandt ist – nicht in allen Punkten, wohl aber in ein paar wichtigen? Über die Kirchenväter wird oft das Pauschalurteil abgegeben, sie hätten sich zu sehr an Platon orientiert. Und Aristoteles, ging er völlig vergessen?

Daß die orphisch-pythagoräische Tradition bei den jungen Christen keine unbekanntes Größe war, zeigen JUSTINUS (gest. um 165) und KLEMENS VON ALEXANDRIEN (gest. um 216): Äußerungen von beiden zählen zu den Pythagoras-Fragmenten. Justinus geht zwar nicht näher auf die pythagoräische Lehre ein, sondern beschreibt nur die Lebensweise und die politische Einstellung der Pythagoräer in der süditalienischen Stadt Kroton: Pythagoras hätte die Seelen der Bürger, Männer und Frauen, Alte und Junge, gewinnen können, etwa 300 Leute in der Stadt hätten jedoch ständig Versammlungen abgehalten, welche den Charakter von «Geheimbündeleien» gehabt hätten<sup>2</sup>. Klemens sieht einen auffälligen Zusammenhang zwischen der pythagoräisch-orphischen Lehre und dem kultischen Moment des Abstiegs (katabasis der getrennten Seele) in den Hades<sup>3</sup>.

Die christlichen Apologeten sahen ihre Aufgabe vor allem darin, sich mit dem hellenistischen Denken in verständlicher Weise auseinanderzusetzen. Trotzdem wollten sie die *Einheit von Leib und Seele* (bzw. Geist) betonen; dies tat IGNATIUS VON ANTIOCHIEN noch völlig in Abstützung auf die Bibel<sup>4</sup>. JUSTIN jedoch, der gegen die Gnostiker mit ihrer extremen Leib- und Materiefeindlichkeit auf der Erschaffung des Leibes durch Gott besteht, hält sich insofern an Platon, als er meint, die Seele trenne sich beim Tod vom Leib, sie gelange aber nicht sofort, ohne den Leib, in den Him-

<sup>1</sup> vgl. Greshake, a. a. Ort, 169 – beide haben die Geschichte des Abendlandes entscheidend mitgeprägt

<sup>2</sup> vgl. Kirk, G.S., u.a., Die vorsokratischen Philosophen, 249–251, Nr. 269 (ap. Pomp. Trog. Hist. Epit. XX,4,1–2.5–8) u. 272 (Epit XX,4,14)

<sup>3</sup> vgl. Kirk, a. a. Ort, 244, Nr. 262 (Strom. I,131,4–5; DK 36b2,15)

<sup>4</sup> E. Schweizer, σάρξ, in: Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. VII, 146; vgl. Fiorenza, Francis P./Metz, Johann B., Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, in: Feiner/Löhner (Hrsg.), Mysterium Salutis, Bd. 2, 604

mel, sondern erst – wie er ausdrücklich sagt –, nach der «Auferstehung des Fleisches»; dies zu glauben, würde überhaupt den Christen kennzeichnen, ohne diesen Glauben könne man nicht Christ sein<sup>1</sup>. Justin meint aber: Keines von beiden – Seele und Leib – könne für sich allein lebensfähig existieren, sondern nur die *συμπλοκή* (symploke = Verknüpfung, Verflechtung) von beiden und Gott berufe eben nicht nur ein Teil des Menschen zum Leben und zur Auferstehung, sondern den ganzen Menschen<sup>2</sup>. Wann sich allerdings diese Auferstehung ereignet, sagt Justin nicht. Könnte es seiner Meinung gemäß so sein, daß der Mensch nach dem irdischen Tod eine Zeit lang, bis zu seiner Auferweckung, überhaupt nicht existiert? – Und was genau unter «Fleisch» zu verstehen und zu glauben ist, wurde ja nie dogmatisch festgeschrieben. Das chemisch-biologische Material, wie wir heute sagen würden, oder eben doch eher die individuelle Materie der Person, die eben im Sinne von Paulus doch wieder als pneumatischer (vergeistigter) Leib zu sehen ist? Eine weitere Frage drängt sich im Hinblick auf Justin und die übrigen Apologeten auf: Entstanden mit den Abwehrversuchen gegenüber den gnostischen Irrlehren nicht neue Mißverständnisse, die ihrerseits eine Wirkungsgeschichte bis ins 20. Jahrhundert haben? Die Situation des Wissens um das «Material» der Leibeshülle (das Kleid um den Leib) ist heute eine völlige andere als zur Zeit der frühchristlichen Apologeten. Dies weiterhin zu ignorieren, könnte die Glaubwürdigkeit des Christentums schwer beschädigen. Zum Thema «*materia prima*» nimmt Justin eine semimaterialistische Haltung ein, das erste Prinzip ist zwar Gott, der die Finsternis und den *Urstoff* verwandelte und so die Welt erschuf<sup>3</sup>. Dieser Urstoff hat nun bei Justin doch wieder die Funktion einer «allgemeinen» bzw. «ersten Materie», als Grundlage der sichtbaren Dinge. Dieser *noch* ungeordnete, *formlose* Ur-Stoff wurde im Umfeld der Stoiker (seit Zenon von Kition), mit denen Justin einstmals in Kontakt gewesen war, als «Chaos» verstanden<sup>4</sup>, bzw. der Begriff «Chaos» wurde von der ursprünglichen Bedeutung «leerer Abgrund» dahin verschoben<sup>5</sup>. In der späteren, jahrhundertlang andauernden Diskussion über die Existenz dieses «Urstoffes» (Urmaterial, nicht: Urmaterie) wurde die Position Justins oft vertreten, bis das Erste Vatikanum eine völlig andere Entscheidung fällte<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Just. Dial. 62,3 u. 80,4f. (PG 6, 617 A 3 u. 664 A 15f.); vgl. Fiorenza/Metz, a. a. Ort, 604f. – Mit dem Begriff «Auferstehung des Fleisches» und nicht «Auferstehung der Toten» oder «des Leibes» wollte Justin wohl jede gnostisch-spirituelle Ansicht verwerfen. – Ähnlich Irenäus von Lyon (vgl. Fiorenza/Metz, a. a. Ort, 605)

<sup>2</sup> De resurrectione 8 (CAC Tom. II, 238); deutsch zitiert in: G. Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ..., 185f.

<sup>3</sup> Apologia I, 67 (PG 6, 432 A 1f.) – vgl. auch unten, 176

<sup>4</sup> vgl. M. Kurdzialek, Chaos, in: Hist. Wb. d. Phil, Bd. 1, 980f.

<sup>5</sup> vgl. oben, 35 – *neue Bedeutung: Unordnung, wüstes Durcheinander*

<sup>6</sup> vgl. unten, 169f.

Der aus Kleinasien stammende IRENÄUS VON LYON († um 202), der jeglicher Abwertung der Leiblichkeit entschieden den Kampf angesagt hatte, bekräftigt, daß der menschliche Leib – was immer darunter genauer zu verstehen ist –, bereits im diesseitigen Leben aus der Verweslichkeit herausgenommen wird, und zwar durch den Empfang des eucharistischen Brotes, das im gläubigen Empfänger das Wunderbare bewirkt:<sup>1</sup>

Ὅς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν [ἐπίκλησιν] τοῦ Θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκεῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανοῦ· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνα ἀναστάσεως ἔχοντα.

Wie das von der Erde genommene Brot, wenn es die Anrufung Gottes empfängt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern die Eucharistie, die aus zwei «Dingen», einem irdischen und einem himmlischen besteht, so gehören auch unsere Leiber, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr der Verweslichkeit an, sondern haben die Hoffnung auf Auferstehung.

Der Leib des Menschen besteht gemäß Irenäus analog wie das eucharistische Brot aus zwei «Elementen»: ein verwesliches und – neu hinzukommend – ein unverwesliches. Der Sinn der Rede kann nur sein: Der unverwesliche, endgültige (eschatologische) Leib wächst *verborgen* heran in der sterblichen, äußeren Leibes-Hülle. Der platonische Gedanke, daß sich die Seele vom Leib trennen würde, akzeptiert Irenäus jedenfalls nicht. An sich wäre damit der Bann des Platonismus, der zu allen Zeiten die christlichen Theologen «bezauberte» gebrochen. Doch der Gedanke des Lyoneser Bischofs war ein wenig beachteter Meilenstein auf dem Weg des rettenden Glaubens. Irenäus muß man dafür höchste Anerkennung zollen, auch wenn der eucharistische Materiebegriff noch der Präzisierung bedarf<sup>2</sup>.

TERTULLIAN geht bei der Gnosisabwehr in eine andere Richtung, wenn er sagt, die Seele sei «*corpus sui generis*» (= ein Körper für sich), jedoch nicht im Sinne einer individuellen, sondern einer sozialen, kollektiven «Materie», denn es gebe – als Zusammenfassung aller Einzelseelen –

<sup>1</sup> Irenäus, *Adversus Hæreses* 4,18, 4f. (griech./lat., ed. W.Wigan Harvey, Tom. 2, 205–208); vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, 287, Nr. 1000

<sup>2</sup> Denkt Irenäus hier an eine Konsubstantiation? – Daß Irenäus angeblich glaubte, der Mensch würde beim Gericht mit «Haut und Knochen» auferweckt, also mit dem gleichen Leib, in all seiner Anfälligkeit auf Verwundung und Krankheit (B.J. Pietron, *Die Auferstehung des Fleisches und das Gericht über die Toten bei Irenäus von Lyon*, 63ff.) wird hier jedoch widerlegt – zum Zusammenhang zw. eucharistischem und menschlichem Leib vgl. unten, 208–211



überhaupt nur eine einzige Seele; sie habe den Rang der Realität einer «communio»; innerhalb dieses Rahmens würden sich die Einzelseelen fortpflanzen<sup>1</sup>; sie würden also nicht einzeln von Gott geschaffen. Das Christentum kann die extreme Auffassung einer *Kollektivseele* nicht akzeptieren, jeder Einzelmensch ist für sich ein einmaliges Individuum und als solches von Gott geschaffen und angenommen. Darum existiert eigentlich weniger die allgemeine Heilsgeschichte, als vielmehr die vielen Einzelschicksale, die Heilung und Rettung des einzelnen Menschen in seiner Jesusbegegnung. Das gleiche müßte auch der Postulierung der Leibesmaterie als Kollektiv entgegengehalten werden, auch sie würde das *individuelle Personsein* verunmöglichen. Das Christentum muß aber gerade wegen der Glaubwürdigkeit dieses individuelle Personsein äußerst ernst nehmen, sonst kann es genauso wenig den Zugang in die Herzen der Menschen finden, wie beispielsweise der stalinistische Marxismus, der allein die Realität des Kollektivs akzeptierte; der christliche Glaube wäre dann am Ende. – Trotzdem, auch Tertullian glaubt bezüglich der Einzelseele an eine enge Verbindung mit dem Leib sowie an die leibliche Auferstehung<sup>2</sup>.

KLEMENS VON ALEXANDRIEN<sup>3</sup>, beheimatet in der platonischen und stoischen Gedankenwelt, ordnet der Individualseele gewissermaßen zwei Teile, zwei «Geister», zu: das πνεῦμα σαρκικόν (pneuma sarkikon = fleischlicher Geist) und πνεῦμα ἡγεμονικόν (pneuma hegemonikon = führender Geist), wobei der Christ darüber hinaus noch etwas Drittes besitze: das Πνεῦμα ἅγιον (der Heilige Geist). Allerdings scheint Klemens die christliche Auferweckung von den Toten entsprechenden den griechischen Philosophien spiritualisierend umzudeuten, wenn, nach seiner Meinung, der Mensch mit seinem unteren, fleischlichen, selbstentfremdenden Seelenteil sich einer *Reinigung* unterziehen müsse, derart, daß dieser Teil letztlich abgestreift würde – diesen Vorgang nennt Klemens ἀνάστασις (anastasis), jedoch weniger im Sinne einer Auferstehung, als vielmehr eines *Aufstiegs*. Der Prozeß beginne «mit der Taufe, verwirkliche sich in christlicher Gnosis [Erkenntnis] und Praxis, finde seinen Höhepunkt im Tod und gehe weiter in einem postmortalen Aufstieg»<sup>4</sup>, durch ein Reinigungsfeuer hindurch, zu einer Verwandlung, zu einer Neubildung. Während diesem Aufsteigen

<sup>1</sup> Fiorenza/Metz, a. a. Ort, 605; vgl. auch: R. Specht, Leib-Seele-Verhältnis (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 189, hier auch die genauere Quellenangabe; Körperlichkeit der Seele (Tert. De an. 6,7); biologische Vererbbarkeit der Seele (Tert. De carne Christi 11; Adv. Praxean. 7) – eine Anlehnung an Plotin (vgl. oben, 84ff.)?

<sup>2</sup> vgl. G. Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchung, 186 (Anm. 45) und 187

<sup>3</sup> vgl. Greshake, a. a. Ort, 202f.; vgl. auch: F. Altermath, Du corps psychique au corps spirituelle, 93–103; ferner: K. Schmöhle, Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien

<sup>4</sup> Greshake, a. a. Ort, 203

würde der Mensch jedoch nie ohne Leib bleiben. Es komme zu einer «neuen und höheren Leiblichkeit»; die «Seele» werde selbst zum σῶμα (soma = Leib), von immer größerer Vollkommenheit, so daß zwischen der Seele und dem neuen Leib kein Unterschied mehr bestünde, sondern vielmehr nur noch eine höchst harmonische Identität<sup>1</sup>. Trotz dieser großartigen, versöhnlichen Spekulation ist die – immer noch gnostische – Betrachtungsweise der Leiblichkeit verkürzt geblieben. Die Materie des Leibes wird hier nicht nur extrem fein, hauchdünn gedacht, sondern praktisch als inexistent. Klemens bleibt eigentlich doch ziemlich hinter der neuen Perspektive des Paulus zurück, der eben ganz vom jüdischen Denken herkommt<sup>2</sup>. Klemens denkt hingegen dualistisch-gnostisch<sup>3</sup>.

ORIGENES, ein Schüler des Klemens von Alexandrien, setzt dessen dualistisch gefärbte Spekulationen noch radikaler fort<sup>4</sup>, er stützt sich noch mehr auf Platons Denkweise ab. Das Weltbild (die Kosmologie) des Origenes – ein Zeitgenosse Plotins – ist *zyklisch*, und es ist trotz auffälliger, christlich orientierter Verfeinerungen den anderen zyklischen Systemen nicht unähnlich, angefangen von der sumerisch-akkadischen Astrolatrie bis zu den Kosmologien der Pythagoräer und Platoniker. Genau wie bei diesen sind die Gestirne Lebewesen, Körper in die Seelen von Menschen und Engeln inkorporieren<sup>5</sup>. Origenes ist verwurzelt im Platonismus der alexandrinischen Schule – dessen hervorragendster Denker vormals Philo war –, mit sehr viel Ehrgeiz verfolgt nun Origenes das Projekt einer Synthese mit dem christlichen Glauben. Sein dogmatische Hauptwerk *Περὶ Ἀρχῶν* (Perí Archón = Über die Prinzipien) – entstanden zwischen 220 und 230 – wurde im Anschluß an die kirchliche Verwerfung<sup>6</sup> vernichtet, eine vollständige Abschrift von Hieronymus (um 401) ging ebenfalls verloren, eine stark bearbeitete und veränderte lateinische Übersetzung von Rufinus (um 398) bringt das Denken des Alexandriners Origenes nicht mehr voll zur Geltung, es muß interpretierend rekonstruiert werden<sup>7</sup>. Nachfolgend eine thematisch orientierte Zusammenfassung: In der Tri-

<sup>1</sup> Greshake, a. a. Ort, 203; Schmöhle, a. a. Ort, 135, Anm. 102

<sup>2</sup> Nach H. Kessler (Sucht den Lebenden ..., 335) ist gerade ein rein «geistiger» Leib nicht das Wesentliche in 1 Kor 15,44 – sondern die geschenkte neue Lebensfähigkeit durch das Pneuma Gottes (vgl. oben, 89–93)

<sup>3</sup> vgl. Fiorenza/Metz, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 2, 606

<sup>4</sup> vgl. Fiorenza/Metz, a. a. Ort

<sup>5</sup> vgl. H. Jonas, Bd 2, 187 – von der Kirche verurteilte Auffassung; vgl. DH 408 – der Gedanke, daß die Gestirne *ἐμψυχα καὶ λογικά* (beseelt und vernünftig) seien, wurde jedoch bereits von Justin vertreten (Test 90,22; vgl. Jonas, ebd.)

<sup>6</sup> DH 403–411; Edikt von Kaiser Justinian an der Synode von Konstantinopel im Jahre 543, mit Einverständnis von Papst Vigilius

<sup>7</sup> H. Jonas, Bd. 2, 176–223. – Jonas versucht hier eine ausführliche Rekonstruktion des dogmatischen Hauptwerkes

nitätslehre vertritt Origenes eine Subordination: Der Heilige Geist geht nur vom Sohn aus. Der göttliche Sohn sei jedoch nicht identisch mit dem irdischen Christus, der nach Origenes nur ein Geschöpf ist, das zwar über alle anderen Geschöpfe hervorgehoben ist<sup>1</sup>. Aber jedes Geschöpf, sei es Christus, sei es ein bestimmter Mensch, ein Engel, ein Dämon oder Satan, ist bei Origenes letztlich austauschbar. Dies hängt mit seinem zyklischen System zusammen. Alles Sein ereigne sich zyklisch, nichts könne ewig bleiben außer Gott. Der ganze Weltprozeß wiederhole sich<sup>2</sup> ständig im Ab- und Aufsteigen der Kreaturen durch die Äonen, bzw. Sphären, beinahe wie auf einer Leiter<sup>3</sup>. So müßten die Engel, weil sie alle in Sünde gefallen sind, vom Himmel her auf die Erde hinabsteigen, sie müßten sich dabei ihrer Existenz entledigen, entleeren<sup>4</sup>, sie würden Menschen, entsprechend dem Maß ihrer Verfehlung könnten sie jedoch noch tiefer absteigen und würden zu Dämonen. Schließlich erfolge eine Bewegung in umgekehrter Richtung und damit die ἀποκατάστασις εἰς τὴν ἀρχαίαν τάξιν (apokatastasis eis ten archaian taxin = die Wiedereingliederung in die ursprüngliche Ordnung)<sup>5</sup>, eine fortschreitende «Reinigung», Erlösung, Befreiung aus der Gefangenschaft. Die Umkleidung mit der vergänglichen, körperlichen Materie würde dem Grad der Sünden entsprechen, welche die Kreatur in seiner jeweils vorhergegangenen Daseinsstufe summa summarum gelebt habe<sup>6</sup>. Die Materie wird völlig negativ bewertet, und daß sie zur Identität des Individuums beitragen kann, wird hier völlig unterdrückt; sie sei auch nicht aus dem Willen des Schöpfers hervorgegangen<sup>7</sup>. – Auch die Erlösung durch Christus, sein Leiden und Sterben am Kreuz, müsse nun mehrmals, d. h. auf allen Stufen vollzogen werden<sup>8</sup>. So stellt sich im System des Origenes ein Weltzyklus dar. Damit kommt die Welt aber bei Origenes noch nicht zur Ruhe, die Apokatastasis (Wiederherstellung) ist nicht das Ende sondern wieder der Anfang von allem, ein neuer Zyklus beginnt. Obwohl so alles vollständig vorprogrammiert, prädestiniert erscheint, spielt der freie Wille in Origenes' Überlegungen eine überaus große Rolle. Das frei gewählte und erfolgreich gelebte Gutsein, ist aber nach seinen Vorstellungen kaum möglich, denn absolut gut ist allein Gott. Die Kreaturen sündigen zwar aus freiem Willen, aber sie sündigen ohne Ausnahme. Deshalb müßten sie die Prozesse des Ab- und Aufsteigens endlos durchleben. Die im freien Willen wurzelnde Wahlfreiheit bestünde demnach

---

<sup>1</sup> vgl. Jonas, 201

<sup>2</sup> vgl. Jonas, 191; 212

<sup>3</sup> vgl. das Motiv der Jakobsleiter in: Gen 28,12

<sup>4</sup> vgl. Jonas, 183

<sup>5</sup> Jonas, 203

<sup>6</sup> Jonas, 185f.; vgl. auch: Fiorenza/Metz, 606

<sup>7</sup> vgl. Jonas, 182

<sup>8</sup> Jonas, 202; 213; vgl. auch: DH, 409

nur bezüglich des Grades der Sünde, und als Folge genau davon würde anschließend der Grad der Körperlichkeit zugemessen. Die Seele wird so zwar auch als ewig, präexistent<sup>1</sup> gedacht, ob sie nach dieser Vorstellung aber wirklich geschaffen ist, oder eben in gnostischer Weise emaniert (ausfließt), ist fraglich. Die *Metempsychose* ist im Modell von Origenes zweifellos enthalten: Die Seele wandert zweifach, einmal innerhalb eines Zyklus von Stufe zu Stufe und dann eben nochmals von einem Zyklus zum anderen. Fast wie ein reines Wortspiel mutet die Rede vom Erkalten der Seelen an – die Seelen seien «Erkaltete» –, der Abstieg aus den höheren Regionen wäre demnach einhergehend mit einem Energieverlust<sup>2</sup>. – Wenn in diesem System auch Christus ein Sünder ist, der darin an sich austauschbar ist, dann ist diese *Religion des ewigen Herumirrens* überhaupt nicht hoffnungsvoll. Zudem ist das Identitätsproblem gravierend in einer derartig zyklischen, und individualitätsvernichtenden Heilsgeschichte – bei Origenes besteht eine «Substanzgleichheit aller geistigen Naturen und ein aufs engste damit zusammenhängend: der unbeschränkte Kreislauf der Geister.»<sup>3</sup> Der trostvolle Zuspruch in der Frohbotschaft Jesu geht hier völlig ab, daß der Mensch als Einzelperson von Gott angenommen wird und schließlich im personalen Gegenüber vor Gott in unmittelbarer Anschauung ewig leben darf. Wäre das System des Origenes zur Norm geworden, dann wäre das Christentum schon längst untergegangen. – Findet sich bei Origenes so etwas wie Mystik? Diese Frage muß eher mit Nein beantwortet werden, denn die Anhänger von zyklischen Weltmodellen neigen mehr zur kühlen Daseinsberechnung und -erklärung als zur ekstatischen Hingabe, was völlig anders ist, wenn ein Ausbrechen aus dem Kreislauf und das Einbiegen in die lineare Progression möglich erscheint, wenn dadurch ein ethisches Motiv gegeben ist. Wirkliche Mystik, das Versenken in das Eine, tritt eigentlich nur bei der linearen Denkweise auf. – Bemerkenswert ist jedoch bei Origenes' Überlegungen, daß die Einzelseele nie materiellos, also leiblos, sein kann, sie bedarf immer eines ὄχημα (ochema = Fahrzeug, Vehikel), auch wenn sie die umhüllende Materie je nach dem gegenwärtigen Status immer wieder wechseln muß, so daß zwischen Seele und Leib nie eine Beziehung der Identität besteht<sup>4</sup>. – Es ist auch schon

<sup>1</sup> DH 403: προϋπαρχειν (sic! = prohyparchein) = präexistent sein

<sup>2</sup> ψυχή (psyche) = Seele; ψύχω (psychó) = ich erkalte; vgl. Jonas, und DH 403 (von der Kirche nicht gebilligt) – die Seelen werden zudem, wohl in Anlehnung an Anaxagoras und Demokrit (vgl. oben, 49f.; vgl. auch: Aristoteles, De anima, 404 a 2), wie atomare Teilchen verstanden, versehen mit kugelförmigen Korpuskeln (vgl. Denz 407)

<sup>3</sup> Jonas, 191

<sup>4</sup> vgl. G. Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ..., 205; vgl. Methodius, De resurrectione III, 18 (GCS 27,415) – die Materie ist je nachdem gröber oder feiner, schwerer oder leichter, schwebender

behauptet worden, Origenes habe die Lehre von der Seelenwanderung abgelehnt<sup>1</sup>. Das stimmt jedoch nicht ganz: In seiner Schrift «Gegen Celsus» klagt er zwar gegen «Ärzte», welche offensichtlich nach pythagoräischer Art Therapien (eine Art von Reinkarnationstherapien) durchführten und dabei lehrten, die Seele müsse immer wieder einen Zyklus von Einkörperungen durchwandern, angefangen bei den Pflanzen, über die Tiere und schließlich zu den Menschen. Origenes macht nun aber eine Einschränkung und scheidet die unvernünftigen Lebewesen, Pflanzen und Tiere, aus; das Übrige aber bleibt wegen des angenommenen Systems, das nicht nur den Ab- und Aufstieg kennt sondern auch die unaufhörliche zyklische Wiederholung des Ganzen, nämlich die wiederholte Einkörperung in – von oben nach unten – Engel, Menschen und Dämonen.

LAKTANZ vertritt ebenfalls eine gnostisch-dualistische Auffassung. Die Seele stamme aus dem Bereich des Himmels, der Leib dagegen von der Erde, dem Bereich des Teufels; der Mensch wird so zum Schauplatz der größten Gegensätze, entsprechend dem Gegensatz zwischen Gott und Satan; dennoch zeigt sich in dieser finsternen Kosmologie ein Lichtblick, denn Laktanz glaubt, daß die Seele auf den göttlichen Geist zurückgehe, sie entstehe durch göttliches Einwirken genau bei der Empfängnis, ob allerdings durch einen je einmaligen Schöpfungsakt Gottes oder aber durch Emanation aus der Gottheit, bleibt unklar<sup>2</sup>.

Eine gewisse Identität zwischen Leib und Seele findet sich bei GREGOR VON NAZIANZ. Seinen Ansichten gemäß durchdringe beim Menschen in seinem irdischen Dasein die Seele den ganzen Körper; beide entstünden zusammen; die Seele sei unsterblich und immateriell, sie wache nach dem Sterben über den Körperstoff, den sie später bei der Auferstehung wieder aufnehme<sup>3</sup>. Lebt demnach die Seele eine Zeit lang ohne Körper? Wie lange dauert dieser Zwischenzustand? So lange, daß man letztlich meinen könnte, der Mensch könnte vielleicht sogar besser ohne Leib existieren?

Gemäß AUGUSTINUS ist die Seele, als eine unsterbliche Substanz im ganzen Körper, in allen seinen Teilen präsent<sup>4</sup>. Die Seele mache das Wesen des Menschen aus<sup>5</sup> und sei der Ort der Logik, des Denkens<sup>6</sup>. «... ferner

---

<sup>1</sup> Zum Beispiel Christoph Schönborn, Existenz im Übergang, 102 (und 113–120), unter Berufung auf die Schrift «Gegen Celsus» III, 75, übers. u. hrsg. v. P. Koetschau, BKV, 290 – zur pythagoräischen (Reinkarnations-)Therapie vgl. oben, 39 (und 53: Philosophie-Anamnese, als Therapie bei Platon)

<sup>2</sup> Fiorenza/Metz, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, 606f.

<sup>3</sup> De anima et resur., PG, 28 B ff. u. 45 A ff.; De hominis opificio c. 12; c. 21; c. 28; vgl. R. Specht, Leib-Seele-Verhältnis (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 188f.

<sup>4</sup> Von der Unsterblichkeit der Seele (De immortalitate animæ), 25,7; vgl. R. Specht, a. a. Ort, 189

<sup>5</sup> vgl. Fiorenza/Metz, a. a. Ort, 607

<sup>6</sup> Von der Unsterblichkeit ..., 1,2 u. 1,7

ist unser Körper irgendwie eine Substanz, und es ist wertvoller eine Substanz zu sein als nichts ...»<sup>1</sup> Da sich die Seele vom Körper trenne, könne sie nicht als Harmonie des Körpers fungieren, obwohl dieser von der Seele bewegt werde, denn alles, was bewegt wird, sei sterblich, veränderlich; die Seele könne aber nicht Teil von etwas sein, das sich bewegt und sich verändert, denn sie selber sei unveränderbar.<sup>2</sup> Eignet sich darum gemäß Augustinus die Sünde nur im Leib und nicht in der Seele?<sup>3</sup> Wenn dem so ist, dann ist trotzdem die Seele die Urheberin einer solchen Bewegung, die «Sünde» genannt wird. Bei Augustinus ist die «Bewegung», die nie ohne Substanz ist<sup>4</sup>, immer verknüpft mit der «Zeit». Im Traktat von der Unsterblichkeit der Seele, sagt er vom Materiellen-Körperlichen, daß es sich «secundum tempore», also gemäß der Zeit bewege<sup>5</sup>. Etwas andere, präzisere, mehr an Platon orientierte Aussagen macht Augustinus diesbezüglich im «Gottesstaat»: Die Zeiten, bzw. Zeitmessungen, begannen erst mit [der Beobachtung der relativen] *Bewegungen der Gestirne*<sup>6</sup>. Erst durch ihre Bewegungen entsteht Zeit<sup>7</sup>. – Vorstellungen über die sich ewig wiederholende Seelenwanderung lehnt Augustinus entschieden ab, der Glaube daran sei «ein Herumirren im falschen Kreis [zyklisches Denken], statt auf dem wahren und geraden Weg [lineares Denken] zu wandeln.»<sup>8</sup> – Hingegen hält er die «materia» für eine allgemeine, formlose Masse, für den «chaos», entsprechend dem biblischen «abyssos», bzw. «tehôm», «tohuwabohu»<sup>9</sup>.

Für die Seele *scheint* nach Augustinus der Idealzustand körperlos zu sein<sup>10</sup>. Sie kann auch nicht selber in einen Körper verwandelt werden<sup>11</sup>. Ist nun für den ehemaligen Anhänger des extrem materienfeindlichen Manichäismus der Leib etwas durch und durch Schlechtes, Abzulehnendes? Nein. Als nunmehr echter Christ steht er voll zum Glaubenssatz «Das Wort ist Fleisch geworden ...»<sup>12</sup> – er bekämpft die gnostisch-doketistischen Auffassung, Christus, der Gottessohn, habe auf Erden nur einen Scheinleib gehabt, er war vielmehr wahrer Gott und wahrer Mensch; Augustinus will

<sup>1</sup> Von der Unsterblichkeit ..., 2,1

<sup>2</sup> a. a. Ort, 2,4–3,5 (vgl. auch 4,1f.)

<sup>3</sup> vgl. Fiorenza/Metz, Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, 608

<sup>4</sup> Von der Unsterblichkeit ..., 3,4

<sup>5</sup> a. a. Ort, 3,6 – aber nicht zu verstehen als «in» einem Zeit-Raum

<sup>6</sup> La cité de Dieu (De civitate Dei), 12. Buch, Kap. 16, Seite 200

<sup>7</sup> tamen eorum motus, quibus tempore peraguntur ... (a. gl. Ort, Seite 204)

<sup>8</sup> La cité de Dieu, 12. Buch, Kap. 18, Seite 210; (vgl. ferner Kap. 21); vgl. auch: C. Schönborn, Existenz im Übergang, 121

<sup>9</sup> De genes. contra Man. 1,5–7 (PL 34,178f.); vgl. oben, 35 u. 103

<sup>10</sup> Von der Unsterblichkeit ..., 22,1

<sup>11</sup> a. a. Ort, 24,7 – ganz entgegen der Meinung des Klemens von Alexandrien, der davon spricht, daß sich die Seele selbst zu einem vollkommenen Leib verwandelt (vgl. oben, 106)

<sup>12</sup> Joh 1,14

es aber ausdrücklich vermeiden, von zwei Wirklichkeiten zu sprechen; so insistiert er auf dem Einheitsbegriff «Gott-Mensch»; und in gleicher Weise sei eben der Mensch nicht zweierlei, sondern eine Einheit; dabei sagt er nicht, der Mensch *habe* einen Leib und eine Seele, sondern er betont: «Du bist Mensch, weil du Leib und Seele bist.»<sup>1</sup> – Der Mensch *ist* Leib und Seele, in einer Einheit. Was ist aber der endgültige Leib, der zur Auferweckung gelangt? Es scheint sich bei Augustinus die gleiche Tendenz anzubahnen wie bei Paulus: in der äußeren Leibeshülle des Menschen drinnen ist irgendwie ein anderer Leib bereits verborgen vorhanden: das Herz. So sagt der Bischof von Hippo: «Nur mit dem Herzen sieht man das Wort [Christus] ... So soll in uns geheilt werden das Herz, mit dem wir das Wort zu sehen vermögen»<sup>2</sup>. Die Organe des gläubigen Sehens sind *die Augen des Herzens*. Diese Augen konnten bei den Jüngern den Auferstandenen als solchen zunächst *noch* nicht sehen, bis die Sinne des Herzens von Jesus geheilt und geöffnet wurden<sup>3</sup>. Mit «Herz» meint Augustinus doch wohl mehr als nur die Seele allein, es wird wie etwas Leibliches beschrieben. Und es ist unruhig unterwegs auf Erden, wie in einer weiten Wüste herumwandernd: «... ruhelos ist unser Herz, bis es ruht bei Dir [o Gott].»<sup>4</sup>

Wie Augustinus kennt auch LEO DER GROSSE eine «Theologie des Herzens»: «Mit den Augen des Herzens» (oculis cordis) sollen die Gläubigen «auf den gekreuzigten Jesus schauen und dabei im Leibe des Gekreuzigten ihren eigenen Leib erkennen ... Was einst an den Leibern der Menschen geschehen soll, das geschehe jetzt in ihren Herzen.»<sup>5</sup> Meint Papst Leo mit «Herz» nicht auch den «pneumatischen», von Gott geheilten und geheiligten, verborgenen Leib im Menschen drinnen? – In der gleichen Tradition befindet sich ferner GREGOR DER GROSSE: Zum «erblindeten Herzen» spricht Gott mittels Bildern und Rätselworten (Metaphern)<sup>6</sup>.

*Kann der Mensch «Gott» werden?*<sup>7</sup> Wie bereits erwähnt<sup>8</sup>, ist es in der Ebene der Sprache nicht sinnvoll, *die Prädikat-Materie «göttlich»* auf den Menschen zu übertragen. Dieses «göttlich» ist ja nicht einfach nur ein Sy-

<sup>1</sup> Sermo in diebus Paschalibus (Osterpredigt) 237, Cap. 1, Nr. 1; Cap. 2, Nr. 2 (PL 38,1122f.) – Aber: Der innere Mensch ist frei von Raum und Zeit (Augustinus, conf. 10. Buch, 6, 8, lat./dt. Ausg. J. Bernhart, 498/499)

<sup>2</sup> Tractatus in epist. Ioannis ad Parthos 1,1.3 (PL 35, 1978ff.)

<sup>3</sup> vgl. Sermo in diebus Paschalibus 235, Cap. 2, Nr. 2 (PL 38, 1118); vgl. Eph 1,18 – aber: «... oculo animæ meæ ...» (conf. 7. Buch, 10,16, Ausg. Bernhart, 334/335)

<sup>4</sup> «... inquietum est cor nostrum, donec resquiat in te.» (Confessiones, 1. Buch, Ausgabe Bernhart, 12/13) – die lateinische Präposition «in» wird nicht ausschließlich in räumlicher Relation gebraucht, bezüglich Personen und Personengruppen bezeichnet «in» auch: «in Gesellschaft von ...», «unter ...», «bei ...»

<sup>5</sup> Sermo de Passione Domini 66, Cap. 3 n (PL 54,366 C)

<sup>6</sup> Expositio ad Canticum canticorum, Prologus, 1f. (PL 79,471f.)

<sup>7</sup> vgl. Schönborn, a. a. Ort, 35–51; vgl. auch: J. Ratzinger, Der Gott Jesu Christi, 59

<sup>8</sup> oben, 93f.

nonym von «*unsterblich*». Nicht allein der Bezug auf ein Ende hin ist damit bezeichnet sondern auch auf den Anfang hin –, die Prädikat-Materie «göttlich» bedeutet eben im jüdisch-christlichen Verständnis zusätzlich: «*ungeschaffen*» und damit «präexistent» (d. h. ewig). In beide Richtungen nachgefragt, läßt sich darum logischerweise über den Menschen nicht behauptend aussagen, er sei «göttlich», denn er ist geschaffen, ein Geschöpf des einzigen Gottes, und wenn er geschaffen ist, dann kann nichts dieses Geschaffen-sein in ein Ungeschaffen-sein verwandeln. Theologie ereignet sich innerhalb der Sprache, darum ist diese «materielle» Einschränkung sehr wohl zu beachten. Es ist ratsam, möglichst immer von klaren Verhältnissen auszugehen, sonst sollte man manchmal besser schweigen<sup>1</sup>. Trotzdem schien die «Apotheose» bei den griechischen Vätern in gewisser Weise ein Thema gewesen zu sein. Mißverständnisse bei den Interpretationen sind jedoch nicht ausgeschlossen, darum wäre eigentlich eine gründliche Analyse der entsprechenden Wörter und dem ganzen Fächer ihrer jeweiligen Bedeutungen notwendig.

ATHANASIUS († 373) sagt in seiner Rede «Über die Inkarnation des Wortes Gottes»: ... ὁ Θεοῦ Λόγος. Αὐτὸς γὰρ ἐνηθρώπησέ, ἵνα ἡμεῖς θεωποιηθῶμεν.<sup>2</sup> Heißt nun die korrekte Übersetzung: «Er [der Logos] ist Mensch geworden, damit wir heilig [göttlich?] werden»? Die Grundform des Verbs im Nebensatz bedeutet «machen», aber im sakralen Zusammenhang auch «weihen»; das im Verb enthaltene Adjektiv «theios» bzw. «theos» kann viele Bedeutungen haben<sup>3</sup>: göttlich, gottähnlich, herrlich, einer Gottheit geweiht, einer Gottheit zu eigen gemacht, heilig; aber auch: unter den Schutz einer Gottheit gestellt. Es besteht kein Zwang, das Athanasius-Zitat im orphischen Sinne zu interpretieren. «Das Wort ist Mensch geworden, damit wir Menschen [wieder] in die Nähe Gottes treten und unter seinem Schutz leben können», dies wäre sicher eine sinnvolle Interpretation.

GREGOR VON NAZIANZ († 390) verwendet in einer Rede über die Liebe zu den Armen das gleichwertiges Adjektiv «theos»: ... υἱὸν γενέσθαι Θεοῦ, συγκληρονόμον Χριστοῦ, τολμήσας εἶπω, καὶ θεὸν αὐτόν;<sup>4</sup> = «... bist du nicht zum Kind Gottes geworden, zum Miterben Christi, ja ich wage zu sagen, bist du nicht selber göttlich geworden?» Hier ist der sprachliche Sachver-

<sup>1</sup> Diesen Rat gibt ja bekanntlich Ludwig Wittgenstein (vgl. oben, 15) – Gemeint ist nicht zuletzt: Man soll umstrittene Ausdrücke und damit Verunsicherung sowie Verwirrung vermeiden (vgl. auch: Schönborn, Übergang im Existenz, 35).

<sup>2</sup> Oratio De incarn. Verbi Dei 54,5 (PG 25,192B 26f.) – Unter Bezugnahme auf 2 Petr 1,4 (vgl. oben, 93) spricht Athanasius in seinem 1. Brief an Serapion (Cap. 23f., PL 26, 585 B) davon, daß die Menschen – μέτοχοι Χριστοῦ καὶ Θεοῦ (metochoi Christou kai Theou; «metochos» ist synonym zu «koinonos») = «Genossen» (Gesellschafter) Christi und Gottes werden.

<sup>3</sup> vgl. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, v. W. Gemoll, 370

<sup>4</sup> Oratio De pauperum amore 14 (PG 35,888A 9f).



halt allerdings pointierter, Gregor insistiert auf dem Prädikat «göttlich». Im Griechischen ist «theios» (bzw. theos – also nicht nur ein Substantiv) meistens nur als Synonym von «unsterblich» verstanden worden. Weil jedoch Gregor von Nazianz stark unter dem Einfluß des Neuplatonismus der Richtung von *Plotin* und Porphyrios zu stehen scheint<sup>1</sup>, deutet er ziemlich sicher auf die Vereinigung (henosis) mit Gott hin, auf das Eins-werden und Gleich-werden mit Gott, bzw. mit der Gottheit. Dieser Art von Synthese zwischen Neuplatonismus und dem Christentum, die einer eklatanten Verfälschung des christlichen «Sprachspiels» gleichkommt, wird die Schiedsrichterinstanz der Kirche jedoch bald eine Absage erteilen.

IRENÄUS VON LYON, der zweihundert Jahre vor Athanasius und Gregor lebte, konnte über dieses Thema viel unbefangener und darum auch klarer reden (es gab damals noch keinen Plotin): ὁ λόγος ἄνθρωπος, ... ἵνα ὁ ἄνθρωπος τὸν λόγον χωρήσας, καὶ τῆν υἰοθεσίαν λαβὼν, υἱὸς γένηται Θεοῦ.<sup>2</sup> = «Das Wort ist Mensch geworden, damit der Mensch dem Wort Raum gebe, [dadurch] die Kindschaft erhalte, und Kind Gottes werde». Die υἰοθεσία (hyiothesia) meint nun im neutestamentlichen Sprachgebrauch die «Annahme an Kindes Statt», die «Adoption»<sup>3</sup>. Das trifft auch unmißverständlich zu bei Irenäus, denn eine lateinische Textvariante des Zitats verwendet ausdrücklich das Wort «adoptio» für die Gotteskindschaft<sup>4</sup>. Christus ist wesentlich Sohn Gottes, er ist von göttlichem Wesen, von göttlicher Natur; der normale Mensch dagegen ist von anderer Natur, von anderer Wesenheit, er kann also nur *durch Adoption* Kind Gottes werden.

LEO DER GROSSE sagt zwar in einer Osterpredigt, daß dem gläubigen Menschen, wenn er Christus aufnimmt, seine Natur mit seiner gemeinsam wird (Subjekt: communis natura)<sup>5</sup>, was nicht zwingend die göttliche Natur meint, sondern wohl nur die *erlöste menschliche*. Denn Papst Leo ist ein entschiedener Verfechter der «Zwei-Naturen-Lehre». Beide Naturen, die göttliche und die menschliche Natur, sind in Christus, aber sie sind ἀσυχύτως (asynchytos), also *unvermischt*, wie es das Allgemeine Konzil von *Chalkedon* unter Bestätigung von Leo dem Großen definierte<sup>6</sup>. Die-

<sup>1</sup> vgl. Paul Kletter, Johannes Eriugena, 7

<sup>2</sup> Adversus Hæreses, Lib. 3, Cap. XX,1,3ff. (ed. Harvey, 103) – im Kontext ist die Rede vom Erlangen der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit

<sup>3</sup> Röm 9,4; (die Sohnschaft Israels gegenüber Jahwe) Gal 4,5 (... damit wir die Sohnschaft erlangen) – vgl. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, v. W. Gemoll, 756

<sup>4</sup> Adv. Hær, ed. Harvey, 103 (1,4)

<sup>5</sup> Sermo De Passione Domini 66, Cap. 4 d (PL 54,367,19)

<sup>6</sup> vgl. Brief an Flavian, 28 Kap. 3 u. 4 (PL 54,763ff. – lateinisch u. griechisch); ferner dogmatischer Brief gegen Eutyches im Jahre 449 (DH 291f.) – Unter dem Pontifikat Leos d. Gr. entschied das Allgem. Konzil von Chalkedon zwei Jahre später gegen die Monophysiten, die nur die göttliche Natur Christi glauben wollten

ses Zusatzprädikat ist wegweisend. Rückwärtsgerichtet stellt sich aber die Frage, ob denn die griechischen Theologen, Athanasius und Gregor von Nazianz, die Person Christi nur auf die göttliche Natur verkürzt haben. *Jedenfalls kann nach Chalkedon nicht mehr sinnvoll von der Vergöttlichung der menschlichen «Natur» gesprochen werden, denn was in Christus unvermischt ist, das kann im gewöhnlichen Menschen ohnehin nicht anders sein.* Der Heilige Geist wohnt als Gast im Herzen des Menschen; aber auch wenn sich der Mensch im Stande der größten Gnade befindet, so gehört das Göttliche ihm nicht als wesenhaft Eigenes. Das Konzil hat das entschieden, was in der semantischen Ebene schon lange hätte klar sein müssen: «göttlich» und «menschlich» sind zwei verschiedene Prädikat-Materien, die nicht äquivalent und nicht synonym sind. – Das Reden von der Vergöttlichung des Menschen kam übrigens im christlichen Kontext erst im Anschluß an Plotin und seine Schüler (Porphyrios und Proklos) auf und erreichte wohl einen Höhepunkt bei MAXIMUS CONFESSOR<sup>1</sup>.

Ein Problem mit schwerwiegenden Folgen wirft ein in der Zeit der Patres Ecclesiae höchst aktueller Begriff auf: ὑπόστασις (hypóstasis), die *Hypostase*.<sup>2</sup> In lateinischer Entsprechung müßte es hier sinngemäß «substantia» heißen, doch mit diesem lateinischen Begriff verhielt es sich bald anders, denn mit «substantia» war später meistens das ganze Wesen (ousia) gemeint, obwohl hierfür das Wort «essentia» geeigneter gewesen wäre. Haben die lateinischsprachigen Philosophen und Theologen hier nicht wahrhaft eine babylonische Sprachverwirrung angerichtet? Darum wäre es für das «Sprachspiel» besser, «substantia» nicht mehr synonym für «Wesen»<sup>3</sup> (bzw. «ousia», «essentia»), alle drei sind Ableitungen des Verbs sein) zu gebrauchen, sondern exklusiv als Synonym für den durch Aristoteles eingeführten Begriff «hypokeimene» (die Grundlage)<sup>4</sup>. Substanz wäre dann äquivalent zu «Form», genauso wie «Hypostase». In der Trinitätslehre ist Gott nämlich eine einzige Natur, ein einziges Wesen, aber er lebt – Heidegger würde sagen: «west» – in drei Hypostasen (drei Formen; drei Existenzgrundlagen; drei «prosopa» = drei Personen).

---

(vgl. DH 301–302, Definition) – im Vorwort (DH 300) des Konziltextes wird das Vorgehen des Papstes mit Hilfe von Flavian gegen Eutyches erwähnt

<sup>1</sup> vgl. Schönborn, Existenz im Übergang, 39f.: «Die *Theopoiêsis* ist konkret *Hyio-poiêsis* ...». – Kontravalent: Annahme an Kindes statt = hyiothesia = adoptio

<sup>2</sup> vgl. dazu: B. Studer, Hypostase, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 3, 1255–1259 – Die Verwirrung entstand, weil einige Neuplatoniker, vorab Plotin, *materielle Substanzen* angenommen haben, was im aristotelischen Sinne völlig unrealistisch ist (vgl. Studer, a. a. Ort, 1256)

<sup>3</sup> «essentia» für «ousia» und nicht «substantia» verwendet z. B. Thomas von Aquin im «Über das Sein und das Wesen» (De esse et essentia), dt./lat. Ausg., übers. von R. Allers – «substantia» für «Wesen» verwendet Tertullian (siehe unten, 186)

<sup>4</sup> vgl. oben, 67 (Anm. 2: griechischer Text) und 77

## 2.7. Das Materieverständnis im Mittelalter

Daß der Mensch *Person* ist, wie und warum er es ist, diese bahnbrechende anthropologische Erklärung verdankt die Welt einem römischen Philosophen und Theologen mit stark aristotelischer Ausrichtung, namens ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOËTHIUS (480–524): «*persona est naturæ rationabilis individua substantia*»<sup>1</sup> = Person ist die unteilbare Grundlage eines vernunftbegabten Wesens. «substantia» ist hier keinesfalls als Synonym von «Wesen» (griechisch: ousia) zu verstehen, das ist im Satz nämlich «natura» (griechisch: physis). Das Wort «substantia» wird hier ganz und gar im Sinne der aristotelischen «hypokeimene» (die Grundlage, die Subsistenz) und des bereits trinitätstheologisch relevanten Begriffs «hypostasis»<sup>2</sup> (Hypostase) gebraucht – und entsprechend: die «volle Selbstständigkeit». Beide sind ihrerseits zudem synonym mit dem aristotelischen «eidos» (bzw. morphe), also mit der «Form», d.h. der «Grundlage» eines Wesens. Boëthius pflegte eine äußerst klare Sprache. – Die Definition läßt noch tiefer blicken: die *Individualität* hat als Folge die *Identität* (Isomorphie), Identität ist Selbstständigkeit, das will also heißen: die menschliche Person ist eine Wesens-Relation, eine reflexive und nicht akzidentelle Relation des Menschen zu sich selbst<sup>3</sup>. Das Individuum Mensch ist eine Leib-Seele-Einheit, denn wie gemäß Aristoteles die Form nie ohne Materie existieren kann, so kann auch die Seele nicht vom Leib getrennt weiterleben<sup>4</sup>. Und mit «Individualität» kann auch die «Privat-Sphäre» des Menschen bezeichnet werden<sup>5</sup>, ebenfalls ganz im Sinne von Aristoteles.

---

<sup>1</sup> Contra Eutychem et Nestorium 5 (vgl. M. Fuhrmann, Person I., in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 7, 280), bzw. De duabus naturis 3 (PL 64, 1343; vgl. M. Müller u. A. Halder, Person, in: Sacramentum Mundi, Bd. 3, 1116) – Eutyches und Nestorius vertraten die Ansicht, daß Jesus nur eine einzige, nämlich göttliche Natur (Wesenheit) innehatte, also keine menschliche – vgl. auch: A. Guggenberger, Existenz, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 2, 856 – Thomas von Aquin ersetzt später «naturæ ... substantia» durch «subsistens in natura» (De pot. 9,3c; vgl. B. Th. Kible, Person II., in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 7, 299)

<sup>2</sup> Jahrhunderte später auch von Thomas von Aquin in diesem Sinne (wenn auch etwas verworren erscheinend) gebraucht, z.B. in: S. theol., I, q. 75 a. 4 ad. 2, dt./lat. Ed., Bd. 6, 18: «dicendum quod non quælibet substantia particularis est hypostasis vel persona» = man muß sagen: Nicht jede beliebige Einzelsubstanz ist eine Hypostase, bzw. eine Person; vgl. auch: S. theol., I, q. 29 a. 1 ad. 5, dt./lat. Ed., Bd. 3, 45; vgl. ferner: Markus Schulze, Leibhaft und unsterblich, 160–164

<sup>3</sup> = Identitätsrelation. Die Person-Relation ist reflexiv, symmetrisch, intransitiv; vgl. K. Lorenz, Identität, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 4, 145; vgl. ferner: J. M. Bochenski, Logik der Religion, 136f.

<sup>4</sup> vgl. oben, 71f.

<sup>5</sup> vgl. oben, 70f. – «individuell» ist beinahe synonym zu «privat»

Und sonst? Können der große Wurf des Aristoteles und die paulinische Theologie hinsichtlich der versuchten Antworten zur Frage nach der Leibesmaterie noch überboten werden? Oder ist die weitere Diskussion zu diesem Thema nur noch ein Geplänkel zwischen zwei Fronten? Zwischen den Anhängern von Platon und Aristoteles? Aristoteles zu lehren, wurde sogar am 22. September 1245 in Toulouse verboten<sup>1</sup>. Doch, wenn zwei sich streiten, dann freut sich der dritte, oder: dann treibt der dritte sein Unwesen, nämlich jene Form des Gnostizismus, die sich in magischen Praktiken ergeht und wieder einseitig die astralen Materienkräfte vergöttert – auch bekannt unter den Namen «Hermetismus» und «Alchemie». Im 12. Jahrhundert war diese Denkweise weit verbreitet, und sie stand sogar in der Gunst mancher Kirchenmänner höher als die biblische Offenbarung. Das beeinflusste auch insgesamt maßgeblich die Einschätzung der Materie.

Aber es gab im Mittelalter auch viele Lichtblicke, allein bezüglich des 13. Jahrhunderts könnte man schwärmend sagen, es sei ein Goldenes Zeitalter gewesen. Konnte es jedoch Klarheit schaffen angesichts der christlichen Frohbotschaft vom ewigen Leben und der gemäß Aristoteles ableitbaren Tatsache, daß sich Leib und Seele nicht trennen können?

### 2.7.1. Bei Johannes Scotus Eriugena

Galt für Plotin und sein erster Schüler Porphyrios noch eindeutig der Primat des Geistes in einem monistischen System, in dem es keinen Platz hatte für die Materie, die wie ein Nichts betrachtet wurde, oder dann als das Schlechte, als das Böse, so zeichnete sich bei Proklos bereits eine Wende ab. Er war nicht nur Neuplatoniker sondern auch Hermetiker<sup>2</sup>. In dieser Gedankenwelt wurde der Materie viel mehr Bedeutung beigemessen, das lag in der Natur der Lehre.

Über JOHANNES SCOTUS ERIUGENA († nach 877) wird oft gesagt, er sei ein wichtiger Vertreter und sogar Begründer der mittelalterlichen Mystik<sup>3</sup>. Dabei schien der Universalgelehrte, der auch der griechischen und hebräischen Sprache mächtig war, bisweilen seltsame Wege zu gehen. Er versuchte, die in der Ebene der Sprache angesiedelten Zehn-Kategorien nach eigenem Gutdünken auf die ontologische Ebene zu übertragen<sup>4</sup>, ein Un-

<sup>1</sup> F. v. Steenberghen, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, 557 (Zeittafel)

<sup>2</sup> vgl. oben, 87 (u. 33, Anm. 2)

<sup>3</sup> vgl. A. M. Haas, Eriugena und die Mystik, 254ff.

<sup>4</sup> vgl. G. D'Onofrio, Überlieferung der dialektischen Lehre Eriugenas, 54f. – im Werk «Periphyseon» – der genaue Titel lautet: Περὶ φύσεως μερισμοῦ id est divisione naturæ libri quinque (A. Gasser, Gott-ist-tot-Theologie erst heute?, 50, Anm. 118) – das «Peri physeos» befindet sich in: PL 122, 439–1022

terfangen, das immer höchst problematisch sein muß, denn es ist kaum möglich, dabei dem Heraklitäischen Dilemma zu entgehen, statt das «Wesen» zu entdecken, zu bergen, es nur noch mehr zu verbergen<sup>1</sup>. Die «generalissima ousia» (das «allgemeine Wesen»), die «generalissima natura», das göttliche Wesen –, das in allem enthalten sei, dies galt es seiner Meinung nach zu suchen und zu erklären, das sich offensichtlich immer in einer je bestimmten Materie als etwas Geschaffenes manifestiere<sup>2</sup>. Muß die Kosmologie von Eriugena als «Pantheismus» bezeichnet werden?<sup>3</sup> Diese Einschätzung ist sicher unter gewissen Aspekten zutreffend, dennoch wird der Pantheismus hier nicht zum geschlossenen statischen System, es wird immerhin eine Transzendenz miteinbezogen<sup>4</sup>.

DIONYSIUS AREOPAGITA und vor ihm PLOTIN lehrten, daß alle Realität aus einem Urgrund ausfließe (emanieren), dem schließt sich ERIUGENA an und wertet es auch auf die Materie aus<sup>5</sup>. Aber so wie alles ausfließe, so kehre alles Seiende und sogar alles Nichtseiende wieder in den als «Brunnen» geschilderten Urgrund zurück<sup>6</sup>. Dann macht Eriugena jedoch eine keineswegs nur marginale Ergänzung, um mit seinen Ansichten im christlichen Kontext bestehen zu können; für ihn ist die «defluentia» (Ausfließung) identisch mit dem «Geschaffen-werden». Eriugena vertritt die Ansicht: Das Wesen der Dinge sei nicht verschieden von Gott, sondern es sei er selbst<sup>7</sup>; die Natur der Dinge sei nichts anderes als das Verbum Dei<sup>8</sup>.

Unter Berufung auf Platons Dialog «Timaios» erklärt Johannes Scotus Eriugena die Materie folgendermaßen: «Mutabilitas rerum mutabilium, capax omnium formarum informis materia est» = Die Veränderlichkeit ist das wandelbare der Dinge; das aufnehmende Ungestaltete (= Platons

<sup>1</sup> «Das Wesen der Dinge neigt dazu, sich zu verbergen» (vgl. oben, 17, Anm. 1; 46)

<sup>2</sup> vgl. D'Onofrio, a. a. Ort, 54f. – «Omnis itaque creatura in suis rationibus subsistit OYSIA (ousia) est; in quantum vero in aliqua materia procreatur» (55, Anm. 1; Joh. Sc. Er., PL 122, 867 A.B) – Immerhin übersetzt Eriugena im Kontext das griechische «ousia» (synonym zu «physis») ins Lateinische mit «essentia» und nicht mit «substantia», was auch allein richtig ist.

<sup>3</sup> zur möglicherweise umstrittenen Einschätzung vgl. A. M. Haas, a. a. Ort, 257; W. Beierwalters meint, E. sei kein «reiner Pantheist», weil er ja immer genügend differenzierte und darum nie eine totale Identität [zwischen Schöpfer und Geschöpf] angenommen hätte (Platonismus und Idealismus, 188–201)

<sup>4</sup> Gasser, a. a. Ort, 52f.; vgl. auch: Paul Kletter, Johannes Eriugena, 35

<sup>5</sup> vgl. M. Schramm, Materie (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 893

<sup>6</sup> PL 122, 632B–D; vgl. Hermann Dörries, Zur Geschichte der Mystik · Eriugena (sic!) und der Neuplatonismus, 38f. – alles: omne bonum, omnis sapientia, omne genus, omnis species, omnis pulchritudo, omnis ordo, omnis unitas, omnis æqualitas, omnis differentia, omnis locus, omnis tempus, et omne quot est, et omne quot non est ...

<sup>7</sup> PL 122, 681 A, 683 C

<sup>8</sup> PL 122, 685B, 289 C

«dehomenon», das Aufnehmende) der Formen ist die Materie<sup>1</sup>. – Ist demnach die Materie früher als die Form, gleichsam als das erste Prinzip? Dann wäre ja der Eriugenische Monismus ein Materialismus. Zumindest ist er nicht weit davon entfernt<sup>2</sup>. Denn Eriugena ordnet der Materie eine, wenn auch äußerst schwache, transzendente Funktion zu, wenn er die Unvergänglichkeit der Materie lehrt, also nicht nur die der Wesenheit der Dinge, denn die «Materien» (im Plural!) selbst, aus der die Welt erschaffen wurde, sei in Gott und Gott in ihnen<sup>3</sup>. «Eriugena war sich bewußt, eine neue Lehre zu verkünden, einen neuen Begriff der Vergottung der Natur (d. h. der Materie) gefunden zu haben»<sup>4</sup>. – Aber nicht nur in die Richtung auf eine Vollendung (regressio) hin, sondern auch auf den Ursprung (egressio, emanatio) hin spielt dieser «materialistische» Pantheismus: «Deus igitur seipsum fecit» = Gott hat sich selbst geschaffen<sup>5</sup> –, und schließlich: «omnia ubique Deum esse» = alles ist überall Gott<sup>6</sup>. Wenn Johannes Scotus Eriugena dann seine Kosmologie abschließt mit der Erklärung, daß Gott alles in allem sein werde, dann führt das konsequenterweise zur «Vergottung des Alls, das doch nicht in Gott untergeht, sondern selbst Gott geworden, weiterlebt»<sup>7</sup>. Zwei bedeutende Denkrichtungen werden von Eriugenas kosmologischen Spekulationen in die Wirkungsgeschichte hinein gezeugt: 1. Die Idee von einem «Gott im Werden», 2. der theoretische Materialismus. Naheliegender ist dann aber betreffend ersterem auch die Interpretation, man würde dabei den jüdisch-christlichen Schöpfergott für nicht existent, also für tot erklären, denn erst das All, der Kosmos in seiner Ganzheit, werde – irgendwann (?) – zu Gott. Die ganzheitlich und vernetzt denkende Gott-ist-tot-Theologie scheint also in Johannes Scotus Eriugena ihren Vater zu haben<sup>8</sup>.

Als Eriugena vom kirchlichen Lehramt – am 8. Januar 855 an der Synode von Valence – heftig gerügt wurde, nannte man keine genauen Einzelheiten, es war nur pauschal die Rede von «albernen Spitzfindigkeiten

<sup>1</sup> Ausgabe Oxford 1681, 32f., zitiert in: M. Schramm, 893f. und in: Hermann Dörries, Zur Geschichte der Mystik, 54 – zu Platon vgl. oben, 61

<sup>2</sup> aber kein *akzidenteller* Materialismus, eher ein essentieller, spiritueller

<sup>3</sup> et ipsa materies, de qua legitur mundum fecisse (sc. deus), et in ipso est, et ipse in ea est (PL 122, 679), zitiert in: Paul Kletter, Johannes Eriugena, 34 – immerhin durch die Verwendung des Plural stört E. den fixen Gedanken von der «allgemeinen Materie»; Materie könnte demnach bei E. auch individuell sein

<sup>4</sup> Paul Kletter, Johannes Eriugena, 35 (Klammern vom Autor) – bei E. ist also die Materie alles andere als das Schlechte wie noch bei Plotin (vgl. oben, 84f.)

<sup>5</sup> PL 122, 674 A.

<sup>6</sup> PL 122, 677 C

<sup>7</sup> Hermann Dörries, Zur Geschichte der Mystik, 46 (vgl. auch 53)

<sup>8</sup> der spätere Amalikanismus dürfte dann eine, wenn auch verwilderte Variante von Eriugenas Spekulationen sein – vgl. dazu jedoch die Studie von Albert Gasser, Gott-ist-tot-Theologie erst heute?

aber und Altweiberfabeln [1 Tim 4,7], sowie den Brei der Anhänger des Skotus»<sup>1</sup>; im Kontext spricht die Synode jedoch von der «Gnade» und vom «freien Willen, der durch die Sünde im ersten Menschen geschwächt wurde, aber durch die Gnade des Herrn Jesus Christus seinen Gläubigen wiederhergestellt und geheilt wurde»; schließlich wird noch Bezug genommen auf «die afrikanische Synode» (Karthago, begonnen im Mai 418) und die Synode von Orange (begonnen am 3. Juli 529)<sup>2</sup>. So könnte man meinen, Eriugena sei nicht wegen seines materialistisch gefärbten Pantheismus' gemäßregelt worden. Eriugenas Ansichten stehen jedoch in Konfrontation zur Lehre von der Urstandsgnade. Er verneint den Gedanken, daß durch die Ursünde (peccatum originale) die Körperlichkeit des Menschen verschlechtert wurde, der Körper sei vielmehr «sterblich» *erschaffen* worden<sup>3</sup>. Die Erlösung durch Jesus Christus hält Eriugena offensichtlich nicht für notwendig, weil ja alle Dinge ohnehin wieder zu Gott zurückkehren würden<sup>4</sup>. Deswegen, so meint er weiter, sei die Vertreibung der Menschen aus dem Paradies nicht durch den Zorn Gottes erfolgt, sondern im Gegenteil sogar aus Barmherzigkeit und zur Erziehung der Menschen<sup>5</sup>. Eriugena kennt also keinen Unterschied zwischen dem Urstatus unmittelbar nach dem Schöpfungsakt Gottes und dem Status nach dem Sündenfall, seiner Meinung nach ist der Mensch in seiner Leiblichkeit schon immer sterblich (mortalis) gewesen. Demgegenüber verwarf bereits die SYNODE VON KARTHAGO die Ansichten der Pelagianer, daß Adam, der erste Mensch, von Gott sterblich erschaffen worden sei und darum so viel hätte sündigen können, wie er wollte, er hätte trotzdem, aus Naturnotwendigkeit, den Leib verlassen müssen<sup>6</sup>. Gott hat den Menschen demnach *mit einem unsterblichen Leib* erschaffen. Und durch die Ursünde (Ur-Tod-Sünde) ist der Mensch in seiner ganzen Konstitution schlechter, also *an Leib und Seele sterblich* geworden, dies erklärte verbindlich die SYNODE VON ORANGE; ja es wurde sogar nochmals ausdrücklich darauf hingewiesen, daß deswegen auch die Seele, die gesündigt hat, sterblich geworden ist, denn die Sünde ist der Tod der Seele; dieser Sünden-Tod ist dann auf das ganze Menschengeschlecht übergegangen<sup>7</sup>. Erst die Erlösungstat des menschgewordenen Gottessohnes konnte dem Abhilfe schaffen. Aber wie? Nur bezüglich der Seele? Oder aber wiederum in der ungebrochenen Ganzheit der menschlichen Person, also mit Leib und Seele?

<sup>1</sup> DH 633

<sup>2</sup> ebd. – vgl. DH 222 (Karthago) und DH 371f. (Orange)

<sup>3</sup> Et ut cognoscas, mortalitatis nostri corporis creationem ... (PL 122, 583 D), zitiert bei P. Kletter, Johannes Eriugena, 55

<sup>4</sup> Kletter, a. a. Ort, 59 – vgl. PL 122, 755 D

<sup>5</sup> ... non irascentis Dei ultionem, sed miserentis exercitationem ... (PL 122, 571 C)

<sup>6</sup> DH 222; vgl. auch unten, 222

<sup>7</sup> DH 371f.; ausführlich und zweisprachig zitiert unten, 223

### 2.7.2. In der astralen Prädestination

Mit dem «Neuen Israel» ist es oft gleich wie mit dem Alten Israel, es gibt im Glaubensleben Fortschritte und Rückfälle, und zwar gerade bezüglich der Vorstellungen, von was und wie sehr das menschliche Leben und seine ganze Um-Welt abhängig ist von irgendwelchen Mächten. Aus einer Mutmaßung heraus, der Mensch habe nur wenig oder gar keine Möglichkeit der freien Entscheidung, entwickelte sich der Glaube an die völlige Fremdbestimmung (Prädestination). Dieser nahm verschiedene Züge an. Man wollte zudem oft nicht akzeptieren, daß ein Gott alles lenkt, den man nicht sieht. Sein Geschick wollte man lieber Mächten unterworfen wissen, die man sieht. Eine solche Prädestination ist zwangsläufig materialistisch orientiert. Fernab und dennoch sichtbar –, seit den Sumerern sah man die Verantwortlichkeit für jegliches Schicksal immer wieder in den Gestirnen. Diese würden alles lenken, so wie die Mächtigen auf der Erde die Geschicke der menschlichen Gesellschaft mit sichtbarer Machtdemonstration regieren. Diese irdischen Machthaber wurden nach ihrem Tod – in den Vorstellungen der alten Völker – an den Himmel versetzt, von wo aus sie die Ereignisse auf der Erde auch weiterhin beherrschen würden<sup>1</sup>. Gegen die Versuchungen, derartiges zu glauben, waren auch die Israeliten im Alten Testament nicht gefeit<sup>2</sup>. Vielleicht bezieht sich die Prophezeiung Jesu, daß die Sterne vom Himmel fallen werden<sup>3</sup>, gerade darauf, daß die Astrolatrie (Sternenreligion), der unsinnige Glaube an die astrale Prädestination, irgendwann ein Ende haben wird.

Die «Sterne» waren wieder im Kommen, und ein Höhepunkt der Abhängigkeit von der Astrologie im Umfeld der christlichen Theologie ist im 12. Jahrhundert zu verzeichnen. Die Lehre, welche die Vorstellungen leitete, hieß «Hermetismus». Der entscheidende Multiplikator am Übergang von der Antike zum Mittelalter war PROKLOS, ein Schüler Plotins zweiter Generation; die Quelle heißt «Corpus Hermeticum»<sup>4</sup>. Aus dem entsprechenden Sprachspiel ist in unserer Alltagssprache der Ausdruck «hermetisch verschlossen» erhalten geblieben. In der Augustinischen Schule war der Hermetismus sehr wohl bekannt, obwohl man in stets abzuwehren trachtete, entsprechend ihrem Lehrmeister Augustinus<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> vgl. oben, 30ff.

<sup>2</sup> vgl. Dtn 17,3; 2 Kön 23,5; Jer 8,2; Zef 1,4–5; Apg 7,42

<sup>3</sup> Mt 24,29 || Mk 13,25 – und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden

<sup>4</sup> vgl. oben, 87 – vgl. dazu besonders den Artikel von A. Reckermann, Hermetismus in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 3, 1075–1078 – gem. Reckermann ist der Urheber des Hermetismus «Theut» (Taautos), der Erfinder der Schrift. Dies entspricht den Angaben in der Überlieferungskette Sanchunjatón–Philo v. Biblos–Eusebius von Cæsarea (vgl. oben 33)

<sup>5</sup> vgl. Vom Gottesstaat (deutsche Ausg.), Bd. 1, 410–419 u. 420–423 (8. Buch, Kap.



Dem Glauben an eine materialistische Prädestination folgt oft die Versuchung zu Praktiken der Magie. Diese Richtung erhielt schon im Mittelalter den Namen «Alchemie», in der als «Nothelfer» Hermes Trismegistos angerufen wurde, aber in einer synkretistischen Weise auch Christus<sup>1</sup>. Derartige Gedanken, im Rahmen eines christlich umgebogenen Hermetismus beschäftigen die Menschen, teilweise unterschwellig, bis in die jüngste Zeit hinein. Aber es geht dabei weniger um die Beherrschung der «Materie», auch nicht irgendeines Materials, es geht vielmehr um Reichtum, welche die Macht garantiert, derart kulminierend, daß manche schließlich meinen könnten: Geld sei Alchemie, um damit die Zeit und die Vergänglichkeit zu überwinden<sup>2</sup>. Und nicht verwunderlich ist, daß viele Banktempel mit Darstellungen dieses «Hermes Trismegistos» geziert werden – beispielsweise in St. Gallen die Bank beim ehemaligen Multertor. Ist Geld aber überhaupt «Materie»? Oder nur ein Phantasma, eine Idee ohne Inhalt?

Im 12. Jahrhundert arbeitete DANIEL VON MORLEY an Theorien, wie die hermetischen Kräfte vorhergesagt und nutzbar gemacht werden könnten, womit er eine für die damalige Zeit neue Richtung der Naturwissenschaft begründete, inklusive Medizin, denn die Krankheiten würden ja durch die Gestirne bestimmt, darum müßten die Ärzte die «causa rerum» kennen<sup>3</sup>. URSUS VON KALABRIEN insistiert «auf den Entsprechungen zwischen dem menschlichen Körper und deren Sternbildern, deren Kenntnisse für den Arzt von entscheidender Bedeutung ist»<sup>4</sup>. Die Sternenmacht, als Spitze der ganzen kosmischen Natur, wurde geradezu vergöttert, denn alles unterliege ja der Kausalität der «cronocratores» (Himmelskörper)<sup>5</sup>. Die Astrologie wurde bisweilen sogar über die Theologie gestellt, denn hier glaubte man, die Kräfte ausfindig machen zu können, welche die «infirmities peccati» (durch Sünden verursachte Krankheiten) heilen könnten<sup>6</sup>.

Im arabischen Raum überwucherten gnostisch-alchemistische Gedanken den Islam. Ein wichtiger Vertreter dieser Denkart war AVICENNA (Ibn Sínā), der offensichtlich ein manichäisches Synkret weitertradieren wollte.

---

23,24 u. 26) sowie Bd. 2, 482 (18. Buch, Kap. 39) – nach Augustinus stammt jedoch der Hermetismus nicht aus Phönizien sondern aus Ägypten. In Hermopolis wurde tatsächlich, aber erst spät in der ägyptischen Geschichte, ein Hermes-Thot (Mond) verehrt – eine Vermischung von Hermes und Tammuz, bzw. Ta'uz?

<sup>1</sup> vgl. G. Kerstein, Alchemie, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 1,

<sup>2</sup> Das Hauptthema im ersten Akt von J.W. Goethes Faust 2

<sup>3</sup> «Siderum virtus in medicina prepotens est» (Liber de naturis inferiorum et superiorum, hrsg. v. Sudhoff, 32 u. 34); vgl. die Angaben bei T. Gregory, Natur (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 6, 445f.

<sup>4</sup> Gregory, a. a. Ort, 446

<sup>5</sup> ebd. – «chronocratores» ist ein Ausdruck aus dem Platonismus. Platon lehrte jedenfalls im Timaios (42 d 5), die Planeten seien «organa chronou» (=Werkzeuge der Zeit), so daß erst durch diese die Zeit entstehe (vgl. auch oben, 58)

<sup>6</sup> Gregory, a. a. Ort, 446

Sein Denken beeinflusste stellenweise auch Theologen im christlichen Mittelalter. Die konzentrisch und zuinnerst im All angeordnete Weltseele regiere von da aus die darum herum angeordnete Welt der Substanzen; Substanz, bzw. das Material, sei das, was die Zwischenräume ausfüllt<sup>1</sup>. Aristoteles schien aber bei den islamischen Philosophen höher im Kurs gestanden zu haben als Platon. Das griechische Wort «hyle» – aber fast nur im Sinne von «allgemeines Material» –, wird im arabischen mit «hayûla» wiedergeben. Oberste Priorität scheint nun jedenfalls die «erste Materie» (prote hyle, materia prima) inne zu haben; allerdings wird sie «rûahaniyya» – d.h. «spirituell», «geistig» –, genannt; diese «erste Materie» emanieren (fließe) aus der universalen Seele heraus, diese wiederum würde aus dem universalen Intellekt emanieren, den der Schöpfergott selber als erste Existenz hervorgebracht habe<sup>2</sup>. Als vier Wurzeln ('arkân = Basen) der Dinge wurden nach wie vor die vier klassischen Elemente als die vier Materien angenommen, hinzu kam nun noch die rätselhafte «fünfte Materie» (Quintessenz), die Materie der höheren Sphären<sup>3</sup>, der «Stein der Weisen» und wie auch immer man diese Quintessenz nannte. Aber diese Übermaterie war nach AL-FÂRÂBÎ eben nicht allein Materie, sondern die Form der Formen<sup>4</sup>. Wer diese Materie in den Griff bekommen hätte, wäre zu einem allmächtigen Magier geworden. Die «materia prima» (bzw. «Quintessenz») hat eine Schlüsselposition innerhalb des alchemistischen Materialismus, aber im Kontext der christlichen Theologie hätte der Begriff eigentlich keinen Sitz, außer wenn versucht wird, sie synkretisch mit gnostischen Vorstellungen der Emanation zu überwuchern.

Im Hermetismus dominiert die von den alten Sumerern, von den Pythagoräer und vom Platonismus herrührende Lehre, daß Seele und Leib im Tod getrennt würden –, dies gab ja erst den Anlaß zu den Spekulationen bezüglich Seelenwanderung und Wiedereinkörperung. Dazu ein Beispiel aus dem Corpus Hermeticum: «Du siehst, o Sohn! wieviel Leiber wir passieren müssen ... auf daß wir zu dem einen und einzigen Gott mögen kommen»<sup>5</sup>. Wenn dieser Gott der «Dreifachgrößte» ist, könnte es sich dann um eine Verschmelzung dreier Götter handeln, etwa aus Bel Jupiter (Nimrod), Gilgamesch-Hermes und dem Mondgott Tammuz-Baal-Adonis?

Ähnliches findet sich auch in der jüdischen Verwandten des gnostischen Hermetismus, in der *Kabbala*: «Alle Seelen sind den Prüfungen der

<sup>1</sup> vgl. M. Schramm, Materie (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 886

<sup>2</sup> Schramm, a. a. Ort, 885 – rûahaniyya entspricht völlig dem hebräischen רִּיחַ (ru'ah) = pneuma = Geist

<sup>3</sup> Schramm, a. a. Ort, 887f. – vgl. auch oben, 74 – Ein Sphärensystem mit diesen fünf Materien entwarf schließlich Al-Fârâbî

<sup>4</sup> Schramm, a. a. Ort, 888

<sup>5</sup> Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos (=Dreifachgrößter), Buch 7,26, zitiert nach: René Bütler, Die Mystik der Welt, 169 – vgl. oben, 33, Anm. 2

Seelenwanderung unterworfen und die Menschen wissen nicht, was die Wege des Allerhöchsten sind»<sup>1</sup>. Ferner: «Der Mensch muß solange neue Seelenwanderungen durchmachen, bis alle Teile seiner Seele von allen Mängeln früherer Daseinsperioden vollkommen gereinigt sind»<sup>2</sup>. Das zyklisch-gnostische Denken ist an sich dem biblisch-hebräischen, linearen Denken fremd<sup>3</sup>. Als Bezeichnung für «Seelenwanderung» wird im Hebräischen eine Metapher benutzt: גִּלְגּוּל (gilgul = Kreis, Rad)<sup>4</sup>, das gleiche Wort kann übrigens auch im Sinne von «Revolution» interpretiert werden. Die Schöpfung entstand in der Kabbala mittels מִשְׁחָךְ (mähäk = Mischung; bzw. אִזְלוּת (azilut = Emanation, Ausfluß). «mähäk» heißt jedenfalls die 1. Sefira (Plural: Sefirot)<sup>5</sup>, sie gilt als der Ausfluß aus dem עֵין שְׁפֵעָה (Ajin Schäfa = En Sof = Nichts, bzw. «Quelle des Überflusses», oder: «Auge der Unermeßlichkeit»)<sup>6</sup>. – Schließlich wäre noch eine kuriose Auslegung des biblischen «tohuwabohu»<sup>7</sup> zu erwähnen. תְּהוֹ (tohu, eigentlich: «Wüste», «Nichts») sei die Ur-Materie, während בְּהוֹ (bohu, eigentlich ein Synonym von «tohu» = Nichtigkeit, Leere) die Ur-Form sei, letztere sei in ersterer verborgen und komme in der 2. Sefira zur Differenzierung<sup>8</sup>.

### 2.7.3. Im Zeitalter der Scholastik

Wer sich im 12. Jahrhundert spirituelle Lichtblicke erhofft, findet sie kaum in der Betriebsamkeit der Stadt, als vielmehr in der klösterlichen Stille, wo in der augustinischen Tradition eine «Theologie des Herzens» gepflegt wurde. Dem großen abendländischen Vorbild eiferte im Zisterzienserkloster Igny auch Abt GUERRICUS (WERRICHO) VON IGNY († 1157) nach; ähnlich wie Augustinus in einer Osterpredigt, spricht der Abt, ebenfalls in einer Osterpredigt: «Jesus mit dem Herzen aufnehmen bedeutet mehr als ihn mit den Augen sehen oder von ihm mit den Ohren hören. Wieviel

<sup>1</sup> Sefer ha Sohar, zitiert nach E. Bischoff, Die Elemente der Kabbala, 114, bzw. R. Bütler, Die Mystik der Welt, 169

<sup>2</sup> Isaak Luria, Das Buch von der Seelenwanderung, zitiert nach E. Bischoff, Die Elemente der Kabbala, 142, bzw. R. Bütler, Die Mystik der Welt, 169

<sup>3</sup> vgl. auch: Kabbala, in: Lexikon der Religionen; ferner: F. Niewöhner, Kabbala, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 4, 661–666

<sup>4</sup> J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 342 – erstmals im Sefär hat-t'emunah verwendet

<sup>5</sup> Maier, a. gl. Ort – bzw. «S'fora» und «S'ferot», vgl. oben, 40, Anm. 7

<sup>6</sup> Maier, a. gl. Ort – gemäß Maiers Beschreibung, wäre die Kabbala eigentlich ein Nihilismus, bezüglich des Anfangs, das ein Nichts ist, und des Endes, das ebenfalls das Nichts ist – vgl. auch oben, 40 Anm. 7

<sup>7</sup> Gen 1,2 (oft auch als chaotisches Durcheinander interpretiert)

<sup>8</sup> Maier, a. gl. Ort

mächtiger ist doch das Einwirken des Geistes auf die Sinne des inneren Menschen als das Einwirken der körperliche Welt auf die Sinne des äußeren Menschen»<sup>1</sup>. Der innere Mensch, das Herz, hat seine eigenen Sinne, so als ob es selber der eigentliche Leib ist und sich die hier sichtbare Landschaft inwendig befindet, wenn die Seele zum Berg im Galiläa des Himmels wandert, um den auferstandenen Jesus zu sehen<sup>2</sup>.

Ein Denken in dieser Art zieht sich durch die ganze Zeit der Scholastik hindurch, kommt aber eher am Rande, in kleineren Schriften zum Vorschein und ist meistens mit Bildern, bzw. Metaphern angereichert. Um 1362 bietet KONRAD VON MEGENBERG derartige Erklärungen, welche die bleibende Einheit von Leib und Seele nach dem Tod des Menschen verteidigen, ja mehr noch, die Seele wohnt inmitten des Herzens. Ist darum das Herz die bleibende Wohnstätte, gleichsam das «Haus» der Seele, der wesentliche, lebendige Leib? Bei der angereicherten Metaphorik kennt der mittelalterliche Schriftsteller sehr wohl die Etymologie der Begriffe:

Als vil sy anima haist, das ist, als sy ist geaint mit dem leib vnd in erkücht: die ainung ist zwaierlay, wann sy ist mit dem leichnam geainet als ein wegër, mit dem das er wegen vnd rüren sol, oder als ein schefman mit dem scheff, das er laitt und fürt, oder als sy ist ein volprungung und ein form vnd ein edlung des leibs.<sup>3</sup>

Die Seele heißt «anima» [Atem], weil sie vereint ist mit dem Leib und ihn beatmet. Die Einheit hat zwei Aspekte: zunächst ist sie mit dem Leib vereint wie ein Beschützer, sie soll [ihn] beschützen und bewegen, gleichsam wie ein Kapitän, der das Schiff lenkt und führt; dann ist sie auch die Vollendung, die Form und die Veredelung des Leibes.

Davon merkcht man auch, das der sel kraft gepraitt und getailt ist in dem leichnam, nach der praittung vnd grözz vnd tail des leichnams, darnach die tail geschikcht sind von der natur zú der kraft der sel, vnd also wirt der gancz leichnam gerürt und geregiert von der sel.

Es ist auch zu beachten, daß die Kraft der Seele im ganzen Körper ausgebreitet und zugeteilt ist, je nach Breite, Größe und Teil des Leibes. In entsprechender Weise wird von der Natur die Seelenkraft hingesandt. So wird der ganze Leib bewegt und geleitet von der Seele.

<sup>1</sup> Sermo de Resurrectione Domini I, Cap. 4 (PL 185,143); deutsche Übers. in: Die Feier des Stundengebetes, Lektionar II/3, 62f.

<sup>2</sup> vgl. a. a. Ort, 64

<sup>3</sup> Konrad von Megenberg, Von der sel, Eine Übertragung aus dem Liber de proprietatibus rerum des Bartholomäus Anglicus, hrsg. v. Georg Steer, (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters, Heft 2), München 1966, 69, Zeilen 144–150 (übersetzt v. Autor der vorliegenden Studie) – Vollendung = Entelechie

Da setzt Calcidus ein geleichnüsse von. Er spricht: «Als die spinne sitzt enmitten in irem webp und enphint aller rührung irs webps, sy sei auzrew oder innrew, also wonet die sel enmitten in dem herczen, das sy sich nynnert praitt in irr substantia vnd an irem wesen vnd kükt den leib allen».<sup>1</sup>

Calcidus gibt dazu ein Gleichnis. Er sagt: «Wie die Spinne in der Mitte ihres Netzes sitzt und von hier aus alle Bewegungen des Netzes empfindet [wahrnimmt], sei diese [Bewegung] nun außen oder innen, auf solche Weise wohnt die Seele in der Mitte des Herzens, damit sie sich nirgendwo substantiell und wesentlich ausbreitet, sondern den Leib nur beatmet».

Da merc ein eigenschaft der sel, das sy, geschaidnew von den leib, nicht allain selb vnd aineu mit den engeln got newssset, sy hat halt gancze sâlichait mitsambt dem leichnam, wenn er wirt geewigt und geclart vnd glorifi-ciert.<sup>2</sup>

Beachte ferner eine Eigenschaft der Seele: Vom Leib getrennt, kann sie nicht für sich allein, vereint mit den Engeln, Gott genießen, denn sie hat ein seliges Leben nur zusammen mit dem Leib, wenn [auch] er unsterblich, geklärt und verherrlicht wird.

Keiner der Meister des mittelalterlichen Aristotelismus hätte den Sachverhalt mit schöneren Worten zusammenfassend schildern können als Konrad von Megenberg. Der Text bei Megenberg ist übrigens abhängig von «Bartholomäus Anglicus»<sup>3</sup> und von anderen. – Quasi in Momentaufnahmen soll die «Vorgeschichte» noch etwas näher betrachtet werden.

Daß das Herz gleichsam das Haus, die Wohnung der Seele sei, diese große Idee vertrat der in Paris lehrende ALFRED VON SARESHEL (Alfredus Anglicus, † 1245), in seinem Werk «De motu cordis»<sup>4</sup>. Der Engländer verfolgt allerdings darin nicht nur philosophisch-theologische Interessen, sondern vermischt diese mit Erklärungsversuchen in anatomischer und physiologischer Hinsicht. Es wird nicht unterschieden zwischen dem metaphorischen-metaphysischen «Herz» und dem biologischen Organ. So ist eine Identifikation von «cor» mit «intelligentia» beinahe ausgeschlossen<sup>5</sup>. «Cor

<sup>1</sup> Konrad von Megenberg, Von der sel, 69/71, Zeilen 166–176 – Calcidus verfasste einen Kommentar zu Platons Timaios (vgl. a. a. Ort, 105f., Anm.). Konrads Traktat ist aber mehr an Aristoteles orientiert (vgl. ebd. Zeilen 86, 180, 273 u. 521)

<sup>2</sup> a. a. Ort, 73, Zeilen 216–220

<sup>3</sup> entsprechend dem Untertitel der verwendeten Ausgabe (vgl. oben, 124, Anm. 3)

<sup>4</sup> vgl. R. Specht, Leib-Seele-Verhältnis (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 189

<sup>5</sup> wie sie noch CASSIODOR in seinem Psalmenkommentar (50,18, in: PL 70,369) vertrat; bzw. cor = mens (103,15, in: PL 71,932)

igitur vitae domicilium pronuntio»<sup>1</sup> = Grundsätzlich ist das Herz die Wohnung (der Wohnsitz) des Lebens –, es ist jedoch ein «membrum carneum» (ein Glied des Fleisches)<sup>2</sup>. Aus dem Herzen entspringen alle Kräfte, die guten (die Tugenden) und ebenso die schlechten, auch die Temperamente, wie Melancholie oder das Flegma etc.<sup>3</sup> In die andere Richtung nachgefragt, ist das Herz «sensûs principium»<sup>4</sup>, was eigentlich zweierlei bedeutet: Prinzip der Sinneswahrnehmung und Ursprung der Gefühle. Beide sind Bewegungen des «Herzens» schlechthin. Alfred versucht dann aber auch noch das Herz anatomisch zu ergründen. Dazu benützt er ein weiteres Wort für Wohnung, nämlich «thalamus», das räumlich etwas präziser erscheint als «domicilium». – «thalamus» bedeutet darum nebst «Wohnung», auch: «Zimmer», Kammer». Das Herz habe drei Kammern, eine linke, eine rechte und eine mittlere. Die rechte Herzkammer sei die Wohnstätte des Blutes, die linke aber die des Geistes<sup>5</sup>, hier würde die Wärme das Blut in Geist umwandeln (calor ... sanguinem in spiritum permutat)<sup>6</sup>. Der linke Herz-Thalamus sei die Wohnung der Seele (domicilium animæ), des Lebens (vitæ) und der Wärme (caloris)<sup>7</sup>. Von hier aus gelangt Alfred zur markanten Definition:<sup>8</sup>

Cor igitur animæ domicilium est.      Das Herz ist das Haus der Seele.

Der Kreis schließt sich, denn der erste und fortdauernde Akt der Seele ist das Leben; «Hæc cordis motu efficitur»<sup>9</sup> = dieses wird durch die Bewegung des Herzens hervorgerufen. Der Engländer verwendet offensichtlich «spiritus» (Geist, soweit den Menschen betreffend) und «anima» (Seele) synonym, äquivalent. Dann fragt er sich noch, aus welcher «materia» die Seele, bzw. der Geist sei. Jedenfalls kein «aër ingrediens» (Luft im Sinne eines Urstoffs)<sup>10</sup>. Mit dem Analyseversuch hinsichtlich des Materials ist der Seele nicht beizukommen, jedenfalls scheitert er bezüglich der vier Materialien genau so wie hinsichtlich der «materia prima»<sup>11</sup> – im alchemi-

<sup>1</sup> Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus), De motu cordis, ed. Baeumker, 14,8

<sup>2</sup> a. a. Ort, 14,16

<sup>3</sup> a. a. Ort, 45,8ff.

<sup>4</sup> a. a. Ort, 43,2f.

<sup>5</sup> a. a. Ort, 18,12–15 (hier noch «cella» = Kammer) u. 19,4ff. (hier «thalamus») – die mittlere Herzkammer hat gem. Alfred mit beidem zu tun, mit Blut und mit Geist

<sup>6</sup> a. a. Ort, 28,9–11

<sup>7</sup> a. a. Ort, 20,3f.

<sup>8</sup> a. a. Ort, 33,18 – jedenfalls scheint nun auch der Schritt nicht mehr weit, das Herz als den metaphysischen, wesentlichen Leib des Menschen zu betrachten.

<sup>9</sup> a. a. Ort, 30,19f. u. 38,20f.

<sup>10</sup> a. a. Ort, 41,5

<sup>11</sup> vgl. a. a. Ort, 38,20–39,15

stischen Jargon auch «quintessentia» (Quintessenz) genannt. Hatte Alfred diese Erkenntnis nicht bereits vorweggenommen? wenn er sagte: «et animam, quæ quidem subtilissimam incorporeæ essentiæ naturam ...»<sup>1</sup> = die Seele hat die äußerst feine Natur eines unkörperlichen Wesens. In Kurzform ließe sich der Versuch Alfreds von Sareshel dahingehend zusammenfassen, bzw. weiterführen: Ist das Herz eine Materie, ja sogar eine individuelle Materie – eben das «Haus» der Seele –, der wesentliche Leib des Menschen, dann bleibt die Leib-Seele-Einheit im aristotelischen Sinne gewahrt. Es war ein respektabler Versuch, auch wenn das Herz hier immer noch zu materialistisch-akzidentell gesehen wird. Dennoch ist Alfred sehr nahe an der Lösung des Problems. Das «Herz» ist in allen möglichen Wortbedeutungen der Kern des Menschen. Als Sitz des Lebens, hat es zwei Aspekte. Dann ist das «Herzzerreißende» offensichtlich genau das reinigende Loslassen des Unwesentlichen (Akzidentellen), die Abtrennung des Unwesentlichen vom Wesentlichen<sup>2</sup>. Die christliche Theologie als Instrument der Bibelinterpretation sowie der Lebenshilfe kann sich durchaus augustinisch orientieren und zugleich Aristoteles ernst nehmen. In dieser Nähe bewegen sich die Gedanken des Alfredus Anglicus.

Vom Schlepptau der astralen Prädestination, an das sich die Alchemisten und Hermetiker hängen, konnte sich Alfredus Anglicus nicht emanzipieren. Diesbezüglich wird eine dunkle Region in seinem Werk «De motus cordis» sichtbar, wenn er von den vielfältigen Einflüssen der Planeten auf die Form und Materie des Leibes redet<sup>3</sup>. Gerade die Ärzte glaubten dies. Eine Emanzipation aus dem fatalen Glauben an die Vorherbestimmung durch die Sterne in medizinischer Hinsicht gelang erst dem aus Einsiedeln stammenden Arzt PARACELsus, die Planeten hätten mit den Krankheiten nicht das geringste zu tun, vielmehr würden sich kranke «Affektionen» aus dem Herzen hinaus-«arbeiten», deshalb sei «bei der Therapie die Herzenskraft zu stärken: «Dann vom herzen und nicht zum herzen sol ein iegliche arzney geneigt sein, ein iegliche arzney aus dem herzen get und durch die kraft desselbigen vom herzen getriben sol werden»<sup>4</sup>. Die Gesundheit kommt aus der Mitte des Herzens, sei sie geistig, psychisch oder physisch.

Ist die Seele wirklich völlig körperlos? Oder ist ihr doch eine individuelle Materie eigen? In derartigen Fragen, die tatsächlich in der Scholastik gestellt wurden, wird deutlich, daß man die Leib-Seele-Einheit nach der

<sup>1</sup> a. a. Ort, 37,23f. (andere Lesart als: ...quæ ob subtilissima ...) – auch Alfred benutzt hier übrigens für «Wesen» nicht «substantia» sondern «essentia»

<sup>2</sup> vgl. unten, 232f. (sowie dort den vorangehenden Kontext)

<sup>3</sup> vgl. a. a. Ort, 63,16 – 64,5; 65,1–4 und 68,15–17

<sup>4</sup> Pirmin Meier, Paracelsus · Arzt und Prophet · Annäherungen an Theophrastus von Hohenheim, 252–257 (bes. 256f. – Zitat aus: Sämtl. Werke, I. Abt.: Medizinische, naturwissensch. u. philosoph. Schriften, hrsg. von Karl Sudhoff, Berlin 1922–33, 14 Bände, Bd. VII,243)

Lehre des Aristoteles durchaus nicht vernachlässigen wollte. Trotzdem, wenn man mitansehen mußte, wie der tote Leichnam in der Erde vergraben wird ... Darum fragte man sich, ob eben nicht etwas Körperliches, Materielles, die Seele gleichsam begleite auf ihrer Reise und ihrem langen Warten auf die allgemeine Auferstehung der Leiber. Denn die Vorstellungen über den Leib schienen bereits fixiert, eine Differenzierung zwischen Leib und Leibeshülle nahm man nicht vor. Den Unterschied zwischen dem Wesentlichen und Akzidentellen suchte man überall, nur nicht hier.

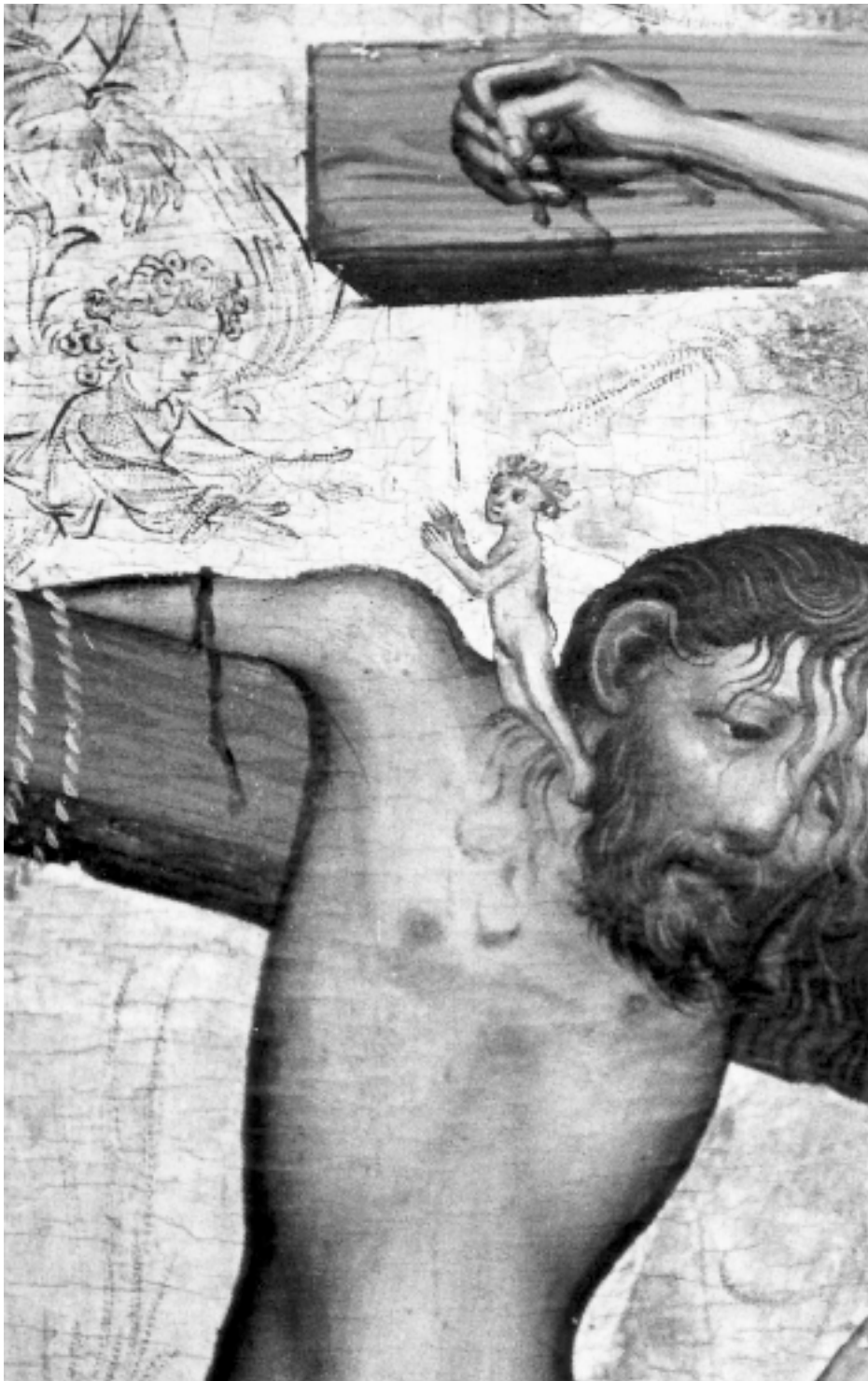
Extrem platonisch orientierte Gelehrte, wie HUGO VON ST. VIKTOR, ROBERT PULLUS und ROBERT VON MELUN, ordnen das Akzidentelle (hinsichtlich der Trennung) ganz dem Leib zu. «Auf der anderen Seite behaupten GILBERT VON PORRÉE und unter seinem Einfluß SIMON VON TOURNAI, RADULFUS ARDENS, ALANUS VON LILLE, MAGISTER MARTINUS und die ano-

Zur Abbildung auf der gegenüberliegenden Seite:

Museum Unterlinden, Colmar im Elsaß, Ausschnitt aus einer um 1400 auf Lindenholz gemalten Kreuzigungsgruppe: Auf goldenem Hintergrund, wie bei einer ostkirchlichen Ikone, ragen drei Kreuz in die Höhe – Jesus inmitten der beiden Schächer. Auffällig an dieser Darstellung ist, wie der Maler den Augenblick des Todes ins Bild umsetzen wollte. Dem Haupt des am Kreuz sterbenden Christus entsteigt das Leben in der Form eines kleinen Kindes – nur die Seele allein? Bei den beiden mitgekreuzigten Schächer geschieht Ähnliches, beim im Bösen verharrenden wird das Corpusculum von einem Dämon verfolgt, während jedoch beim reuigen Schächer ein Engel das Körperchen mit offenen Armen empfängt (vgl. Wolfgang Kuhn, Seele – gibt es die wirklich? in: «unterwegs», 11/83, 22–24, Foto: Wolfgang Kuhn). – Wie ließe sich die Seele allein überhaupt bildlich darstellen? Leibhaftig, mit dem Körperchen eines unschuldigen, unverdorbenen Kindes. Diese ikonographische Lösung, die bis 1508 recht zahlreich vorkommt – z. B. auf dem Fresko «Triumph des Todes», Campo Santo in Pisa, im Stundenbuch des Herzogs Rohan (1418–1420, Paris, Bibl. Nat.) oder in Reiter's Mortilogus', Augsburg 1508), drängte sich zwar umständehalber auf, hat aber auch einen tieferen, theologischen Grund, weil man sich ein Weiterleben nach dem Tod eben doch nicht ganz körperlos vorstellen konnte; die Seele hat eine eigene, geistige Materie, wie es Alexander von Hales und Bonaventura glaubten; sie hat ferner eine menschliche Identität.

Übrigens wurde in früheren Zeiten, im Osten und im Westen, auch die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel so dargestellt: Maria, beziehungsweise, ihre äußere Leibeshülle, liegt sterbend auf einem Bett, die Seele aber wird zusammen mit dem Leib, in der Form eines kleinen Kindes, im Himmel von Christus empfangen. Eine alte Versionen dieses Darstellungstypus', auch «Koimesis» genannt, entstand als Fresko in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in der Muttergotteskirche von Ohrid in Mazedonien, im Stile der «Palaiologenrenaissance» (vgl. Heinz-Friedel Vogenbeck, Die Mutter Gottes von Ohrid, Widerentdeckte Wandmalereien, in: «unterwegs», 10/82, 23–25). Nachgeahmt wurde diese «Koimesis» u. a. auch von Garcia de Banabarre, um 1470 (Privatbesitz in Barcelona, abgebildet in: Das große Marienbuch, zusammengestellt von Anton Maria Kirchdorfer, Augsburg 1994, 125)





nyme *Summe Breves dies hominis*, daß Leib und Seele so wesentlich die Personalität des Menschen konstituieren, daß ihre Trennung im Tode das Ende des Menschen als Menschen bedeutet. Die überdauernde Geistseele lebt in einem ihrem Wesen keineswegs entsprechenden Zustand, da es ihre Wesensfunktion ist, den Körper zu beleben»<sup>1</sup>. Danach bliebe nur noch die Frage: Wann geschieht die Auferweckung des Leibes?

Die Lösung des Problems<sup>2</sup> suchten ALEXANDER VON HALES und BONAVENTURA darin, daß sie der Seele eine eigene Materialität zuordneten, so könnte sich die Seele zwar vom Leib trennen, aber dennoch in einer Form-Materie-Einheit verbleiben. War das Bemühen darum aber letztlich nicht nur eine halbe Sache? – «Was die substantielle Zusammensetzung betrifft, so lehrt BONAVENTURA mit fast allen Augustinianern des 13. Jahrhunderts, daß die Seele aus einer *«forma»* [Form] und *«materia spiritualis»* [geistiger Materie] zusammengesetzt ist»<sup>3</sup>. Bonaventura folgt seinem Meister Alexander von Hales und bekämpft mit ihm die Meinung *«Die Seele sei so beschaffen, daß sie in und durch sich selbst die Grundlage habe (in se et per se subsistere)»*<sup>4</sup>. Die Ansichten beider Parteien basieren zwar auf der irrümlichen Übersetzung *«ousia»* (Wesen) = *«substantia»*; A. v. H. und B. sind allerdings strikte der Auffassung: Jedes Wesen *«bestehe»* immer aus beidem, aus Form und Materie; während für die Gegenseite die Seele auch allein, d.h. ohne Materie, als eigenständiges, einfaches Wesen existieren könne –, obwohl sie doch lediglich eine Form, d.h. eine Existenz-Grundlage (*hypokeimene* = *substantia*) ist. Bei Alexander und Bonaventura wird aber die der Seelen-Form zugehörige Materie prinzipiell nicht in der Leibesmaterie (bzw. im Material des Leibes) gesehen, die Seele habe ihre eigenen Prinzipien, sie habe eine eigene Materie. Die Seele könne für sich

---

<sup>1</sup> Fiorenza/Metz, *Der Mensch als Einheit von Leib und Seele*, in: Feiner/Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis*, Bd. 2, 609 (kursive Stelle vom zitierten Autor); vgl. R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes*, 246–249 – In seiner Zusammenfassung sagt Heinzmann (Seite 247) noch: «Man hat die Einheit des Menschen so intensiv gesehen, daß man fragen konnte, ob die Auferstehung, nachdem die Immortalität der Seele durch die Offenbarung gesichert ist, nicht ein natürlicher Vorgang sei». Es wurde dann ein Zweifaches angenommen, eine natürliche *potentia passiva* und eine übernatürliche *potentia activa*. – vgl. auch: G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ...*, 217

<sup>2</sup> «Denn indem Aristoteles die Seele als Form des Leibes bestimmte, analog dem universalen Aufbau alles Seienden aus Form und Materie, war für ihn die strikte Einheit des Menschen gewährleistet. Aber diese Konzeption schien zunächst Konsequenzen zu haben, die christlich inakzeptabel waren» (G. Greshake, a. a. Ort, 223)

<sup>3</sup> Bonifaz Anton Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, 2; vgl. R. Specht, *Leib-Seele-Verhältnis*, in: *Hist. Wb. d. Phil.*, Bd. 5, 190

<sup>4</sup> Luyckx, a. a. Ort, 2f.; vgl. auch zu Thomas v. Aquin (unten, 135f.)

allein eine «substantia» [sic! = Wesen] sein, «ergo non componitur ex materia et forma» (= demnach ist sie nicht zusammengesetzt aus Materie und Form), zitiert Bonaventura die Meinung der Gegner und entgegnet: « ... omnis forma est simplex. Cum igitur principium, a quo est fixa existentia creaturæ in se, sit principium materiale; concedendum est, animam humanam materiam habere» = jede Form ist einfach; darum muß es [mit ihr zusammen] ein Prinzip geben, durch das die Existenz eines Geschöpfes in sich gefestigt ist, ein materiales Prinzip; es ist einzuräumen: Die menschliche Seele hat [nicht «ist»!] eine Materie – und dann ergänzt er noch: «... habet propriam materiam. Licet anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma» = ... sie hat eine eigene Materie; die Vernunftseele hat demnach eine Zusammensetzung aus Materie und Form<sup>1</sup>. Daß diese Materie mit dem Adjektiv «spiritualis» (geistig) verknüpft werden soll, geht aber weder aus dem Zitat noch an anderen Stellen hervor. Dem Kontext entsprechend könnte diese Materie auch «rationalis» (vernünftig) sein. In der Summa des Alexander von Hales ist jedenfalls die «materia spiritualis» schöpfungstheologisch ein wichtiger Begriff<sup>2</sup>. – Ein Schritt in die richtige Richtung waren die Bemühungen von Bonaventura allemal, denn immerhin war es für ihn einleuchtend, daß das Wesen Mensch eine *individuelle Materie* hat, bzw. ist. Es fehlte nur noch dies: die Differenzierung von Materie und Material. Dann hätte er nämlich beides im Leib belassen können: die individuelle und nur dem jeweiligen Wesen eigene Materie, in einer Identität vereint mit der Form (Existenzgrundlage), die wesentliche Materie also, gegenüber dem bloß geliehenen [chemischen] Material, das dem Leib nur akzidentell zukommt und sogar im Laufe des Lebens sukzessiv ausgetauscht wird. Letzteres konnte Bonaventura allerdings noch nicht wissen, das wurde erst im 20. Jahrhundert zum Allgemeinwissen.

Viele Gelehrte in der Scholastik wollten die Kategorienlehre, die bei Aristoteles erwiesenermaßen vorwiegend auf der Ebene der Sprache spielte<sup>3</sup> auf die ontologische Ebene übertragen. Das wäre an sich nicht unerlaubt, aber es kann sich als Fehler zeigen, wenn man dabei das andere außer acht läßt – eben die semantische Ebene – und nicht mehr genügend differenziert. Dabei ereignete sich, wie bereits mehrmals erwähnt, ein kapitaler Fehler, der daher rührte, daß die meisten einflußreichen Philosophen und Theologen im Mittelalter nicht in der Lage waren, griechische Texte oder wenigstens einzelne Begriffe zu analysieren. Der bei Aristoteles äußerst wichtige Begriff οὐσία (ousia = Wesen) wurde nicht genau übersetzt und

<sup>1</sup> In 2 Sent (2. Buch der Sentenzenkommentare), d 17 a 1 q 2, Opera Omnia, Quaracchi-Ausgabe Tom. II, Seiten 414–416; vgl. ferner: Luyckx, a. a. Ort, 3, Anm. 12; vgl. auch: Stefan (Etienne) Gilson, Der heilige Bonaventura, 462

<sup>2</sup> vgl. Elisabeth Gößmann, Metaphysik und Heilsgeschichte, 191 – den Begriff «materia spiritualis» lehnte übrigens Thomas von Aquin ab (ebd.)

<sup>3</sup> vgl. oben, 64f.

weiterverwendet, nämlich als «substantia»<sup>1</sup>. Die griechische Parallele von «substantia» ist aber zuerst einmal ὑπόστασις (hypostasis, Hypostase) und zum zweiten wäre sie auch die aristotelische ὑποκειμένη (hypokeimene)<sup>2</sup> – beide wären an sich bestens als Synonyme zu gebrauchen. Infolge des Übersetzungsirrtums kam es zu einem Mißverständnis nach dem andern, zu Diskussionen, die manchmal kuriose Züge annahmen. Exakte semantische und ontologische Analysen waren so kaum mehr möglich. Der Fehler hat sich im scholastischen Sprachgebrauch derart festgesetzt – er wurde den Schülern im Elementarunterricht (Trivium) so eingepaukt –, daß jene, die die Angelegenheit richtig stellen wollten, indem sie «ousia» mit «essentia» übersetzten, kaum durchkamen. «ousia», «essentia», «Wesen», alle drei sind parallel und je in ihrer Sprache eine Ableitung des Verbs «sein»<sup>3</sup>. An der Autorität des kirchlichen Lehramtes konnte es eigentlich nicht liegen, denn das Konzil von Nizäa hatte im Jahre 325 beide griechische Begriffe nebeneinander in einem Satz genannt, so daß zu jeder Zeit zwingend und damit logisch differenzierend ins Lateinische so übersetzt werden müßte: «hypostasis» mit «substantia» und «ousia» mit «essentia»<sup>4</sup>. Diese Klarstellung wurde aber später kaum mehr beachtet. Leider!

Gerade im Zusammenhang mit dieser Sprachverwirrung entstanden auch Schwierigkeiten mit der Person-Definition von ΒΟËΘΙΟΥΣ, der übrigens die griechische Sprache beherrschte. «Person» ist sicher *nur* die «substantia» (die Hypostase, die «hypokeimene»), also die «forma» (Form) des Menschen; das ist nach anderer Überlegung also die Seele, darum sind «persona» (Person) und «anima» (Seele) identisch, synonym. – «persona est ... substantia» (die Person ist die Grundlage ...) <sup>5</sup>. Allein, ohne Leib (bzw. Leibesmaterie), ist diese «Grundlage» jedoch nicht vollständig, nicht lebensfähig. Das personale Sein braucht beide «Komponenten». Andererseits würde die Relation «*a* ist *b*» nicht ausschließen: «*a* ist *c*» usw.<sup>1</sup> Das

<sup>1</sup> vgl. auch oben, 67; 78; 114; 115 u. 131 – die diesbezügliche sprachliche Verwirrung wurde aber bereits um 400 öffentlich sichtbar: bei der 1. Synode von Toledo, DH 188; bzw. bei der lateinischen Rezension des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel (381), DH 150: «homousios» (=wesensgleich) wurde hier nämlich übersetzt mit «consubstantialis» – formal ist an den Definitionen der Konzilien von Konstantinopel und Toledo nicht zu rütteln; aber materialinhaltlich sieht es etwas anders aus, denn die lehramtliche Autorität hatte nämlich selbst bereits früher andere Wege eingeschlagen.

<sup>2</sup> vgl. oben, 67 u. 77

<sup>3</sup> Zudem gab es hier früher das deutsche Verb «wesen», synonym von «leben», davon abgeleitet das Partizip «gewesen». Sollten darum die Vorstellungen vom «Wesen» nicht etwas weniger statisch sein?

<sup>4</sup> DH 126 – die an diesem Ort zitierte [richtige] lateinische Übersetzung stammt von Hilarius von Poitiers († 367 – De synodis 84, in: PL 10, 536 A)

<sup>5</sup> bei Boëthius ist «substantia» nicht identisch mit «ousia», «ousia» ist vielmehr «essentia» – vgl. oben, 115

würde dann bedeuteten: *Die menschliche Person* sei die vernünftige *Seele* (forma animalis! – substantia, hypostasis, hypokeimene) und *zugleich* die *Leibesmaterie* (materia corporalis), das hieße, die menschliche Person wäre das ganze Wesen (moderne Auffassung), das Leib und Seele ist. Trotzdem ist es sinnvoll, hier semantisch ausreichend zu differenzieren, auch wenn die Person-Seele mit ihrem Leib untrennbar verbunden ist.

Die Mißverständnisse um «Substanz und Person» erfuhren bereits vor Bonaventura eine Zuspitzung in der Schule von St. Viktor. HUGO VON ST. VIKTOR († 1141) lehrte noch «im Hinblick auf die Persondefinition des BOËTHIUS, daß das Personsein primär der S[eele] zukommt und daß der L[eib] nur wegen seiner Apposition an die S[eele] Anteil an der Personalität bekommt»<sup>2</sup>. RICHARD VON ST. VIKTOR († 1173) konnte sich aber mit dem Begriff «substantia» zur Definition der Person nicht abfinden, denn er wollte im Menschen nicht zwei Substanzen gelten lassen, eine Seelensubstanz und eine Leibessubstanz, deshalb trachtete er danach den Begriff zu eliminieren und ihn zu ersetzen mit «existentia»<sup>3</sup>. Dann griff ALBERT DER GROSSE in die Diskussion ein und drängte auf eine semantische Klärung: «hypostasis sive substantia, substantialiter et perfecte existens, proprietate personali determinata»<sup>4</sup> = als hypostasis bzw. substantia, sie [die Person] existiert substantiell und vollkommen, bestimmt durch die persönliche Eigenheit. Aber auch diese Beschreibung bietet letztlich nicht viel Neues. Darum ergänzte er später: «persona est hypostasis distincta incommunicabili proprietate ad dignitatem pertinentem»<sup>5</sup> = die Person ist die Grundlage, unterschieden durch die nicht mitteilbare Eigenart, die zur Würde gelangt. Dabei kann angenommen werden: «incommunicabilis» ist synonym zu «individuell», und entsprechend in der Alltagssprache: «persönlich» ist gleichbedeutend mit «individuell». Ferner meint Albert, die Materie sei es letztlich, «welche die Individuation des Einzelnen gewährleistet»<sup>6</sup>. Alle Materie, auch die «materia prima» sei nicht einfach geworden, sie sei vielmehr erschaffen worden und habe trotzdem eine «aktive» Kraft<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> nur bei der menschlichen Person? Nein, auch bei den göttlichen P'en, hier ist die erste Person der Vater usw., aber alle drei Personen, Vater, Sohn und Heiliger sind Gott. Gott *ist* (nicht hat!) drei Hypostasen (= substantiæ = personæ), er subsistiert dreifach, *ist* aber nur ein Wesen

<sup>2</sup> R. Specht, Leib-Seele-Verhältnis (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 189, mit dem Hinweis: Hugo von St. Viktor, De sacr. chr. fidei II (PL 176,409B)

<sup>3</sup> B. Th. Kible, Person (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 7, 289

<sup>4</sup> Kible, a. a. Ort, 290, hinweisend auf: Summa theol. 10, q 44 c 1, ed. Siedler, 345

<sup>5</sup> Kible, a. gl. Ort, hinweisend auf: Summa theol., ed. Siedler, 348

<sup>6</sup> M. Schramm, Materie (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 896 (hinweisend auf: Metaphysik I, 11 tract 1, cap. 7)

<sup>7</sup> Schramm, a. gl. Ort

JOHANNES DUNS SCOTUS' Bemühungen hinsichtlich der theologischen Auffassung von dem, was «materia» ist, wären an einem unerwarteten Ort beinahe zu einem originellen Durchbruch gekommen, wenn er über die Eucharistie nachdachte und sich dabei fragte, was in der «Wandlung» der Substanzen, bzw. des Wesens geschieht. Der franziskanische Gelehrte möchte an sich die Annihilation (Vernichtung) ablehnen, d.h. er glaubt daß die irdischen «Substanzen» von Brot und Wein nicht zerstört würden, was aber genau mit ihnen geschieht, dieses Problem löst er nicht, eine Konsubstantiation hält er für nicht schriftwidrig, sondern für an sich vertretbar, aber dennoch der Kirche gehorchend lehnt er sie ab, seine wirkliche Ansicht bleibt hier unklar, sie entweicht in die Sphäre des Unsagbaren<sup>1</sup>. Spürte Duns Scotus, wie nahe er einer Lösung des alten Materieproblems war? Tatsächlich hätte er nur zu unterscheiden brauchen zwischen «Materie» und «Material». Könnten dann die Vorstellungen von «Transsubstantiation» und «Konsubstantiation» friedlich kohabitieren, stünden sie einander nicht entgegen? Aber weder die griechische, noch die lateinische Sprache kannten vom Wortschatz her eine Möglichkeit für diese so notwendige Differenzierung. Das Eucharistiesakrament ist der Schlüssel zu einer verborgenen Weisheit, gerade auch im Hinblick auf das Materieverständnis<sup>2</sup>. Daß nun Duns Scotus nicht zu dieser Unterscheidung gelangt ist, liegt jedoch nicht allein in den Grenzen der Sprache begründet, denn in seiner Theorie hatte er eine entscheidende Zuordnungen schon vorweggenommen, wenn er hinsichtlich der Materie strikte unterscheiden will zwischen einer «individuellen», aber als solchen gerade nur «akzidentellen» Materie einerseits, sowie der «allgemeinen» Materie, welche der «quiditas» (Washeit) des einzelnen Wesens zukomme andererseits<sup>3</sup>. Die «individuelle Materie» trüge also nichts Wesentliches bei zum Wesen einer Sache. Bei Duns Scotus gehören also zusammen: individuell + akzidentell (unwesentlich), sowie allgemein + essentiell (wesentlich). Hätte er die Adjektiv-Paare anders zugeordnet, hätte er möglicherweise *die* Lösung gefunden. Doch immerhin hatte er unterscheiden können, daß beim Seienden die «materia» zweifach fungiert: wesentlich und unwesentlich (akzidentell). So scheint er es auch dabei zu belassen, daß beim menschlichen Leib die Materie eher nicht wesentlich, sondern nur akzidentell beteiligt sei; die Seele als Form sei das «communicabilis», sie teile sich der Materie mit und disponiere das konkrete, individuelle Wesen Mensch<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> vgl. Betz, J., Eucharistie, in: Feiner/Löhrer, Myst. sal., Bd. 4/2, 238f.; 243f. und 246; vgl. auch: W. T. Huber, der göttliche Spiegel, 116

<sup>2</sup> vgl. unten, 208ff. – das Problem gründet aber auch noch im Wort «substantia»

<sup>3</sup> M. Schramm, Materie (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 898 – ist aber die «materia» nur in der Ebene der Sprache wesentlich?

<sup>4</sup> vgl. B. Th. Kible, Person (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 7, 293; ferner: R. Specht, Leib-Seele-Verhältnis (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 190

#### 2.7.4. Bei Thomas von Aquin

Die Seele kann sich vom Leib *nicht* trennen – dies sagt der Aquinate freilich nicht. Dennoch könnte man sich fragen, ob, beispielsweise in der «Summa Theologica, die Begriffskombination «anima separata» (abgetrennte Seele) bei Thomas von Aquin eher im theoretischen, als im funktionalen Sinne verwendet wird, im Hinblick auf die Leib-Seele-Dichotomie. Immerhin klar ist die Aussage diesbezüglich, wenn er von der menschlichen Person spricht: Die «anima separata» sei für sich allein unvollständig, also keine individuelle Grundlage, (Hypostase), es komme ihr nicht der Name «Person» zu, denn sie sei ja ihrer Natur, ihrer Bestimmung nach völlig darauf angelegt, vereint mit dem Leib zu existieren<sup>1</sup>. Dennoch scheint sich Thomas hier eine Inkohärenz geleistet zu haben; denn auch «ohne Leib kann der Mensch zur «visio Dei» und der aus ihr hervorgehenden «beatitudo» finden, weil der Leib zur Konstitution des der Gottesschau korrelierenden «habitus» nichts Wesentliches beizutragen hat»<sup>2</sup>. Die Seele sei «in parte intellectiva» (durch ihren verstandhaften Teil) und kraft der «sensus interiores» (inneren Sinne) allein, also ohne Leib, fähig zur Wahrnehmung<sup>3</sup>. Dennoch lehnt Thomas die Meinung von Bonaventura kurzerhand ab, die Seele habe eine eigene, eine «geistige Materie»<sup>4</sup>, wohl zu Recht, nämlich mit der logischen Begründung: «Est enim ratione animæ,

<sup>1</sup> dicendum quod anima est pars humanæ speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quæ est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus ... Et sic non competit ei neque definitio [definitio] personæ neque nomen. (S. theol. I, q. 29 a. 1 ad. 5, dt./lat. Ed., Bd. 3, 45f.; im folg. Artikel ist: Person = Hypostase, gem. Boëthius); vgl. auch: Markus Schulze, Leibhaft und unsterblich, 160–164: «... da nur eine vollständige Substanz «persona» genannt werden könne» (160); vgl. auch W. Kluxen, Anima separata und Person sein bei Thomas von Aquin, 99. – M. Schulze fragt sich, ob es legitim sei, gemäß heutigem Sprachgebrauch die «persona» bei Thomas der heutigen «Person» gleichzusetzen, ob denn der Bedeutungsinhalt gleich sei. Aber, letzteres ist nicht erst im Vergleich zu heute verschieden, offensichtlich bestand ein Bedeutungsunterschied bereits damals, was gerade auch darin ersichtlich wird, wenn die Scholastiker immer wieder zu anders nuancierten Definitionen von «persona» gelangten – vgl. auch oben, 122 Anm 2

<sup>2</sup> M. Schulze, a. a. Ort, 169 (u. 172), beziehend auf: S. theol. I-II, q. 4 a. 5 resp. Die Seele erkenne Gott «per modum substantiarum separatum» (Schulze, a. a. Ort, 168, beziehend auf: Summa contra gentiles II, 81, [ad 5, lat./dt. Ed. Darmstadt, Bd. 2, 386–391]); vgl. auch: Schulze, a. a. Ort, 155; vgl. ferner: G. Greshake, Theologiegeschichte und systematische Untersuchungen ..., 231

<sup>3</sup> S. theol. III suppl. q. 70 a. 1 ad 2 et 4, dt./lat. Ed., Bd. 35, 44f. – im «corpus» des Artikels scheint diese Zuordnung der Sinneswahrnehmung, also völlig körperlos, materiellos, allerdings nicht so recht aufzugehen

<sup>4</sup> «dicendum, quod anima non habet materiam» (S. theol. I, q. 75 a. 5 resp., dt./lat. Ed., Bd. 6, 19)

quod sit [tantum modo] forma corporis alicuius» = es ist der Seele nämlich bestimmt, daß sie [nur] die Form eines [einigen] Körpers ist<sup>1</sup>. Die Seele kann also nicht Form und zugleich Materie sein, letztere wird mit der Körperlichkeit identifiziert. Dies schafft aber noch keine neue Ausgangslage.

«Nach dem Vorbild aller arabischen und lateinischen Vorgänger ... entwickelt Thomas den Aristotelismus durch Anleihen aus dem Neuplatonismus weiter und vertritt ebenfalls einen *neuplatonisierenden Aristotelismus*»<sup>2</sup>. Es sollte darum nicht verwundern, wenn unbewußt etwas von der Gedankenwelt Plotins mitschwingen würde, wonach die Seele ohne jegliche Materie ein besseres Dasein habe. Dennoch ließ sich Thomas nie zu einer derartigen Aussage bewegen. Im Gegenteil ...

Der Aquinate verwendete für das griechische «ousia» (Wesen) richtig «essentia», setzt aber unglücklicherweise in einer übergeordneten Ebene die «substantia» hin, wobei er zwei unterscheidet: die «simplex» (einfache) und die «composita» zusammengesetzte «substantia» (Substanz?), letztere bestehe aus «forma et materia» (Form und Materie)<sup>3</sup>. Und schon wieder liegt die Crux im Substanzbegriff, denn «substantia» müßte ja der «hypostasis», der ὑποκειμένη (hypokeimene) entsprechen und sinngemäß übersetzt «Grundlage» heißen, bei Aristoteles ist diese «hypokeimene» identisch mit «eidos», also der Form. Thomas hatte hier, wieder einmal mehr in der scholastischen Geschichte, nicht für genügend Klarheit sorgen können. – Wenn der Mensch ein «zusammengesetztes Ding» (Wesen) ist, dann kann er weder allein Seele, noch allein Körper sein<sup>4</sup>. Ohne Leib ist demnach die Seele kein menschliches Wesen. Der Aquinate steuert hier dem Neuplatonismus massiv entgegen. Die Behauptung, der körperliche Stoff (materia corporalis) würde die Verstandestätigkeit (intelligibilitas) behindern, weist Thomas entschieden zurück, obwohl es im Verstand (= Seele) selbst keine Zusammensetzung gebe aus «materia et forma»<sup>5</sup>. Damit wird zumindest indirekt, der platonischen Lieblingsidee von der «anima separata» widersprochen. Man spürt förmlich, daß Thomas hier gerne eine andere Lösung gesehen hätte.

Es hat kaum einen Sinn, vom Menschen nur die Gattung, nur die «Menschheit», als real existierend zu betrachten, vielmehr existiert der Mensch in einer Vielzahl von «Einzel-Wesen» (essentiæ singulares), ein Einzelwesen ist ein «Individuum». Für Thomas liegt jedoch das «principium individuationis» (das Individuationsprinzip) nicht in der Seele

<sup>1</sup> S. theol. I, q. 75 a 5 resp., dt./lat. Ed., Bd. 6, 20

<sup>2</sup> F. van Steenberghen, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, 311 (kursive Hervorhebung im zitierten Original)

<sup>3</sup> Über das Sein und das Wesen (De ente et essentia), dt./lat. ed. R. Allers, 19 (Kap. 2) – Daß «substantia» und «forma» synonym sind, wußte Thomas nicht

<sup>4</sup> «Homo enim neque est anima neque est corpus», a. a. Ort, 29 (Kap. 3)

<sup>5</sup> a. a. Ort, 44 (Kap. 5)



begründet. Folgende Aussage ist kein erratischer Block im Werk des Aquinaten, kommt sie doch an zwei Orten vor: «*materia enim est principium individuationis formarum*» = die Materie ist der Grund für das Entstehen des Individuellen der Formen (das Individuationsprinzip)<sup>1</sup>, obwohl die Form diese Materie lenkt und bestimmt<sup>2</sup>; also muß die Form die Materie vorher «vorbezeichnen» («*materia signata*») zu dem, was das Wesen als Individuum nachher sein wird. Man sieht hier, wie eng umschlungen und untrennbar beide sind: Form und Materie, sowie Seele und Leib. Es handelt sich um eine Dichotomie und nicht um eine Spaltung in Gegensätze.

«Den gordischen Knoten des ewigen «griechischen Dilemmas» ... löst *Thomas*, indem er die Seele so konzipiert, daß sie beides zusammen in Identität ist: ihrem Wesen nach ganz Form des Leibes *und* ganz subsistenter unzerstörbarer Geist»<sup>3</sup>. Der Identität innerhalb des menschlichen Wesens begegnen wir aber noch näher im Satz: «*cum non sit aliud esse corporis et aliud animæ in homine, alias esset conjunctio animæ et corporis accidental*» = weil beim Menschen das Sein des Leibes kein anderes ist als das Sein der Seele, so ist die Verbindung von Seele und Leib [ebenfalls] alles andere als «unwesentlich» (akzidentell)<sup>4</sup>. Der Mensch könne jedenfalls sein letztes Ziel, um dessentwillen er geschaffen wurde nicht erreichen im Lebenszustand einer «*anima separata*»<sup>5</sup>. Leib und Seele werden übrigens nach *Thomas* *gleichzeitig erschaffen*<sup>6</sup>.

Dann unterscheidet *Thomas* von Aquin im Hinblick auf die Wiederherstellung der Leiblichkeit bei der Auferweckung: Der Leib habe Teile, und zwar *wesentliche* (essentielle) Teile und *unwesentliche* (akzidentelle); letztere würden nicht erhalten bleiben<sup>7</sup>. Damit gelangte *Thomas* sehr nahe an eine optimale Lösung. Wenn vorerst auch nur andeutungsweise, aber es kommt hier offensichtlich zu einer *Trennung von Wesentlichem und Akzidentellem am Leib*. Hätte *Thomas* nun noch weiter unterscheiden können zwischen: «*Materie*» = *wesentlich*, sowie «*Material*» = *akzidentell*, dann wäre die leibliche Auferweckung keine Frage der «Zeit» mehr gewesen.

<sup>1</sup> S. theol., I, q. 75 a. 5 resp., dt./lat. Ed., Bd. 6,21; sowie in: Über das Sein und das Wesen, ed. R. Allers, 23, hier allerdings: *solum materia signata*

<sup>2</sup> «*forma determinat materiam*» (Über das Sein und das Wesen, ed. R. Allers, 31)

<sup>3</sup> G. Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ..., 225 (Hervorhebungen von G. Greshake)

<sup>4</sup> S. theol. III suppl. q. 79 a. 2 ad. 1, dt./lat. Ed., Bd. 35, 286 – in der conclusio ad. 2 ist dann ausführlich von der «Identität» des auferweckten Leibes die Rede

<sup>5</sup> a. a. Ort, q. 79 a. 2 resp., dt./lat. Ed., Bd. 35, 284f.

<sup>6</sup> «*ipsa vero fuit creata simul cum corpore*» (S. theol., I, q. 90 a. 4 resp., dt./lat. Ed., Bd. 7,15) – im Gegensatz zu Augustinus': Alle Seelen seien beim Sechstageswerk geschaffen worden (ebd., 13; PL 34, 368f.) Nach *Thomas* ist die Seele in keiner Weise präexistent, weder ewig noch bezüglich des Anfangs der Schöpfung

<sup>7</sup> a. a. Ort, q. 79 a. 3 resp., dt./lat. Ed., Bd. 35,293f.

## 2.8. Im Denken der Neuzeit

Hinsichtlich der Leib-Seele-Problematik gab es zum Beginn der Neuzeit in Rom einen Paukenschlag. Nein, gemeint ist nicht die Bulle «Exurge Domine» gegen Martin Luther, sondern die Zurückweisung von Überlegungen des PIETRO POMPONAZZI aus Mantua (1462–1524) durch das V. Laterankonzil unter Papst Leo X.<sup>1</sup> Pomponazzi hatte in seinem 1513 abgeschlossenen Traktat «De immortalitate animæ»<sup>2</sup> subtile Gründe für und gegen die Annahme der Unsterblichkeit der Seele aufgelistet. Dabei zeigt er sich als konsequenter Anhänger der Lehre von *Aristoteles*. Er legt dar, daß es keinen sicheren Beweis für diese Unsterblichkeit gebe<sup>3</sup>, obwohl er sich ebenso klar zum «... vitam æternam» im Apostolischen Glaubenssymbol bekennt<sup>4</sup>. Dieses ewige Leben beziehe sich jedoch nicht ausdrücklich und ausschließlich auf die Einzelseele! Er greift die weit verbreitete Annahme von drei Seelen, bzw. Seelenteilen auf<sup>5</sup>, verwirft sie dann aber mit der Begründung: Sie seien der Sache nach identisch<sup>6</sup>. Die «Seele», ist gemäß einer Definition von Aristoteles die Wirklichkeit eines natürlichen mit Organen ausgestatteten Körpers. Weil Pomponazzi «anima» und «intellectus» gleichsetzt, ist für ihn das Wahrnehmen selbst diese Wirklichkeit, das in jedem Wirkakt von [wenigstens] einem Organ gegenständlich abhängt<sup>7</sup>. Nach außen hin seien Erkennen (intellegere) und Bewegen (movere) zwar verschiedene Tätigkeiten (operationes), in der Seele selbst gebe es jedoch nur einen Typus des Tätigseins (unus modus operandi)<sup>8</sup>. «Wenn der Mensch nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt wäre, sondern aus Beweger und Bewegtem, besäßen Seele und Körper keine größere Einheit als die von Ochsen und Karren<sup>9</sup>, [die beide auch je für sich allein existieren können]. Die Seele sei aber «suprema et perfectissima materialium formarum» = die beste und vollkommenste aller materialen Formen (bzw.

<sup>1</sup> vgl. DH 1440 (Kommentar); vgl. auch unten, 231, Anm. 5

<sup>2</sup> Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele (Tractatus de immortalitate animæ), lat/dt., übersetzt und hrsg. v. Burkhard Mojsisch, Hamburg 1990

<sup>3</sup> a. a. Ort, 236/237

<sup>4</sup> a. a. Ort, 232/233

<sup>5</sup> a. a. Ort, 6/7 u. 48/49 – weswegen man bald versucht sei zu glauben, es könne sich der intellektive Teil von den sensitiven und vegetativen Teilen abtrennen.

<sup>6</sup> «Et quoniam tenemus in homine idem secundum rem esse vegetativum, sensitivum et intellectivum» (a. a. Ort, 116/117)

<sup>7</sup> «secundum communem definitionem animæ (Aristoteles, De anima II 1, 412 b 4–6) anima est actus corporis physicis, organici ... in omne sue opere dependit ab organo aut tamquam subjecto aut tamquam obiecto» (a. a. Ort, 18/19); später beschränkt er sich ausdrücklich auf das «ab ... obiecto» (a. a. Ort, 84/85)

<sup>8</sup> a. a. Ort, 6/7 u. 24/25

<sup>9</sup> a. a. Ort, 42/43

der mit den Materien verbundenen Formen); wenn sie sich vom Körper abtrenne, sei sie nicht mehr in aktueller Weise die Wirklichkeit (actus) des Körpers<sup>1</sup> entsprechend der vorangegangenen Definition:<sup>2</sup>

... essentielle est intellectui intellegere per phantasmata, ut monstratum est et patet per defintionem animæ, cum sit actus corporis physici, organici, quare in omni opere indiget organo; sed quod sic intellegit, de necessitate inseparabile est; ergo humanus intellectus mortalis est. ... Quare anima humana apud Aristoteles absolute pronuntianda est mortalis.

Für den Intellekt [die Wahrnehmung = Seele] ist es wesentlich, an Hand von Vorstellungen zu erkennen, wie gezeigt und aus der Definition der Seele erhellt wird, da sie die Wirklichkeit eines natürlichen, mit Organen ausgestatteten Körpers ist, weswegen sie in allem Tun eines Organs [Instrumentes] bedarf; weil sie aber auf diese Weise wahrnimmt, ist sie notwendiger Weise nicht abtrennbar; deshalb ist der menschliche Intellekt sterblich. ... Darum ist, wie gemäß Aristoteles vollständig voraussetzen ist, die menschliche Seele sterblich.

Gemäß Alexander von Aphrodisias sei der ganze Körper ein Werkzeug (instrumentum) des Intellekts, also der Seele<sup>3</sup>. Weil Sehen und Hören immer körperliche Akte seien, brauche die Seele eben immer wenigstens ein Organ, daß den Vollzug dieser Akte gewährleiste, meint Pomponazzi<sup>4</sup>. Die Seele sei in wahrhafter Weise eine Form, die zugleich mit dem Körper zu sein beginne und aufhöre, deshalb könne sie unter keiner anderen Bedingung (neque aliquo pacto) ohne ihn tätig sein oder existieren<sup>5</sup>.

So sehen also die Konsequenzen aus, will man die Leib-Seele-Einheit nach Aristoteles ernst nehmen. Es bleiben nur noch zwei Möglichkeiten angesichts des Sterbens: Entweder ist der Mensch dann ganz, nicht nur dem Leib nach, tot<sup>6</sup>, oder er lebt in der Einheit weiter, als Individuum in einer fortdauernden Identität. Der christliche Glaube kann nur die zweite akzeptieren, verknüpft mit dem Gedanken an die Auferweckung.

<sup>1</sup> a. a. Ort, 96/97

<sup>2</sup> a. a. Ort, 88/89

<sup>3</sup> a. a. Ort, 126/127 – Alexander Aphrodisiensis, De intellectu et intellecto, ed. Thery, 81 – «instrumentum» (lat.) = «organon» (griech.) = Werkzeug – Alexander (198–211 n. Chr.) gilt als bekanntester Aristoteles-Kommentator

<sup>4</sup> a. a. Ort, 90/91

<sup>5</sup> a. a. Ort, 96/97

<sup>6</sup> vom V. Lateranum verworfen (DH 1440), ebenso die Idee einer Kollektivseele

Die weiteren Bemühungen in der Neuzeit hinsichtlich des Materieverständnisses verzweigen sich entschieden in einen (A) *philosophischen*, oft materialistischen, ja bisweilen sogar gnostisch-dualistisch oder magisch-alchemistischen Ast, insofern die Philosophen überhaupt noch darüber reden wollen, und in einen (B) davon unabhängigen *naturwissenschaftlichen Ast*.

(A) *Philosophischer Ast*: Bei diesem Typus wird bisweilen ein gewisses Schielen hin zur «*materia prima*» ersichtlich. Bereits bei WILHELM VON OCKHAM hieß es: «*materia est ipsa potentia, quæ potest recipere formam*», doch die «*materia prima*» existiert für ihn unabhängig von jeglicher prägenden Form<sup>1</sup>. Daraus könnte sich leicht ein Materialismus entwickeln, denn diese omnipotente, omnipräsente und unzerstörbare Materie ist für Ockham überall die gleiche, vom kleinsten Lebewesen an bis zum Himmelskörper<sup>2</sup>. GIORDANO BRUNO (am 17. Februar 1600 in Rom auf dem Scheiterhaufen verbrannt) führte ähnlich dem oben erwähnten Kabbalatypos<sup>3</sup> alle Substanzen auf zwei Prinzipien zurück: die Weltseele als die Ur-Form und Quelle aller Formen, sowie die *eine* Materie als das Urbild des Universums; die körperliche Materie sei für die Naturerscheinungen die Quelle der Formen und damit der Wirklichkeit überhaupt<sup>4</sup>. – Obwohl PARACELsus über die Materie schlicht sagte, sie ist «ein stück, das man in die Hand nimpt», ordnete er der «*materia prima*» – er benützt dafür jedoch meistens den Ausdruck «*iliaster*» (oder «*yliaster*») –, eine Schlüsselposition zu: «*Iliaster ist die erst materi vor aller schöpfung*»<sup>5</sup>. In dieser Urmaterie sieht er jedoch mehr eine Kraft (*virtus*), die also wirkt», ein Same, aus dem ein Baum wachse, welcher die vier Elemente seien<sup>6</sup>. Paracelsus selbst hatte dann jedoch wenig Interesse an gnostischen Spekulationen, im Gegensatz zu späteren Denkern: BÖHME, OETINGER, BAADER USW.

IMMANUEL KANT will in seinem Paralogismus-Kapitel (Kritik der reinen Vernunft, erste Fassung 1787) Idealismus und Materialismus, aber auch das aristotelisch-scholastische Denken in skeptischer und subjektiver Weise widerlegen; er sieht die Materie eigentlich nur als Phänomen: «Denn die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele so großes Bedenken erregt, ist nichts als Form, oder eine gewisse Vorstellungsart eines unbekanntem Gegenstandes, durch diejenige Anschauung, welche man den äußeren Sinn

<sup>1</sup> M. Schramm, *Materie* (II.), in: *Hist. Wb. d. Phil.*, Bd. 5, 901, hinweisend auf: *Phil. nat. I* (Rom 1637), cap. 16=19a–21b und cap. 17=21b–22b

<sup>2</sup> a. gl. Ort

<sup>3</sup> siehe oben, 123

<sup>4</sup> W. Breidert, *Materie* (III.), in: *Hist. Wb. d. Phil.*, Bd. 5, 905

<sup>5</sup> T. Borsche, *Materie* (IV.), in: *Hist. Wb. d. Phil.*, Bd. 5, 913f. mit Hinweisen auf: Paracelsus, *Neun Bücher de natura rerum*, *Sämtl. Werke* 1. Abt., hrsg. v. K. Sudhoff, Bd. 9, 658 – «*yliaster*» = griechisch: ὕλη ἀστέρ... (*hyle aster*...) = Sternmaterie

<sup>6</sup> Borsche, a. gl. Ort

nennt. Es mag also wohl etwas außer uns sein, dem diese Erscheinung, welche wir Materie nennen, korrespondiert; aber, in derselben Qualität als Erscheinung ist es nicht außer uns, sondern lediglich als ein Gedanke in uns, wie wohl dieser Gedanke, durch genannten Sinn, es als außer uns befindlich vorstellt. Materie bedeutet also nicht eine von dem Gegenstande des inneren Sinnes (Seele) so ganz unterschiedene und heterogene Art von Substanzen, sondern nur die Ungleichartigkeit der Erscheinungen von Gegenständen (...), deren Vorstellungen wir äußere nennen ... daß, da sie Gegenstände im Raume vorstellen ... da doch selbst der Raum, darin sie angeschauet werden, nichts als eine Vorstellung ist, deren Gegenbild in derselben Qualität außer der Seele gar nicht angetroffen werden kann. ... In uns aber sind die Wirkungen Gedanken, unter denen kein Verhältnis des Orts, Bewegung, Gestalt, oder Raumesbestimmungen überhaupt stattfindet ... Aber wir sollten bedenken, daß nicht die Körper Gegenstände an sich sind, die uns gegenwärtig seien, sondern eine bloße Erscheinung ... mithin, daß nicht die Bewegung der Materie in uns Vorstellungen erwirke, sondern daß sie selbst (mithin auch die Materie, die sich dadurch erkennbar macht) bloße Vorstellung sei ...»<sup>1</sup>

Scharfsinnig erkannte der Königsberger das Problem, daß die Wirklichkeit auf *zwei Ebenen* «spielt», außen und innen, in Bezug auf das wahrnehmende und denkende Subjekt. Zwischen den zwei Ebenen liegen die innermenschlichen Vorgänge: wahrnehmen, denken und sprechen. Wenn das subjektiv Gedachte und Empfundene mitgeteilt wird, ist es aber nur das Abbild des Objektiven (Ontologischen) in der Sprache, nicht das Objektive selbst. Trotz aller Bemühungen nach Objektivität bleibt das Abbild in der Sprache subjektiv. Denken aber erfolgt immer in einer Sprache. Kant waren die Lehren von Aristoteles offensichtlich nicht unbekannt, er ordnet dessen Metaphysik (inkl. Kategorienlehre) wieder in den richtigen Rahmen ein, sie «spielen» zunächst in der subjektiven Ebene, also in der Ebene der Sprache. «Materie» ist etwas Wesentliches am Abbild in der Sprache. *Das Wesentliche vom Akzidentellen (d.h. Unwesentlichen) trennen* – das erkennende und denkende Subjekt tut genau dies, es *abstrahiert* vom Verhältnis des Orts, [der] Bewegung, [der] Gestalt (entsprechend dem aristotelischen «s-chema» = äußeres Gehabe, habitus), oder der Raumesbestimmung. Immanuel Kant ist in der Philosophie der Neuzeit die herausnehmende Persönlichkeit. Er scheint nun auch zur Aussage zu drängen, daß «Materie» nicht allgemein, sondern *individuell* ist, sie ist also gänzlich verschieden vom «Stoff» (= Material), deren ontologische Vorstellungsversuche samt und sonders in eine Sackgasse führten, wenn nicht gar in dubiose alchemistische Spekulationen. Doch davon ist Kants Denken «meilenweit» entfernt.

<sup>1</sup> Kritik der reinen Vernunft (A = erste Ausgabe), Werkausgabe Bd. IV, 386f.

J.G. FICHTE erweitert die subjektive Bestimmung Kants in einem objektivierenden Versuch, für ihn muß das Ich (das wahrnehmende und denkende Subjekt) «durch produktive Einbildungskraft zur Materie werden, und zwar zu einem organisierten Leib, damit es den Fortgang seiner Tätigkeit beobachten kann. Somit ist Leiblichkeit die apriorische Form des Selbstbewußtseins in der Wirksamkeit bzw. Form der Selbstanschauung durch den äußeren Sinn»<sup>1</sup>.

Die Philosophie der Neuzeit nimmt die Form-Materie-Dichtotomie offensichtlich nicht mehr voll zur Kenntnis, entweder erscheinen beide «Teile» als zueinander identisch, oder sie sind derart eng miteinander vereint, daß eine sonderliche Behandlung in der Sprache nicht mehr notwendig erscheint. Das Denken im Subjekt ereignet sich mit Hilfe der *Sprache*; ja Denken – als der innere Sinn – erscheint selbst als Sprache. Sprache ist Leiblichkeit, also könnte man meinen, eine vom Leib getrennte Seele, könnte weder Sprache aufnehmen noch Sprache äußern. Gottes schöpferisches Sein ist aber wesentlich ein Sein mit der Sprache<sup>2</sup>.

Wie nun der Idealismus (Hegel) und der Materialismus (Marx/Engels) auf die Spitze getrieben wurden bis zum Primat des Geistes über die Materie (Hegelianismus), bzw. zum Primat der Materie über den Geist (Marxismus), darauf soll an diesem Ort nicht weiter eingegangen werden, außer noch kurz bezüglich einer Rezension des Hegelianers L. FEUERBACH AN HEGEL. «Hegel verstehe die Materie als Selbstentäußerung des Geistes und setze damit Materie als Gott»<sup>3</sup>. In einem Referat Feuerbachs steht dann jedoch der Satz: «Gott ist Gott erst dadurch, daß er die Materie, die Negation Gottes, überwindet, negiert»<sup>4</sup>. Was besagt aber dieses Verwirrspiel? Es scheint auf den *reinen Materialismus* hinauszulaufen: Materie sei das Prinzip allen Seins. Er ist jedoch letztlich nichts weiter als die Kosmologie Plotins, nur mit anderem Vorzeichen. Damit diese neue Variante aber aufgehen könnte, müßte der Geist-Gott zuerst für tot, für nicht existent erklärt, also negiert werden.

Eine materialistische Anthropologie besagt sodann: alles Geistige und Seelische sei nur ein Phänomen, beruhend auf chemisch-biologischen

---

<sup>1</sup> Zitat: R. Specht, Leib-Seele-Verhältnis (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 198 (hinweisend auf: Fichte, das System der Sittenlehre, 1798, Werke hrsg. v. I.H. Fichte, 1845/46, 4, 6–11; Die Tatsachen des Bewußtseins, 1810/11, II, 1f., a. a. Ort 2, 583–597)

<sup>2</sup> besonders deutlich im Psalm 119, z. B. in Vers 28: «Meine Seele zerfließt vor Kummer. Richte mich auf durch dein Wort!» – Auch das innergöttliche Leben selbst ist Sprache (der Sohn ist das Wort, Joh 1,1ff.), diese Sprache will Gott seinen Geschöpfen unablässig mitteilen.

<sup>3</sup> E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 129

<sup>4</sup> zitiert nach: Jüngel, a. a. Ort, 130 (hinweisend auf: L. Feuerbach, Gesammelte Werke, hrsg. von W. Schuffenhauer, Bd. 9, 1970, 297)

Prozessen. Dieser Reduktionismus erfährt weitere Verzweigungen, wenn es heißt, das ganze Verhalten der Menschen sei entweder von der Umwelt abhängig (Behaviorismus) oder in den Genen begründet (genetischer Determinismus). All diese Theorien gründen letztlich in der mangelhaften und stets zu dualistischen Einschätzung der «Materie» in der europäischen Geistesgeschichte. Demgegenüber will die *philosophische Anthropologie* vor allem die Würde des Menschen retten. Zu ihrem Aufgabenbereich gehören auch Aussagen, wonach dem Menschen ein Dasein als Individuum und nicht bloß als «Rädchen» im Kollektiv der Geschichte zukommt. Hinsichtlich des Materieverständnis in der Leib-Seele-Einheit bringt es NORBERT LUYTEN auf den Punkt: «... der Geist ruht nicht auf der Materie auf, sondern in überraschender Umkehr der Verhältnisse ruht die Materie im Geist ... Er ... teilt [sein Sein] dem Körper mit, so daß dieser innerhalb der Subsistenz des Geistes existiert»<sup>1</sup>. Das Leib-Seele-Verhältnis wird nicht überall so harmonisch gesehen wie von Luyten. Bei MAX SCHELER (gest. 1928), in seiner Programmschrift «Die Stellung des Menschen im Kosmos» finden wir sogar einen extremen Geist-Körper-Dualismus vor, der in der moralischen Maxime des «Nein-sagen-Könnens» zu den Trieben des Körpers gipfelt. GERD HAEFFNERS Kommentar dazu: «Die Einheit des Menschen zu fassen, gelingt auf diesem Wege nicht. Im übrigen übersieht der Dualismus, daß ein menschlicher Körper etwas anderes als ein tierischer ist: sowohl in einer besonderen Gestalt, in der die menschliche «Seele» ihren kongenialen Ausdruck findet, wie in seiner besonderen Weise, einen Leib zu haben. Der Mensch ist nicht halb Tier und halb Engel, sondern als ganzer – Mensch.»<sup>2</sup> Welche Konsequenzen des ganzheitlichen Menschenbildes sind nun aber bei Haeffner im Hinblick auf den Tod sinnvoll und denkbar? Mit dem Tod erfolge zugleich «die Auflösung der Ich-Grenzen», es werde damit «auch das Ich aufgehoben» und weiter «das Subjekt» usw.; der Tod zeige sich «als die Zerstörung der physiologischen Grundlage des individuellen Lebens auf all seinen Stufen», es blieben dann bestenfalls die Erinnerungen in anderen, noch lebenden Menschen<sup>3</sup>. Ein eschatologischer Nihilismus ...

Kurz vor dem Ende des zweiten Jahrtausend ist das «Leib-Seele-Problem» noch keineswegs gelöst und ausdiskutiert. Einen hervorragenden

<sup>1</sup> zitiert nach: G. Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ..., 226 (eckige Klammern von Greshake), mit Hinweis auf: N. Luyten, Das Leib-Seele-Problem in philosophischer Sicht: Geist und Leib in der menschlichen Existenz, in: Naturwissenschaft und Theologie, Heft 4, Freiburg-München 1961, 171 – man könnte vielleicht noch in biblischer Redeweise ergänzen: ... wie das Kind im Schoß der Mutter (vgl. Ps 131,2), dann ist eben der Geist, aber nur metaphorisch gesprochen, die Mutter des von ihm Geborenen

<sup>2</sup> G. Haeffner, Phil. Anthropologie, 21

<sup>3</sup> Haeffner, a. a. Ort, 165 – ähnlich wie bei Pomponazzi (vgl. oben, 138f.)

systematischen Überblick über die verschiedenen Denkmodelle wurden von HEINER HASTEDT ausgearbeitet<sup>1</sup>. Die Modelle (Standardlösungen) – Hastedt zählt deren sechs auf –, seien Kombinationen dreier Annahmen, bzw. deren Verwerfung: 1. Der Leib ist physisch-materiell und die Seele ist nicht physisch-materiell. 2. Die Seele hat auf den Leib eine kausale Wirksamkeit. 3. Der Bereich des Physisch-Materiellen ist kausal geschlossen<sup>2</sup>. Seine eigene Meinung ist u. a. die: «Der Körper kann nicht mehr in traditioneller mechanischer Weise als eine Interaktion kleinster Einheiten gedeutet werden ... Auch wenn alle Körper in Raum und Zeit anzusiedeln sind, so hilft eine solche traditionelle Bestimmung des Körper-Begriffs nicht mehr viel weiter; denn das Raum-Zeit-Koordinatenkreuz ist anders als im Mechanismus keineswegs mehr hinreichend, um die Welt des Körperlichen zu bestimmen»<sup>3</sup>. In Bezug auf das Weltbild leben die Menschen gegen Ende des 2. Jahrtausends in einem Pluralismus, wo «die Prozesse der materiellen Welt ebensowenig unmittelbar gegeben sind wie andere Aspekte der Realität auch. Insbesondere sind es auch Theorien, die die Geheimnisse der Materie entschlüsseln wollen. Materie ist also kein Teil der Realität, der irgendwie unmittelbarer greifbar wäre als Geistiges. Was ihre Realitätsnähe angeht, sind vielmehr Theorien über die materielle Welt auf der gleichen prinzipiellen Stufe angesiedelt wie alle anderen Theorien auch»<sup>4</sup>.

So ist eine Überleitung zum zweiten Ast des Denkens in der Neuzeit bereits gegeben.

(B) *Naturwissenschaftlicher Ast:*

RENÉ DESCARTES sieht eine scharfe Trennung von Materie und Geist; der Körper des Menschen ist seiner Ansicht nach eine Maschine, ein mechanischer Apparat<sup>5</sup>. Descartes favorisiert das *Prinzip des Raumes*. Dementsprechend teilt er die Dinge ein in «*res extensa*» und «*res cogitans*». Alle niederen Lebewesen, Pflanzen und Tiere, gehörte ausschließlich zur Kategorie «*res extensa*», d.h. eine Sache, die im Raum eine gewisse Ausdeh-

---

<sup>1</sup> H. Hastedt, Das Leib-Seele-Problem · Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität

<sup>2</sup> Hastedt, a. a. Ort, 10–12

<sup>3</sup> Hastedt, a. a. Ort, 279f.

<sup>4</sup> Hastedt, a. a. Ort, 281

<sup>5</sup> R. Specht, Leib-Seele-Verhältnis (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 192 – letzteres dürfte allerdings nicht völlig korrekt sein, es handelt sich hier vielmehr um eine radikale deterministische Interpretation kartesischen Denkens durch den französischen Arzt *Lammetrie*, vgl. dazu: Pascual Jordan, Die weltanschauliche Bedeutung der modernen Physik, in: Hans-Peter Dürr (Hrsg.), Physik und Transzendenz, 212f.

<sup>6</sup> vgl. W. Heisenberg, Physik und Philosophie, 65 – Heisenbergs Einschätzung von Descartes' Dualismus: «Offenbar hat diese Beschreibung etwas Künstliches und zeigt die schweren Mängel der cartesianischen Spaltung.» (ebd.)



nung hat. Der Mensch müßte dementsprechend, dem Leibe nach, auch «res extensa» sein, aber nicht dem Denken entsprechend; in seiner geistig-seelischen Existenz ist der Mensch eine «res cogitans», ein Ding ohne Ausdehnung, also ein Punkt. Oder vielleicht deswegen auch ein «Nichts»? Denn der Mensch in seiner geistigen Dimension läßt sich nicht mit dem Koordinatenkreuz – das rechtwinklige Koordinatensystem wird übrigens nach Descartes «cartesisches Koordinatensystem»<sup>1</sup> genannt –, erfassen, trotzdem müsse «auch der Geist völlig bestimmt sein durch Gesetze, die denen der Physik und Chemie» entsprechen würden<sup>2</sup>. Der Welt-Raum sei unbegrenzt, außerhalb gebe es keinen anderen Raum, und ein leerer Raum, ein Vakuum, das Nichts, sei völlig undenkbar<sup>3</sup>. Es gibt kein absolutes und in allen Fragen zuverlässiges Denksystem, sondern es gibt nur «Denkmodelle», bei Descartes verhält es sich genauso. Eine kurzgefaßte Kritik am kartesischen Denkmodell von Raum und Zeit, die mittels Koordinatenachsen dargestellt werden, könnte vielleicht so lauten: Die Materie bewegt sich nicht im Raum und in der Zeit so, als ob Raum und Zeit Materie hervorbringen würden; vielmehr bringt die Materie, die Bewegung ist, Raum und Zeit als Vorstellung hervor. Raum und Zeit sind subjektiv; weil jedoch alles Subjektive mittels einer Zahlen-Sprache ausgedrückt, bzw. umrißhaft abgebildet werden kann, so *erscheinen* beide Akzidenzien meßbar und dadurch in gewissem Sinne doch wieder «objektiv».

Die älteste Weise der Erfahrbarkeit des Stofflichen (des Materials) ist die *Masse*, bei den Vorsokratikern hieß sie noch «onkos» oder «pachos»<sup>4</sup>. Schließlich wird die Mathematik immer mehr ein Modell für das Materieverständnis. Eine bedeutungsvolle und wegbereitende Entdeckung gelang LEONARD EULER, er verdankte sie aber der Vorarbeit von J. Kepler; *Energie* ist nun (gemäß dem 2. Newtonschen Bewegungsgesetz) die wesentliche Erscheinungsform der Materie, und zwar als Masse im Verhältnis zur Beschleunigung<sup>5</sup>. – Die klassischen Vorstellungen von Masse und Bewegung werden dann durch DALTONS Atomtheorie in den Mikrobereich verlegt, die Materie besteht danach aus kleinsten Teilchen, den Atomen<sup>6</sup> – später ergänzt durch Moleküle und Ionen. Diese Teilchen verhalten sich gleich wie die klassisch-mechanischen Körper, nur sind es nun «Korpuskel» (=Körperchen). Mittels dieses mathematischen Modells der Materie gelangte ALBERT EINSTEIN zur Relativitätstheorie, wonach nun die Masse abhängig ist von der Geschwindigkeit ihrer Bewegung so daß verallgemeinert die

<sup>1</sup> vgl. Richard Knerr, Lexikon der Mathematik, 182f.

<sup>2</sup> Heisenberg, Physik und Phil., 65

<sup>3</sup> W. Breidert, Raum (II.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 8, 86

<sup>4</sup> Zenon von Elea (vgl. oben, 48) und Melissos von Samos (vgl. oben, 49)

<sup>5</sup> P. Hucklenbroich, Materie (V.), in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 921f. mit Hinweis auf: L. Euler, *Mechanica sive motus scientia analytice exposita* 1.2 (Petersburg 1736)

<sup>6</sup> Hucklenbroich, a. a. Ort, 922

Formel gelten muß:  $E = mc^2$  – Umgeformt ergibt sich die Gleichung: die «Materien-Masse» ist Energie geteilt durch die Lichtgeschwindigkeit (die größtmögliche Geschwindigkeit überhaupt) im Quadrat. Das muß heißen: Materienmasse ist eine «Erscheinungsform» von Energie und Bewegung. Darum existieren Raum und Zeit nicht von sich aus, sie sind nur Aspekte einer einheitlichen Realität, über die gemäß Einstein gilt: Der Raum selber ist Materie<sup>1</sup>. Alle Formen schwimmen gewissermaßen auf einem Ozean von Energie. Dieses Bild steht der Evidenz nicht im Wege, daß eben Form und Materie eines je bestimmten Wesens immer gemeinsam hervortreten. Denn gerade in dieser Evidenz zeigt sich ja erst, daß die Dinge und Wesen nicht auf Grund von Zufällen in das Dasein hervortreten, sondern daß eine kreativ ordnende Macht sie hervorruft, be-ruft.

Mit all den mathematisch-physikalischen Theorien läßt sich wohl einiges sagen über das Material; es wird oft gesprochen von «Materie», gemeint ist aber damit fast immer das «Material» (der Stoff), die «Masse». Trotzdem kommt das Individuelle der «Materie» genau hier zum Vorschein, wo es um die Bewegung geht. Und für das Verständnis des Individuellen ist das Denkmodell von Raum und Zeit, trotz Bedenken hinsichtlich der Ursprünglichkeit, hilfreich<sup>2</sup>, weil offensichtlich kein Subjekt (keine Form) sich zur gleichen Zeit am genau gleichen Ort aufhält. Diese lediglich akzidentelle, also nicht wesentliche, Sicht kann nun aber als Metapher, als Bild und Gleichnis des Wesentlichen benutzt werden<sup>3</sup>. Das Akzidentelle ist immer irgendwie das analoge Abbild (das Modell) des Wesentlichen. Dementsprechend verhält es sich nun wohl auch beim Menschen. Man kann nicht etwas für wesentlich erklären, das es nicht ist; andererseits kann man auch nichts weglassen, was wesentlich ist.

HENRI BERGSON will sich in einem Aufsatz nicht abfinden mit der Vorstellung von einer «trägen Materie»: «Mit welchem Recht geht man von einer trägen Materie aus? Die Alten hatten sich eine Weltseele vorgestellt, die eine kontinuierliche Existenz der materiellen Universums gewährleisten sollte. Wenn man diesen Begriff seines mythischen Sinnes entkleidet, würde ich sagen, daß die anorganische Welt eine Serie von Wiederholungen oder von unendlich raschen Quasi-Wiederholungen ist ...»<sup>4</sup> – In ei-

---

<sup>1</sup> Hucklenbroich, a. a. Ort, 923 – Dieser Gedanke ist wieder äußerst nahe bei Platons «dechomenon», der Mutter aller Formen (vgl. oben, 61; Form = eidos). – zur Relativitätstheorie Einsteins vgl. auch: Horst Pawalkat, Einsteins Welt · Versuch einer elementaren Einführung in die Relativitätstheorie

<sup>2</sup> vgl. Werner Heisenberg, Physik und Philosophie, 117

<sup>3</sup> Im diesen Sinne kann auch obiges Zitat (oben, 22) von Werner Heisenberg aufgefaßt werden

<sup>4</sup> Henri Bergson, Denken und Schöpferisches Werden (Originaltitel: La pensée et le mouvant), 111f. – der Aufsatz erschien erstmals in der schwedischen Zeitschrift «Nordisk Tidskrift» im November 1930

nem späteren Vortrag sagt er: «Die Bewegung ist vielmehr die Wirklichkeit selbst»<sup>1</sup>. Bergson findet es falsch, unablässig in kleineren Bereichen nach dem Träger der Bewegung zu suchen, der dann immer zurückweicht und in immer kleinere Massenteilchen zersplittert, der Träger der Bewegung ist nur je ein «Vehikel», in Wahrheit «löst sich die Materie in Aktionen auf, die den Raum durchlaufen, in Bewegungen ...»<sup>2</sup>. Der korrigierende Angriff gegen die alten statischen Vorstellungen gipfelt bei Bergson also in der Gleichung: *Materie ist Bewegung*. Er geht jedoch noch einen Schritt weiter, wenn er sagt: «... und unsere Person ist wiederum Bewegung selber.»<sup>3</sup>

Daß Materie in gewisser, potentieller Weise Bewegung ist, sagt auch CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER: «Die Energie war eingeführt als das, was die Materie bewegen kann, und zwar war ihr quantitatives Maß zugleich Maß der erzeugbaren «Menge der Bewegung», wobei diese ... als Quadrat des Geschwindigkeitsvektors, multipliziert mit der Masse als dem Bewegung definiert war. ... Wenn nun Materie und Energie identisch sind, so ist Materie zugleich das Vermögen, sich selbst zu bewegen»<sup>4</sup>. C.F. von Weizsäcker gibt aber in zwei Kurzdefinitionen noch mehr zu verstehen: «Materie ist Form.»<sup>5</sup> und weiter: «Bewegung ist Form.»<sup>6</sup> – demgemäß gilt auch: *Materie ist Bewegung*.

Materie ist Bewegung. Seit Jahrhunderten gäbe es hierzu bereits einen Zugang, der aber von wenigen, besonders systematischen Theologen voll zur Kenntnis genommen wurde. Das kirchliche Lehramt hat diesbezüglich nämlich schon längst klare, ja «revolutionäre» Definitionen gegeben, die über die Ausführungen von Weizsäckers weit hinausgehen, und die mit Bergson übereinstimmen. Wenn nämlich Bewegung Materie ist, dann ist es im menschlich-personalen Bereich das Handeln, das Tun. Dann ist aber Materie überhaupt nicht bloß Potenz, dann ist sie tat-sächlich «actio». *Materie ist Akt*. Darauf muß später noch näher eingegangen werden<sup>7</sup>. Aber von der Sprache her, die ja auch Bewegung ist, ist es eigentlich ohnehin klar, Sprache *ist* nach Aristoteles beides: Form und Materie. Sprache ist eine Form des Handelns. Sprache kann nebst dem verbalen Ausdruck auch weitergeführt werden als Zeichen-Handlungen.

<sup>1</sup> Bergson, Denken ..., 163

<sup>2</sup> Bergson, a. a. Ort, 168f.

<sup>3</sup> Bergson, a. a. Ort, 166

<sup>4</sup> C. F. von Weizsäcker, Die Einheit der Natur, 346 – eine Umformung der Einsteinschen Gleichung:  $E=mc^2$  – bereits vorher sagte von Weizsäcker: «So gesehen liegt die bewegende Kraft in der Materie selbst» (a. a. Ort, 344)

<sup>5</sup> a. gl. Ort, 362 – obwohl er vorher die Form-Materie-Dichotomie gemäß Aristoteles bejahend erörtert hat

<sup>6</sup> a. gl. Ort, 363 – ferner heißt es: «Masse ist Information» und: «Energie ist Information» – darum ist zu bedenken: Materie Materien-Masse (Material, Stoff)

‡ vgl. unten, 199ff.

Obwohl der Atomphysiker und spätere Philosophieprofessor C.F. VON WEIZSÄCKER mit den oben erwähnten Kurzdefinitionen sehr nahe an die wichtige Unterscheidung zwischen Materie und Masse (=Material) herangekommen ist, zieht er nicht die Konsequenzen und gelangt darum als erklärter Anhänger der Philosophie Platons noch nicht zur äquivalenten Betrachtung hinsichtlich der Leibesmaterie. Er sieht hier offensichtlich nur das allgemeine Material. Der Gedanke an eine individuelle Leiblichkeit, in der sich die menschliche Person in Identität und Kontinuität verwirklichen kann, scheint ihm fremd. So kann er auch seine Neigung zu einer platonischen Lieblingsidee nicht verhehlen: die Seelenwanderung, bzw. Wiedereinkörperung. Er sagte 1975 bei den Salzburger Hochschulwochen über den Tod: «Die weltweit wirksamste Vorstellung vom Jenseits des Todes ist die Lehre von der Wiedereinkörperung der Seelen in immer neuen Leibern. In Indien entstanden, hat sie den größten Teil Asiens erobert, als orphisch-pythagoräische Lehre tritt sie im alten Griechenland auf, und heute finden sich religiös suchende europäische und amerikanische Intellektuelle ihr offener als allen anderen Jenseitslehren.»<sup>1</sup> Daß sich die sogenannte «Reinkarnationslehre» von Indien her auf das antike Europa ausgebreitet haben sollte, ist allerdings historisch überhaupt nicht nachvollziehbar, das ist reiner Mythos. Die Herkunft ist vielmehr eine andere: Mesopotamien<sup>2</sup>.

Eine andere Vorstellung über das ewige Leben hat demgegenüber FRANK J. TIPLER, der davon ausgeht, daß Gott erst im Werden<sup>3</sup> sei und sich das ganze Universum auf einen Omegapunkt<sup>4</sup> hinbewege. Wo aber ist bei

<sup>1</sup> Zitat: Werner Trautmann, Naturwissenschaftler bestätigen die Re-Inkarnation, 127 (und letzte Titelseite); C. F. v. Weizsäcker veröffentlichte das Zitat später in seinem Buch «Der Garten des Menschlichen», 164 – Welches ist aber dabei die ethische Dimension, besonders hinsichtlich des Suizids?

<sup>2</sup> In Indien ist sie frühestens um 1500 vor Christus (schriftlich sogar erst um 1000) greifbar, und zwar nach der Invasion der *Arier (Aryas)* im Norden, sowie der Ausbreitung ihrer *vedischen* Religion; bei der Urbevölkerung (Drawidas) ist nichts Derartiges auszumachen; in Mesopotamien hingegen ist sie bereits vor 2340 v. Chr. vorhanden, sie wird zu diesem Zeitpunkt sichtbar im Gilgameschepos, einer kultischen Erzählung im Rahmen der *Astrolatrie* (vgl. W. Papke, Die geheime Botschaft des Gilgamesch, 93 u. 178–180) – die Lehre hatte sich von Mesopotamien her nach Phönizien und von da aus im übrigen Mittelmeerraum (und darüber hinaus) ausgebreitet.

<sup>3</sup> F.J. Tipler, Die Physik der Unsterblichkeit, 27f. – Tipler beruft sich dabei auf das Gottesmodell von P. Tillich sowie auf Aussagen von H. Küng, und W. Pannenberg. Die Idee vom Gott im Werden käme von E. Blochs Analyse des Namens יהוה (Jahwe) – «ehjeh ascher ehjeh» – worin eine Futurform des Verbs «sein» enthalten sei. Im Hebräischen gibt es jedoch grammatikalisch keine Futurform, vielmehr ist alles Gegenwart

<sup>4</sup> Tipler, a. a. Ort, 24. 37. 40ff. (eine Anleihe bei Teilhard de Chardin?)

Tipler Gott? Und wo ereignet sich die Auferstehung der Toten? «Kurz gesagt, der physikalische Mechanismus der individuellen Auferstehung ist die Emulation aller seit langem toten Personen – und ihrer Welten – in den Computern der fernen Zukunft»<sup>1</sup>; diese auf der ganzen Welt sind miteinander vernetzten Computer ergäben so zusammen ein Super-Hirn, das den Turing-Test bestehen und sich dadurch als überragend intelligent erweisen würde, ... ja mehr noch: «Wenn sich die Maschine nach Jahren der Interaktion verhält, als hätte sie [selbst] Personalität, Bewußtsein (und Gewissen), dann hat sie diese auch.»<sup>2</sup> Die Vision Tiplers, falls sie sich überhaupt verwirklichen ließe, zielt jedoch darauf hin, daß das Leben des einzelnen Menschen letztlich (eschatologisch), d.h. über den Tod hinaus, keineswegs real ist, die ganze Vision ist letztlich nur ein reiner *virtueller Pantheismus*, in dem das Individuum, die menschliche Person mit ihrem eigenen Denken und Fühlen überhaupt nicht «real» sondern nur «virtuell» existieren könnte. Und von wem ist dann dieser «Computer-Gott» erschaffen worden, von Menschen oder von Computern? Es scheint sich nun tatsächlich am Ende des 2. Jahrtausends eine neue Gläubigkeit auszubreiten: Die Synergien auf den «Highways» der Computerwelt könnten, so wird nun suggeriert, alle Probleme unseres kleinen Planeten lösen. «Der Cyberspace nämlich verspricht als Utopie nicht bloß den Aufstieg in neue, unreglementierte Freiheitszonen ... was er in den Augen seiner Bewunderer zu bieten hat, ist der «Sturz der Materie» insgesamt. ... für den zivilisationsmüden Mitteleuropäer ... eine Fundamentalabsage an die natürliche Grundlage des Lebens: raus aus den Kerkern einer serbelnden Ökologie»<sup>3</sup>. Die heile Welt Platons im Reich der Computer? Damit soll allerdings nicht gesagt werden, daß Computer nutzlos seien, die Menschen sollen nur nicht durch irgendwelche Fantasien von der Realität abgelenkt werden.

Doch nun wieder zurück zum «Material» – Glücklicherweise hat der Begriff «Substanz» in der Physik keine allzu große Bedeutung, wo er aber auftaucht ist er meistens irreführend. «Sie, die geformte Materie, nennt Aristoteles *Substanz*.»<sup>4</sup> Dieser Satz ist völlig falsch. «Wesen» wäre richtig, was bereits oben mehrmals erörtert wurde<sup>5</sup>.

Das Wort «Atom» besagt, daß der Stoff aus kleinsten Teilchen besteht. Daß aber die Teilbarkeit des Stofflichen begrenzt sei, eben im letzten Unteilbaren (=atomon), hat sich allerdings nicht bewahrheitet. Darum läßt

<sup>1</sup> Tipler, a. a. Ort, 39

<sup>2</sup> Tipler, a. a. Ort, 46ff. – Turing-Test, benannt nach dem englischen Informatiker Alan Turing

<sup>3</sup> Roger Köppel, Die schönste aller Welten? Aufbruch in den Cyberspace – Bemerkungen zur Rhetorik seiner Bewunderer, in: Tages-Anzeiger, 15. Februar 1996, 71 Spalte 1 – «Raus aus dem Kerker ...», vgl. dazu bei Platon, oben, 52

<sup>4</sup> Henning Genz, Die Entdeckung des Nichts, 104 (Hervorhebung von H. Genz)

<sup>5</sup> oben, 67. 77. 114. 115. 130. 132f. und 136

sich, um der Endlosigkeit zu entgehen, spekulieren, daß es am Ende keine Teilchen gibt und kein Teilen oder daß das Teilchen nicht mehr kleiner ist als das Geteilte<sup>1</sup>. Einschneidend war die Entdeckung des Atomkerns und der sich wie Planeten darum bewegenden Elektronen durch ERNEST RUTHERFORD. Kern und Elektronen sind elektromagnetisch entgegengesetzt geladen, die ständige Bewegung der Elektronen verhindert aber, daß diese in den Kern hineinfallen und annihiliert werden. Bei gewöhnlichen, chemischen Änderungsprozessen sind die Kerne nicht beteiligt<sup>2</sup>; die Entstehung von Molekülen, Ionen, Salz- und Metall-Gitterstrukturen sind Variationen der Energiezustände der Elektronen. Wird ein Diamant (eigentlich reiner Kohlenstoff), das beständigste Material überhaupt, auf 3000°C erhitzt, erhalten die Elektronen eine so hohe Bewegungsenergie, daß die idealste und stabilste aller Gitterstrukturen zerreißt, d. h. der Diamant verbrennt und es entsteht Kohlendioxid<sup>3</sup>. Doch dabei blieb die Forschung nicht stehen, Rutherford entdeckte nicht nur den Atomkern, er sah auch, daß dieser im Verhältnis zum Gesamtvolumen eines Atoms nur eine äußerst geringe Massen-Ausdehnung hat; ferner konnte Rutherford die Möglichkeit der Umwandlung von Atomkernen nachweisen<sup>4</sup>, das führte zum Beispiel in die theoretische Spekulation, daß etwa aus Kupfer Gold hergestellt werden könnte. Die Kernspaltung von Uranatomen wurde allerdings Tatsache und die des aus Uranspaltung gewonnenen Plutoniums ebenfalls – zuerst zum Schrecken der Menschheit (Hiroshima, Nagasaki und die vielen Atombombenversuche in der Südsee) und keineswegs zum Segen – und dann am 26. April 1986 die Katastrophe von Tschernobyl. Auch das Umgekehrte war bald möglich, die Kernfusion von schweren Wasserstoffisotopen (Deuterium und Tritium) zu Helium (stabilstes und energieärmstes Element). All dies zeigt, wie instabil, fließend, flüchtig aber auch brüchig das Material letztlich ist. «Was gibt es überhaupt, wenn es keine stabile Materie [bzw. Material] gibt? Nur Felder?»<sup>5</sup>

Die Instabilität des Materials zeigt sich noch stärker bei den Entdeckungen rund um die *Antimaterie*. In diesem Zusammenhang ist PAUL DIRAC zu nennen. Aus Strahlungsenergie können Elektron-Positron-Paare entstehen, das bedeutet zunächst: Energie wandelt sich um in Materie<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> vgl. W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze, 185

<sup>2</sup> vgl. Niels Bohr, Einheit des Wissens, in: H.P. Dürr, Physik und Transzendenz, 143; vgl. auch: H. Genz, Die Entdeckung des Nichts, 362

<sup>3</sup> erstmals von Lavoisier 1775 in Paris demonstriert – der Diamant hat eine Gitterstruktur in Form von gleichseitigen Pyramiden – Graphit-Kohlenstoff hat übrigens den höchsten Schmelzpunkt überhaupt (3550° – Angaben aus der «Tabelle der chemischen Elemente», Das neue Duden-Lexikon, Bd. 2, 624–627)

<sup>4</sup> Bohr, a. gl. Ort; vgl. auch: W. Heisenberg, Physik und Philosophie, 146f.

<sup>5</sup> H. Genz, Die Entdeckung des Nichts, 251

<sup>6</sup> W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze, 219

Ein Elektron, das sich außerhalb des Atomkerns aufhält, hat normalerweise eine negative elektromagnetische Ladung. Gleichsam aus dem «Nichts» entstehen nun adäquate Teilchen mit positiver Ladung. Mittels zweier Beschleuniger im CERN bei Genf werden kurzfristig auch andere Teilchen, ja sogar ganze Anti-Atome hergestellt, die beim Aufprall normaler Atome aus einer Art «Suppe», dem Quark-Prionen-Plasma, hervortreten<sup>1</sup>. Treffen nun seinerseits ein normales Atom und sein identisches «antimaterielles» Gegenstück, bei Wegfall jeglicher Gravitationskräfte, aufeinander, annihilieren sie sich gegenseitig, es bleibt absolut keine Masse mehr zurück, alle Masse hat sich in Energie aufgelöst, und die Vorgänge laufen wieder in die andere Richtung ab, aus einem «Knall» wird wieder Material<sup>2</sup>. Auf dem Hintergrund dieser «mikrophysikalischen» Entdeckungen entstand die makrophysikalische, astrophysikalische Theorie vom Big-Bang (Urknall), wonach anfänglich keine Materien-Masse vorhanden gewesen sei sondern nur reine Energie. Aus dieser Energie muß nach Hannes Alfvén «am Anfang des Kosmos' gleich viel Materie wie Antimaterie aus einem Vakuum entstanden sein, wobei die Anfangsdichte der Materie entweder niedrig oder aber sehr groß gewesen sein kann»; sogenannte «Baryonen» und «Antibaryonen» werden durch Abstoßungskräfte auseinandergelassen<sup>3</sup>. Wann ereignete sich nun dieser Urknall? Hat er überhaupt stattgefunden? Wenn wir in der Materie leben, wo ist dann die Antimaterie? In einem Gegenuniversum oder in den sogenannten «schwarzen Löchern» – in den Zentren der Galaxien – mit ihrer immensen Schwerkraft, die überhaupt keine Energie aussenden? Verschlingen diese «schwarzen Löcher» Materie, oder wird dies durch Gravitationskräfte verhindert? Genaueres können wir nicht wissen, es bleibt Spekulation und Theorie<sup>4</sup>. Zeit und Raum jedenfalls hätten erst dann, mit dem Urknall begonnen<sup>5</sup>. Dann wäre der Urknall allerdings kein zeitliches Ereignis. Ferner würden Ausdehnung und Kontraktion des gekrümmten Universums wie eine einzige Wellenbewegung «gleichzeitig» geschehen. – Jedenfalls bleibt über all den Theorien der Physik das übergeordnete Dogma von der «Energieerhaltung». Die Energie bleibt im ganzen Universum, als abgeschlossenes System, stets gleich, sie wird nicht weniger und nicht mehr, sie wird nur von den einen in die anderen Formen übergeführt, von den zwei Arten genannt werden: kinetische und potentielle Energie – letztere ist nur in der herkömmlichen Mechanik relevant, z. B. Wasser in einem Stausee vor der «Energiegewin-

<sup>1</sup> vgl. H. Genz, Die Entdeckung des Nichts, 272f. und 291–294

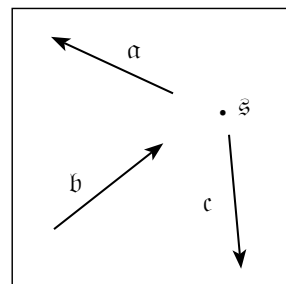
<sup>2</sup> vgl. Genz, a. a. Ort, 293f.; vgl. auch: F.J. Tipler, Die Physik d. Unsterblichkeit, 83f.

<sup>3</sup> Stefan Niklaus Bosshard, Erschafft die Welt sich selbst?, 19f.

<sup>4</sup> vgl. zu dieser kosmologischen Problematik auch: H. Pawalkat, Einsteins Welt, 171ff. ; über die «schwarzen Löcher» vgl. zudem bei Genz, a. a. Ort, 303ff.; vgl. ferner unten, 170–172 (Weizensäcker und die Einsteinsche Gleichung)

<sup>5</sup> Pawalkat, a. a. Ort, 174; vgl. auch Genz, a. a. Ort, 369

nung». Masse hingegen kann als Bewegungsenergie eingestuft werden. Würden nun mit Hilfe von Vektoren<sup>1</sup> alle Energien, alle Bewegungen, Potenzen und Tendenzen im ganzen Universum zusammenaddiert, so ergäbe sich in diesem Gesamtobjekt «das Maß Null»<sup>2</sup>. Was müßte das jedoch bedeuten? Ist es ein allgegenwärtiges Nichts? Totale Abwesenheit von Bewegung ist Ruhe, alle Bewegungen zusammengenommen ergeben: Ruhe.



Drei gleiche, im Winkel von  $120^\circ$  zueinander stehende Vektoren ( $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ ) ergeben zusammenaddiert den Vektor  $\zeta$ , mit dem Wert «Null», darstellbar als Punkt. Es handelt sich allerdings um ein stark vereinfachtes Modell, denn die Vektoren im Universum sind dreidimensional, stehen untereinander in verschiedenen Winkeln und sind schließlich von verschiedener Länge. Trotzdem wird ein System gedacht, in dem alle Eventualitäten sich so ergänzen, daß alle Vektoren sich bei der Addition zum Wert «Null» subtrahieren.

Was läßt sich nun noch *aus biologischer Sicht* über das «Material» des menschlichen Leibes sagen? In der Biologie werden Metaphern wie «Eiweiß», «Zelle», «Gewebe» etc. gebraucht. Ferner überlagern sich deren Modelle mit denen der Atomphysik, was besonders deutlich wird am Wort «Plasma». Es ist eine Metapher.  $\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$  (plasma) heißt so viel wie: Gebilde; das Wort wurde ursprünglich zur Beschreibung in der «plastischen» Kunst gebraucht. «Plasma» ist nun die subtil strukturierte Masse einer Zelle, unterteilt in Cytoplasma (Zellplasma), Hyaloplasma (Grundplasma) und Karyoplasma (Kernplasma) etc. Baustoffe des Plasma sind die «Eiweiße» (Proteine), diese wiederum sind zusammengesetzt aus 20 verschiedenen Aminosäuren. Nicht nur Wasser und Kohlenhydrate (Energieträger) sind in «fließenden» Vorgängen beteiligt, werden also fortwährend ausgetauscht, auch das Zellmaterial (Plasma) unterliegt dieser Wandelbarkeit<sup>3</sup>. Vereinfacht läßt sich sagen, daß beim Menschen das Material der «Leibeshülle» innert sieben Jahre vollständig ersetzt, *regeneriert* wird; demnach wäre ein Mensch im Alter von 40 Jahren bereits fünfmal «gestorben»<sup>4</sup>. Kommt es

<sup>1</sup> vgl. hierzu: H. Pawalkat, Einsteins Welt, 127ff.; vgl. auch: R. Knerr, Lexikon der Mathematik, 397 – zum Begriff «Zustandsvektor» vgl. C.F. von Weizsäcker, Die Einheit der Natur, 363

<sup>2</sup> von Weizsäcker, a. a. Ort, 484f. (vgl. auch unten, 170ff.) – Zur «Erhaltung» und der damit zusammenhängenden Feldtheorie von Heisenberg, vgl. a. gl. Ort, 345

<sup>3</sup> vgl. dtv-Atlas z. Biologie, Bd. 1, 19ff. – in der Sprache der Biologie ist kaum mehr die Rede von «Materie», sondern in sinnvoller Weise nur noch von «Material»

<sup>4</sup> W.T. Huber, Maria geht voran, 36 (hier im Alter von 42 Jahren) – vgl. auch: Jacob Kremer, Die Osterevangelien, 18



in diesen Prozessen zu Störungen, tauchen unter Umständen Krankheits-syndrome auf. Ein krasser Fehler der Regeneration ist die «Progerie», eine frühzeitige Vergreisung im Kindesalter. – Das Gehirnmaterial wird zwar auch ausgetauscht, aber im Normalfall werden diese Zellen nicht «repariert»; verletzte Zentralnerventeile «regenerieren» samt ihren Defekten. – Rätselvoll bezüglich der Ursachen sind sodann jene Krankheiten, welche als Folgen «Löcher» im Gehirn aufweisen. Auf der Haut von Gehirnzellen befinden sich sogenannte «Prionen-Proteine» (PrP), die jedoch plötzlich in einer «verdrehten» Struktur auftreten können und sich dann «ablagern», wobei der weitere Verlauf der Schädigung noch nicht genau bekannt ist. Auch die Ursachen sind nicht ganz klar, bedingende oder auslösende Faktoren können sein: 1. Erbllichkeit – 2. Infektion durch Prionen von zentralnervlichen Zellhäuten (Gehirn und Rückenmark) von anderen Menschen oder Primaten, vermutlich aber auch von Rindern – 3. spontane Mutationen; am bekanntesten der «Hirnschwammkrankheiten» ist das Creutzfeldt-Jakob-Syndrom (CJK)<sup>1</sup>. – Andererseits ist bekannt, daß Krebszellen von seit Jahrzehnten verstorbenen Menschen unter Laborbedingungen fast unendlich lang «weiterleben» können. Aber der Mensch existiert als Wesen wohl doch nicht in diesen Zellen allein. – Bezüglich des Materials ist, biologisch gesehen, alles andere als eine Bejahung der Frage nach Identität und Kontinuität des Menschen zu erwarten. Bereits Thomas von Aquin wäre beim Kenntnisstand der modernen Biologie nahe an diese Einsicht gekommen, als er sich mit dem Problem beschäftigte, ob, bzw. wie, mit welchem Leibes-Material die «Menschenfresser» (Anthropophagen), bzw. ihre Opfer auferstehen werden<sup>2</sup>.

Was «Material» ist, darüber können die Wissenschaften, Physik, Chemie und Biologie, sehr viel sagen, aber so gut wie nichts über die «Materie». Es sieht so aus, als ob diese sich jeglicher empirischen und numerischen Erfäßbarkeit entzieht. Sind wir hier völlig in den Bereich des Glaubens verwiesen? Wenn es um die letztgültige, eschatologische Betrachtungsweise geht, dann kann die Antwort nur ein «Ja» sein. Auf das «eschaton», auf das Letzte hin muß aber bereits das Seiende von Anfang an festgelegt sein. Damit wäre schon fast alles gesagt. – Auch über das «Material» bringen die naturwissenschaftlichen Forschungen keine absolut sicheren Erkenntnisse zu Tage. Der Physiker Werner Heisenberg warnt deswegen davor, die «neuen Glaubenssätze» der modernen Naturwissenschaften überzubewerten und ihnen bedingungslos zu huldigen<sup>3</sup>. Die Naturwissenschaften können weder die Philosophie noch die Theologie er-

---

<sup>1</sup> Rosmarie Waldner, Es gibt eine erblich bedingte CJK-Anfälligkeit · Auf den Spuren der menschlichen Prionen-Krankheiten, in: Tages-Anzeiger, 2. Mai 1996, 78

<sup>2</sup> Summa contra gentiles IV, 80 u. 81

<sup>3</sup> Physik und Philosophie, 199; vgl. auch: K. Jaspers, Chiffren der Transzendenz, 98

setzen. «Die Ontologie des Materialismus beruhte auf der Illusion, daß man die Art der Existenz, das unmittelbare Faktische der uns umgebenden Welt, auf die Verhältnisse im atomaren Bereich extrapolieren könne. Aber diese Extrapolation (Reduktion) ist unmöglich»<sup>1</sup>.

ALFRED NORTH WHITEHEAD, der vielleicht als «Aristoteles der Neuzeit» bezeichnet werden kann, bemüht sich entschieden, einer zu statischen Sicht der Wirklichkeit entgegenzutreten. Die Wirklichkeit bestehe vielmehr aus Bewegungen, aus «events» (Ereignissen), bzw. «actual occasions» (wirkliche Ereignisse); diese seien die «Bausteine» der Wirklichkeit. «Alle Dinge sind Vektoren»<sup>2</sup>. Im Anschluß an Descartes und die moderne Physik bestünden die physikalischen Körper aus «Formen innerer Beziehungen *zwischen* wirklichen Ereignissen (*between* actual occasions) und *innerhalb* wirklicher Ereignisse» (*within* actual occasions) –, das bedeutet eine Wandlung des Denkens, weg vom «Materialismus», hin zum «Organismus»<sup>3</sup>. Ein wichtiger Begriff ist bei Whitehead «nexus» (Verknüpfung), eine Metapher aus dem handwerklichen Sprachspiel. «Die wirklichen Einzelwesen der wirklichen Welt sind in einem Nexus dieser Empfindungen (feelings) aneinander gebunden. ... Aber diese Bindungen (bonds = Bündel, synonym von «nexus») haben immer ihren Vektor-Charakter. Dementsprechend stellen sich die elementaren physischen Einzelwesen für die Physik immer als Vektoren dar, die Verlagerung bezeichnen. Es gibt nichts Statisches in der Welt.»<sup>4</sup> Ein Einzelwesen (entity, Entität) – verstehbar ganz im Sinne des aristotelischen «ousia» (lat. *essentia*) – ist also ein Vektor; in Zusammenfassung mehrerer Ereignisse ist es ein einziges Ereignis. Was ist nun aber eine «Empfindung» (feeling)? Es ist die Bewegung von der Ursache her, von einem Ereignis der Vergangenheit her, das – vereinfacht gesagt –, in ein aktuelles Ereignis übergegangen ist; Whitehead spricht auch hier vom «Vektor-Charakter»<sup>5</sup>. Der Nexus ist die Verknüpfung von Ereignissen, ein Vektoren-Relationen-Geflecht, in dem sich Ursachen und Wirkungen schneiden, in andere übergehen und so fort.

<sup>1</sup> W. Heisenberg, *Physik und Philosophie*, 136

<sup>2</sup> «All things are vectors.» (A.N. Whitehead, *Process and Reality*, 362; dt. Ausgabe, übersetzt v. H.-G. Holl, *Prozess und Realität*, 556) – Der Satz steht bei Whitehead im Kontext zum angeblichen Heraklit-Fragment «Alles fließt». Dieser Gedanke stammt jedoch nicht von Heraklit sondern, einige Zeit früher, von Thales (siehe oben, 44 bes. Anm. 5)

<sup>3</sup> a. den gl. Orten (kursive Hervorhebungen in den jeweiligen Ausgaben)

<sup>4</sup> «The actual entities of the actual world are bound together in a nexus of these feelings. ... But this bonds [syn. nexus] have always their vector-character. Accordingly the ultimate physical entities for physical science are always vectors indicating transference. In the world is nothing static.» (a. a. Ort, 279; dt. Ausgabe, 436) – ein erweiterter «nexus», bzw. «bond» wäre wohl ein «Kontext».

<sup>4</sup> a. a. Ort, 278 (dt. 435) – «The novel actual entity, which is the effect, is the reproduction of the many actual entities of the past.» (ebd.)

Ein «nexus» stellt ein Bruchstück (fragment), bzw. ein Ausschnitt der wirklichen Welt dar<sup>1</sup>. Das Umfeld eines Subjekts, bzw. die unmittelbare Umgebung einer lebenden Person ist ein «living, non-social nexus»<sup>2</sup>, also eine nicht-soziale Verknüpfung, ein Bündel nicht-sozialer Ereignisse. Meint Whitehead damit exklusiv das «Innenleben», die «Innenwelt» des Menschen? Ist diese «Innenwelt» die Grundlage (hypokeimene, substantia, subjectum) des Personseins? Wie auch immer, der Mensch selber ist jedenfalls ein «Teil» der aktualen Welt, ein «nexus» von Ereignissen. Das «presiding occasion» (das führende Ereignis) in einem animalischen Körper sei nun – sofern überhaupt – das «final node» (der entscheidende Knoten) oder das «intersection» (der Schnittpunkt) einer komplexen Struktur von mehreren «enduring objects» (dauerhaften Objekten)<sup>3</sup>. – Die Einschränkung «sofern überhaupt» kann nun bezüglich des Menschen wegfallen. Auf der sprachlichen Ebene wäre es zumindest eindeutig: Ein «logisches Subjekt» ist mit einem «potentiellen Prädikat» ausgestattet, «das eine wesentliche Eigenschaft des Nexus zum Ausdruck bringt», und zwar so, «als seien sie [die Empfindungen = Ursachen/Wirkungen] physische Tatsachen in dem Nexus gewesen»<sup>4</sup>. Oder anders gesagt: Wenn das Prädikat irgendwie im realen Nexus ihrer logischen Subjekte realisiert ist<sup>5</sup>, dann entsteht im menschlichen Subjekt, im infrapersonalen Nexus, eine aus Ursachen und Wirkungen übergehende Aussage, bzw. Handlung, wobei als eine der Ursachen der freie Wille des Menschen angenommen werden kann. Im einzelnen Menschenleben gibt es nach Whitehead ein «allgemeines Prinzip», es ist «die Objekt-Subjekt-Struktur des Erlebens, die man auch als Vektor-Struktur der [menschlichen] Natur [des menschlichen Wesens] bezeichnen könnte, oder als die Auffassung, daß die Vergangenheit [in] der Gegenwart immanent und in ihr wirksam ist»<sup>6</sup>.

So hervorragende Überlegungen Whitehead auch angestellt hat, unfehlbar ist seine Philosophie keineswegs. Das zeigt sich, wie könnte es auch anders sein, beim Substanzbegriff, in der Interpretation des «Aristoteles' Diktums, daß «eine Substanz nicht in einem Subjekt ist»<sup>7</sup>. Das ist falsch wiedergeben. Richtig müßte es heißen: Ein Wesen (ousia = essentia und substantia) besteht *nicht in der* Grundlage (hypokeimene = substantia = hypostasis) *allein*; das ist so und nur so logisch, weil ja ein Wesen

<sup>1</sup> a. a. Ort, 314 (dt. 490f.)

<sup>2</sup> a. a. Ort, 126 (dt. 208)

<sup>3</sup> a. a. Ort, 127 (dt. 212, hier übersetzt: final node = letzter Knoten)

<sup>4</sup> a. a. Ort, 313 (dt. 488f.)

<sup>5</sup> a. a. Ort, 306 (dt. 478)

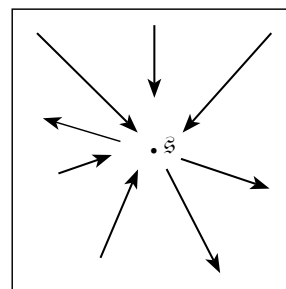
<sup>6</sup> A.N. Whitehead, Abenteuer der Ideen, 344

<sup>7</sup> «(A substance) is not present in a subject» (sic! A.N. Whitehead, Process and Reality, 65; dt. 110) – bemerkenswert ist hier die Kammersetzung, von Whitehead selbst – zu Aristoteles vgl. oben 71

Grundlage (Form) und zugleich Materie ist – analog mit den Begriffen Whiteheads: ein Schnittpunkt (Form) in einem Nexus (Geflecht von Ereignissen) und zugleich ein Ereignis (Materie). Ist die Materie in der Form oder umgekehrt? Im Modell kann das so aussehen: Der Nexus der Vektoren ist nicht im Schnittpunkt (=Subjekt), sondern umgekehrt; der Schnittpunkt ist in einem Nexus. – Im Personkern des Menschen, dem Schnittpunkt, kommen Bewegungen und Ereignisse vorübergehend zur Ruhe. Im Innersten (im Subjekt) selbst ist Ruhe, und gerade dies wird ja als Nullvektor, als Punkt dargestellt. Dieser Subjekt-Punkt – die Seele – befindet sich – modellhaft vorgestellt – innerhalb konzentrischer Verflechtungen von Ereignissen. Der Punkt ist eine *aktive Form*, er formt – obwohl selber in Ruhe und im Gleichgewicht – die von ihm ausgehenden Ereignisse, die im Falle der menschlichen Person eben Handlungen sind.

Bei Whitehead weiß man nie so genau, ob sich seine Aussagen jeweils auf die Ebene der Ontologie oder auf die Ebene der Sprache beziehen. Das sollte jedoch nicht zu sehr verwirren, denn die Sprache ist ja ohnehin das Abbild der Wirklichkeit. Das wiederum soll nicht abwertend verstanden werden, denn immerhin ist die Sprache selbst Wirklichkeit, eine höhere Wirklichkeit. Die höchste aller Wirklichkeiten, das vollkommenste aller Er-

Nebenstehende Skizze ist ein vereinfachtes Modell der Leiblichkeit des Menschen in Anlehnung an A.N. Whitehead. In Form von mehreren Vektoren kommen Ereignisse beim Menschen an, und Handlungen gehen von ihm aus. Das Modell stellt einen Kontext (nexus = Verknüpfung) von Ereignissen dar. Bei einer ideal gedachten Identität befindet sich das Subjekt der menschlichen Person im Gleichgewicht, in Ruhe und Frieden, darstellbar als Nullvektor  $\vec{s}$ , bzw. als Punkt. Das Subjekt, die Seele, ist die Personmitte und dadurch der Schnittpunkt der personalen Ereignisse.



eignisse, ist der Logos, die Sprache Gottes. Ohne nun die Erkenntnistheorie zu sehr zu strapazieren, kann im Anschluß an Whitehead gesagt werden: Die menschliche Person ist in seiner Leiblichkeit ein Ereignis, ja mehr noch, ein Kontext, eine Verflechtung (nexus) von Ereignissen, die sich in gewisser Weise im Wesenskern, in der Personmitte schneiden. Dieser Schnitt-Punkt im Menschen ist die Seele, das Subjekt (die Hypostase, das «substans»). *Die Seele ist die Existenzgrundlage.* Ereignisse kommen beim Menschen an und andere gehen von ihm aus: seine Handlungen. Auch im Menschen drinnen gibt es Ereignisse: Erfahrungen und Wahrnehmungen verknüpfen sich zu Erlebnissen, zu neuen Erfahrungen usw. Wenn der Mensch seine Aufmerksamkeit auf seinen Seelen-Punkt lenkt, erlebt er Momente der Ruhe, des Friedens. Ist die Selbstrelation des Menschen

(=Identität) gesund, befindet sich der Mensch im Gleichgewicht. Ein Punkt ist ein Nullvektor. Der Mensch ist inwendig ein Kontext von Ereignissen. Das «Umfeld» außerhalb ist ein Kontext, und noch weiter außen ist die Welt ein Kontext. Mit Hilfe neuer Metaphern ist das Unerklärliche erklärbar: Die «Materie» des Leibes (ja Materie überhaupt) ist etwas völlig anderes als «Material», sie kommt zur Sprache. Die Sprache ist ja selbst wesentlich Ereignis; das andere, das «Material», ist nur Bei-Werk (accidens). *Die Leiblichkeit des Menschen ist wesentlich Sprache.* Mit Aristoteles und Whitehead können wir zu dieser hoffnungsvollen Ein-Sicht gelangen.

Für FRITJOF CAPRA sind – in seinem «neuen Paradigma» – das Wesentliche in der ganzheitlichen Wirklichkeit die Prozesse, zusammengefaßt als ein einziges und ganzes Beziehungsgewebe, sich manifestierend als Struktur<sup>1</sup>. Das Geistige erscheint eben nicht statisch, darum ist es offensichtlich kaum faßbar und meßbar, es ist Bewegung, Prozeß. «In dieser Theorie ist die Beziehung zwischen Geist und Materie eine Beziehung zwischen Prozeß und Struktur. Es gibt keinen Geist ohne Materie, beide sind komplementär. Dementsprechend wäre jedes Phänomen frei schwebender Geister ohne eine materielle Entsprechung unmöglich. Was bedeutet das für die Vorstellung eines göttlichen Gottes ohne Materie?»<sup>2</sup>. Hier bleibt nichts mehr übrig von den alten Paradigmata des unversöhnlichen Dualismus oder des reinen Geist-Monismus Plotins. Philosophie und Physik haben sich gefunden. Der Blick wird weggezogen vom «Material» und hingeleitet auf die «Materie», welche bewegte Struktur ist und nicht mehr getrennt betrachtet werden kann vom Geistig-Seelischen. Materie und Material sind ganz und gar nicht dasselbe. Welche Folgen kann nun diese Denkweise haben im Hinblick auf das Sterben des Menschen? Was wird letztlich aus *diesem* Menschen in diesen fließenden Prozessen?

## 2.9. Das Wort «Materie» in der deutschen Alltagssprache

Es kann nicht verborgen verbleiben, daß sich die Bedeutungen einiger Wörter im Laufe der Zeit erheblich verschoben haben. Dies ist gerade der Fall mit Begriffen wie «Form», «Substanz», «Materie» etc., die in ihrem Wortlaut je aus der lateinischen Sprache übernommen wurden.

---

<sup>1</sup> in: Fritjof Capra / David Steindl-Rast, *Wendezeit im Christentum, Perspektive für eine aufgeklärte Theologie*, 164

<sup>2</sup> a. a. Ort, 165

Das Wort «Materie» kommt in der heutigen Alltagssprache eher selten vor. Wo es auftaucht, dient es zur Beschreibung dessen, worüber gerade gesprochen, diskutiert und debattiert wird. «Materie» ist also hier das «Besprochene». Wie in alten Zeiten ist sie oft auch ein Bestandteil in einer rhetorischen Regieanweisung, wie zum Beispiel seinerzeit, 1521 am Wormser Reichstag, als Kaiser Karl V. den Ausführungen Martin Luthers nicht recht folgen konnte, er ließ dann via Dolmetscher sagen: «Komme er doch zur «Materie!» – «Material» wird hingegen nur gebraucht im Sinne von «Rohstoff», aus dem Kunst- oder Gebrauchsgegenstände angefertigt werden, also ganz im Sinne der alten «causa materialis» (Materialursache). Das Wort «Stoff» allein – im übertragenen Sinn, denn eigentlich ist es ja eine Metapher aus der Textilbranche –, scheint ziemlich aus der Mode gekommen zu sein, außer in Zusammensetzungen, wie der bereits erwähnte «Rohstoff», oder dann in der Jugendsprache als Übersetzung des englischen «stuff», womit meistens der Gesprächsstoff für eine streitbare Auseinandersetzung gemeint ist, ja fast sogar synonym zu «Streit».

«Form» ist im heutigen deutschen Sprachgebrauch nicht nur synonym zu «Gestalt», beide Worte sind hier vielmehr identisch, das ist zunächst die eine der Bedeutungen. Wenn dann jedoch bei der Eucharistie von der «Transsubstantiation» die Rede ist, und diesbezüglich auch gesagt wird, es werde die ganze «Substanz» verwandelt, die «Form» und die «Materie», dann ist dies für den einfachen Menschen heute überhaupt nicht einsichtig, denn er kann es sich nicht vorstellen, nicht gedanklich nachvollziehen, daß sich die «Gestalt» ändert. Wenn dann noch gesagt wird, es ändere sich die «Form» von Brot und Wein, aber die «äußere Gestalt» bliebe erhalten, dann ist die Verwirrung komplett.

Eine eindeutige Zuordnung von «Form» in der Alltagssprache ist nicht exakt möglich, denn «Form» wird zweitens auch noch gebraucht für ein Hilfsmittel, denken wir nur an die Backform zur Kuchenherstellung oder an die Gipsform für einen metallischen Abguß usw. Wir haben also zweierlei: einmal ist die Form das Aufnehmende eines Inhaltes, das andere Mal ist aber die Form im geformten Ding, außen sichtbar. – Es gibt demnach die äußere Form und die innere, immanente Form. Letztere entspricht mehr den alten philosophischen Vorstellungen. Im Umfeld des Wortes «Form» haben wir die Tätigkeit «formen»; auf der einen Seite wird «formen» als aktive, bzw. mediale Funktion, als «sich formen» gedacht, auf der andern Seite als passive, als «geformt werden».

Trotzdem, bezüglich der Gestalt (Form) einer Sache gibt es einen wichtigen Unterschied, der jedoch in der Alltagssprache nicht immer gut sichtbar gemacht wird: erstens, wie eine Sache real ist, und zweitens, wie sie bloß erscheint. Ersteres macht das Wesen der Sache selbst aus, es ist ihm

---

<sup>1</sup> vgl. auch: R. Schwinger, Form, innere, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd, 2, 974f.

eigen – dies bezeichnet die scholastische Philosophie mit «forma» (Form). Beim zweiten Fall – scholastisch: «species», äußere Gestalt, bei Aristoteles ist es das «s-schema»<sup>1</sup> – handelt es sich um dasjenige, was dem Wesen einer Sache beiläufig (akzidentell) zukommt, gleichsam als eine Hülle, als eine «Verpackung», als eine Art von «Vehikel», mit dessen Hilfe die Sache «transportiert» – d. h. wörtlich: «übertragen»<sup>2</sup>, «übermittelt», «vermittelt» wird; in diesem «verpackt» *erscheint* nun die Sache, ihr Wesen selbst ist darin verborgen. Sichtbar ist nur die äußere, «beigefügte» Erscheinung (s-schema). Kann dieses Denken nicht auch hinsichtlich der Eucharistie bedeutsam sein? Was ist dort das «Vehikel», die «Hülle», die «Verpackung»?

Mit dem Wort «Substanz» steuern wir alltagssprachlich auch mindestens zwei Funktionen an. Einmal ist damit der «Roh-Stoff», das «Material» gemeint, aus dem etwas besteht, etwas angefertigt wird (materialistische Sicht). Zum zweiten meinen wir mit «Substanz» auch den «Gehalt» einer Aussage – schriftlich oder mündlich –, beinahe identisch mit «Inhalt». Mit «Gehalt», bzw. «Substanz» wird jedoch bereits eine eigentliche Wertung vorgenommen, miteingebracht, wobei nur das Positive – nach welchem Schema auch immer die Beurteilung erfolgen mag –, gehaltvoll ist, währenddem das relativ dazu Abfallende, aber dennoch Vorhandene als «substanzlos» bezeichnet wird, es ist das Bedeutungslose, Nichtige, Leere, «leeres» oder «bloßes Gerede», es ist das Nichts.

«Substanz» ist also in der Alltagssprache meistens synonym zu «Material»<sup>3</sup>. Dies kann nicht ignoriert werden. In Kenntnisnahme dieses Umstandes sollte die Rede von der Wesensverwandlung in der Eucharistie entsprechend prägnanter werden; es wirkt irreführend, von der Verwandlung von «Substanzen» zu sprechen. – Ferner: Statt «Substanz» in ihrer ursprünglichsten Bedeutung von «substantia» gleich «hypostasis», bzw. die aristotelische «hypokeimene» – alle synonym zu «forma» –, sollte im Deutschen besser das Wort «*Grundlage*» gebraucht werden; es gibt kaum eine andere Alternative, die allgemein, d. h. alltagssprachlich verstanden werden könnte. – *Sprachinnovationen* sind hier dringend notwendig. Beim alltäglichen, eingebürgerten Gebrauch des Wortes «Substanz» und deren abgeleiteten Adjektive ist eine andere Bedeutung bloß noch ein Fremdwort, es kann überhaupt nicht mehr verstanden werden, es «spielt» nicht mehr. Des weiteren ist es angebracht, den spezifisch scholastischen und

<sup>1</sup> vgl. oben, 68

<sup>2</sup> griechisch: «metaphorein»; davon kommt: «Metapher» – zu diesem Thema vgl. oben, 16ff.

<sup>3</sup> Diese Bedeutung ist jedoch alt und geht gemäß Aristoteles auf *Demokrit* zurück (Metaphysik, 1042b 12f.) – Das wäre dann insgesamt die dritte Bedeutung des Wortes «Substanz», neben dem ebenso falschen Gebrauch im Sinne von «Wesen» und dem ursprünglichen, entsprechend den griechischen Wörtern «hypostasis» und «hypokeimene» (vgl. dazu oben: 67; 77 und 114)

dort ohnehin mißverständlichen Gebrauch – substantia = Wesen –, ganz fallen zu lassen. Die Dogmatik, das spekulative Denken über den Glauben, kommt gut ohne ihn aus. Er soll ersetzt werden durch den näherliegenden Begriff «Wesen»<sup>1</sup>. Ein Problem bleibt aber bestehen: in der dogmatischen Erklärung bezüglich der Eucharistie. Sicher, in der deutschen Sprache macht es keine Schwierigkeit, das kaum aussprechbare Wort «Transsubstantiation» zu vermeiden und stattdessen nur das Wort «Wesensverwandlung» zu gebrauchen; dies würde keine Verletzung des Dogmas bedeuten. Aber wie ist dieses Problem, rückführend in der lateinischen Sprache lösbar? Diesbezüglich werden ja Dekrete und Definitionen in der römischen Kirche gesamtlich in dieser Sprache ausgesprochen. Da Theologen gerne universal denken möchten, sind sie diesbezüglich auch immer zu neuen Deutungsversuchen bereit, die jedoch oft gescheitert sind, weil Umdeutungen unvollständig oder erneut mißverständlich sind.

Wenn die Theologen und die einfachen Menschen nicht mehr die gleiche Sprache sprechen, sich nicht im gleichen Sprachspiel befinden, dann ist eine sinnvolle Kommunikation nicht möglich. Dann ist der Glaube gefährdet und das Volk einer wesentlichen Lebenshilfe beraubt. Gott offenbart sich aber in der Bibel gerade nicht einer Elite, die hernach als Orakel fungieren soll, indem sie ihr Geheimwissen eifersüchtig hütet und sich selber dadurch unentbehrlich macht, daß sie dem einfachen Menschen nur ab und zu ein paar Brosamen davon abgibt. Gott offenbart sich im «Sprachspiel» des einfachen Volkes. Das ist biblische Geschichte. Was jedoch nicht heißen muß, daß das Volk nicht mehr zu lernen braucht, im Gegenteil, es macht im Glauben neue Erfahrungen, es lernt das Sprachspiel des frei und froh machenden, nährenden und stärkenden Glaubens. Und hierin empfindet es das, was Wahrheit ist. Beide, das Volk und ihre Lehrer müssen lernen, und sie werden gerne und engagiert lernen, wenn sie dabei mit Freude erleben können, was es bedeutet, glauben zu können, hier mittun zu können. Darum müssen Begriffe neu geordnet und definiert werden, damit schließlich alle vom gleichen reden.

Die Aufgabe der Theologen ist angesiedelt im Spannungsbogen von *Konvention* und sprachlicher *Innovation*. Ohne auch nur ein einziges

---

<sup>1</sup> «Wesen» ist übrigens die Ableitung des alten deutschen Verbs: «wesen»; es ist eine etwas dynamischere Form von «sein», bedeutet demnach vor allem: «leben» (=existieren), «geschehen». Spuren davon haben wir noch in den Komposita «gewesen» und «anwesend» etc. – Im Mittelhochdeutschen ist das Substantiv «wesen» in seinem Bedeutungsfächer noch etwas anders gelagert: u.a. «Existenz», «Verweilen», «Sache» etc. Sodann gibt «Wesen» in seiner neuen und alten Bedeutung ziemlich gut das griechische οὐσία (ousia) wieder. Und die lateinische Entsprechung wäre «essentia» (Wesen, Wesenheit). Über den diesbezüglich sinnvollen dogmatischen Wortgebrauch, ohne «wesentliche» Abstriche zu machen, wird später noch im einzelnen die Rede sein müssen.



Dogma – eben die Konvention<sup>1</sup> –, zu verletzen, kann und muß der Theologe sich *sprachlich innovativ* engagieren. Hierin liegt *die* Chance für die ökumenische Verständigung und sogar weit darüber hinaus. Die Aufgabe der dogmatischen Theologie ähnelt sehr stark der Philosophie, so wie Ludwig Wittgenstein sie beschreibt: die logische Klärung der Gedanken und Sätze, in einem Fortschreiten von der Läuterung zur Erläuterung (Erklärung)<sup>2</sup> usw. – beim dogmatischen Erklären geht es um Sätze, die den Glauben betreffen, den Glauben an Gott und sein Leben mit uns.

Offensichtlich ist das Sprachspiel des Glaubens heute ein völlig anderes. Eine unaufgebbare Forderung ist aber die: Das sinnvolle und hilfreiche Reden vom Glauben darf nicht durch fremde, nicht verstehbare und darum nicht nachvollziehbare «Spielemente» verdunkelt werden. Die Sprache des Glaubens muß «spielbar» sein. Eine permanente Arbeit der Aktualisierung ist dem Theologen anvertraut, denn er muß zumindest ständig Antwortversuche wagen, auf Fragen nach Leben und Tod, nach Leib und Seele, sowie nach der Konsistenz, der Festigkeit des Seins, also auch nach der «Materie». «Was ist die Materie in mir, etwas Fremdes, oder etwas Eigenes?» so mag eine unmittelbare Frage lauten. Die Frage nach dem Sein ist für den Menschen zunächst die Frage nach seiner Identität.

Wie könnte nun im Alltag von der «Materie» gesprochen werden? Als das Individuelle, Einmalige, Spezifische? Da die Sprache ein Bild, ein Modell der Wirklichkeit ist<sup>3</sup>, kann eine Brücke geschlagen werden: Materie ist der wesentliche Gehalt von Sach-Verhalten und Tat-Sachen. Insofern sind eben Dinge und Wesen keine starren Objekte und Subjekte, sondern ihr Wesentliches ist, bzw. äußert sich als *Bewegung*, als Ereignis und als Handlung sowie als potentielle und tatsächliche Relationen<sup>4</sup> – zueinander und zu sich selbst. Die Relation «zu sich selbst» ist die Identität.

---

<sup>1</sup> bezüglich der Alltagssprache gilt: «Die Konventionen» natürlicher Sprachen sind nicht Ergebnisse von förmlichen Abmachungen oder Verabredungen, sondern vielmehr Gewohnheiten und Normen, die intuitiv erfaßt und befolgt werden.» (Edmund Runggaldier, *Analytische Sprachphilosophie*, 38, Nr. 56) – Im Bereich der Dogmen mag es anders aussehen, aber wenn sich hier nachweislich im Umfeld des Begriffs «substantia» ein krasser Übersetzungs- und nicht bloß Interpretationsfehler eingeschlichen hat, der seit langem bezüglich der «Vermehrung des Glaubens» äußerst hinderliche Folgen hat, dann ist die zuständige Schiedsrichterinstanz zur Verantwortung gerufen, damit sich das «Dogma» (= der Glaube) nicht totläuft. Hätte sich diese Verirrung in den Konventionen der Alltagssprache von selbst wieder «einregulieren» können? Jedenfalls ist für diesen Fehler nie und nimmer Aristoteles verantwortlich zu machen.

<sup>2</sup> vgl. *Tractatus logico-philosophicus*, 4.112 – ferner soll das Udenkbare von innen her durch das Denkbare begrenzt werden; das Sagbare soll klar dargestellt werden, damit das Unsagbare an Bedeutung gewinnt (vgl. a. a. Ort, 4.114f.)

<sup>3</sup> vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, 2.12; vgl. auch 4.01 und 4.021

<sup>4</sup> vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, 2.01

Höchst problematisch ist sodann auch innerhalb der Alltagssprache zu erklären, daß Gott dreifaltig ist, in drei Personen existiert. Gott hat eine dreifache Grundlage, in seiner Existenz drei Basispunkte; in der Ebene der Sprache hat er, schlicht gesagt, ein dreifaches Subjekt usw.<sup>1</sup>

Auf eine weitere Schwierigkeit soll hier nicht des weiteren eingegangen werden, sie soll nur kurz angesprochen werden: Das Adjektiv «dynamisch» hat ebenfalls eine Bedeutungsverschiebung erhalten. «dynamisch» ist ursprünglich die «Möglichkeit», die «Potenz» (das Vermögen). «dynamisch» bedeutet aber heute «beweglich» und nicht mehr: «potentiell», «möglich».

Sprache ist «leiblich». Sprache ist zumindest instrumental ein Teil einer erweiterten Leiblichkeit. Das zeigt sich zunächst in eingebürgerten Redewendungen wie: «mit Leib und Seele», «leibhaftig», womit auf den Menschen in seiner Ganzheit verwiesen wird. «Leib», in nuancierter Abgrenzung zum bloßen «Körper»<sup>2</sup>, hat in der deutschen Sprache die Funktion eines Synonyms von «Leben»<sup>3</sup>. Ferner zeigt sich die Leiblichkeit der Sprache auch in einer Dichotomie (Doppelphänomen), die sich völlig analog zur Leib-Seele-Zweieinheit verhält: Bedeutungsträger (sprachliches Zeichen = Materie?) und Bedeutung (das sprachlich Bedeutete), oder einfach: Laut und Sinn<sup>4</sup>.

Die Substanz (substantivum), bzw. besser: das Subjekt (subjektum) einer Aussage ist der Ausgangs-Punkt eines Geschehens, das je für sich individuell und klar beschrieben werden kann. Es scheint, daß wir Wanderer zwischen zwei Welten sind: die Ebene der Sprache und die ontologische Ebene (Ebene des Seins und Existierens) – die Welt der Aussagen (Sätze) und die Welt der Dinge (Wesen). Die Substanz (substantia) müßte nun als die Basis (eben, als der Ausgangspunkt, als die Grundlage) einer Aussage und eines Wesens gelten. Substanz = Subjekt. Das Subjekt ist wesentlich, aber für sich allein noch nicht das Wesen. In der Sprache ist sodann die «Materie» der wesentliche Inhalt (Gehalt) einer Aussage, etwas also, was wesentlich und nicht bloß beiläufig, so nebenbei, zur Aussage gehört. Der Kreis ist wieder geschlossen, denn in der Alltagssprache ist der Materiebegriff nämlich wieder dort, wo er anfänglich war – Platon dachte genau gleich: Die «Materie» ist der Inhalt, bzw. Gehalt eines Satzes<sup>5</sup>, bzw. einer Kette von Sätzen und Aussagen, diese wiederum verwoben zu «Texten», analog wie Ereignisse in der Welt der Dinge in Verknüpfungen auftreten<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> darauf wird ohnehin noch zurückzukommen sein, unten, 182ff.

<sup>2</sup> vgl. T. Borsche, Leib, Körper, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 5, 173f.

<sup>3</sup> Gerd Haeffner, Philosophische Anthropologie, 91

<sup>4</sup> «Daß sich der Vergleich mit der Einheit von Leib und Seele – und entsprechend die Redeweise «Sprachleib» und vom «Geist einer Sprache» – hier aufdrängen, ist vermutlich wiederum kein Zufall.» (Haeffner, a. a. Ort, 90f.)

<sup>5</sup> vgl. oben, 59 – ebenso Aristoteles (vgl. oben, 65f.)

<sup>6</sup> vgl. oben zu A. N. Whitehead, 154–156

Im Anschluß an die Analytik von Aristoteles läßt sich sagen: Das Subjekt ist die Form (die Existenzgrundlage); das Prädikat ist die Materie<sup>1</sup>. Beide sind zusammen das Wesen einer Aussage, eines Satzes. Dann werden je nach Bedarf noch nähere oder entferntere Umstände akzidiert (beigefügt), die jedoch am Wesen selbst nichts ausmachen. Ist das nur auf der Ebene der Sprache so, wenn doch der Satz je ein Abbild eines Sachverhaltes oder einer Tatsache ist? Die Sprachphilosophie des Griechen Aristoteles ist also keineswegs überholt. Und wenn man diese Analytik – gerade als solche – ernsthaft berücksichtigt, dann kann man in ontologischen Hypothesen auch nicht zu allzu verzerrten Darstellungen kommen.

Am Ausgang des 20. Jahrhunderts ist die Alltagssprache reichlich vorgekommen und technologisch geprägt. Die Metapher «Herz» scheint viel an Bedeutung verloren zu haben. Genauso schaut der Mensch des Computerzeitalters beinahe nur noch auf die Zahlen, auf das Oberflächliche und damit Unwesentliche. Die Zahl ist zur Manie, zur Sucht geworden. Was würde Heraklit heute sagen? – Das Wesentliche des Lebens wird vernachlässigt, schlummert hinter einem Gestrüpp von Pins, welche die Chips der Rechner vernetzen<sup>2</sup>. – Wie kommt es dann aber, daß trotz allem die Worte eines leidenschaftlichen Piloten nicht verhallen. Eingebettet in die augustinische Tradition<sup>3</sup> lernt er das Wesentliche des Leibes und des Lebens kennen, als er in der Wüste, am Rande des Lebens, mit seinem Flugzeug abgestürzt war. ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY läßt einen Fuchs (der Philosoph im Menschen) dem kleinen, einsamen Prinzen (seiner eigenen Seele) sagen:<sup>4</sup>

Voici mon secret. Il est très simple:	Das ist mein Geheimnis, es ist sehr
on ne voit bien qu'avec le cœur.	leicht: Man sieht nur mit dem Her-
L'essentiel est invisible pour les	zen gut; das Wesentliche ist für die
yeux.	Augen unsichtbar.

Die äußeren Sinne können nur das Akzidentelle (Unwesentliche) erfassen; das Wesentliche jedoch kann nur von den inneren Sinne wahrgenommen werden, von den Augen des wahren und identischen Leibes, den man nur metaphorisch mit «Herz» umschreiben kann<sup>5</sup>. Das Bonmot von Saint-

<sup>1</sup> vgl. oben, 65f. – die Sprachanalytik von Aristoteles liegt der heutigen Alltagssprache immer noch sehr nahe – bezüglich der Seele als Subjekt und dem «leben» (leben, ver-körpern) als Prädikat vgl. unten, 233 – zum Stichwort «Prädikat» vgl. auch: Pechtl, Peter, Prädikat, in: Metzler Philosophie Lexikon, 409

<sup>2</sup> Mit einer Zahlenmaschine (Computer) kann eben das Wesentliche nicht erfaßt werden, nur das «Akzidentelle», das äußere Gehabe und die Umstände.

<sup>3</sup> vgl. oben, 111 und 123ff.

<sup>4</sup> Le petit Prince, cap. XXI, ed. Rudolf Strauch, 59;

<sup>5</sup> Die «Augen des Herzens» (Eph 1,18) – vgl. hierzu oben, 98 und 111

Exupéry läßt sich durchaus auf die hohe Ebene der Wissenschaft transferieren, wo es offensichtlich große Mühe bereitet, Materie und Material zu unterscheiden, wo die wesentliche Leiblichkeit des Menschen mit den raffiniertesten physikalischen, chemischen und biologischen Kriterien nicht erfaßt werden kann, sie entzieht sich jeglichem Versuch von quantifizierenden und qualifizierenden Zugriffen. Wie kann dann aber überhaupt über *diese* individuelle Materie gesprochen werden. Wenn wir mit unserer Sprache den Weg nicht mehr weitergehen können, aber dennoch wollen, dann müssen wir Metaphern zu Hilfe nehmen. Wie das Zitat des Wüstenpiloten wunderschön dokumentiert, hat sich eine Metapher für die wesentliche Leiblichkeit schon längst im Bewußtsein aller Menschen heimisch gemacht: das «Herz». Wir müssen einerseits das Wesentliche vom Unwesentlichen wegziehen (= abstrahieren), solange wir jedoch auch noch im Reich des Akzidentellen leben, müssen wir aus seinem Erfahrungshorizont Anleihen machen, um das Wesentliche hier und jetzt zur Sprache zu bringen. *In der Metapher vermag sich das Wesentliche abzubilden, dieses Wesentliche wird durch sie offenbar und erfahrbar.* Das Wesentliche offenbart sich im Reich des Unwesentlichen (Akzidentellen). Der Materiebegriff und der Metapherbegriff haben eine gewisse «Gleichzeitigkeit». War «materia», bzw. «hyle» (= Holz) ursprünglich die durchbrechende Metapher, so ist jetzt für die wesentliche Leiblichkeit des Menschen das «Herz» die Metapher, die gerade in der «Ebene» des Glaubens zu einem entscheidenden Durchbruch führte. Der innovative Durchbruch ereignete sich im Umfeld des Urchristentums: Gerade die schlichte «Theologie des Herzens» war es ja, welche den christlichen Glauben damals so erfolgreich machte, die Türen der Herzen öffnete und die Herzen im Sturm eroberte.

Am Ende des zweiten Teils kann nun semantisch und ontologisch zusammengefaßt folgendes Axiom in die Alltagssprache eingebracht werden: *Das Wesentliche von jedem Wesens ist seine «Materie», gehalten und getragen von seiner Existenzgrundlage<sup>1</sup>, der «Form».* So formuliert erscheint die Sinnspitze des aristotelischen Denkens völlig banal, selbstverständlich – ja eben: all-täglich.

---

<sup>1</sup> vgl. oben, 66f., 131, 156, 163

### 3. «Materie» im Kontext der christlichen Dogmatik

#### 3.1. Was ist wesentlich und was nur akzidentell?

Wie im zweiten Teil dargelegt wurde, war es in der lateinischen und griechischen Sprache schwierig, zwischen «Materie» und «Material» zu unterscheiden – auch wenn es bisweilen den Anschein macht, daß der eine oder andere Systematiker gerne einer Spur in dieser Richtung nachgegangen wäre. Dennoch machte sich bereits in der Scholastik ein Ansatz positiv bemerkbar in der Umschreibung «causa materialis», einer Wortkombination, welche das Material betrifft, nicht aber die Materie. Enthalten nun die modernen Sprachen das Instrumentarium zur notwendigen Differenzierung? Kulminierend in der Frage nach der Leibesmaterie, ihrem Identitätsbezug und ihrer Kontinuität, ist im weiteren Verlauf der Diskussion zu erörtern, in welchen Zusammenhängen in den christlichen Dogmen ein Materieverständnis spürbar, bzw. denkbar ist.

Was ist ein Bildhauer ohne Meißel? Was ein Maler ohne Pinsel? Was ein Geiger ohne Geige? Das Werkzeug ist für den Künstler nicht einfach nur etwas Beiläufiges (d.h. Akzidentelles), es gehört wesentlich zu seinem Künstlersein. Also ist hier eine «materia instrumentalis» zugleich eine «materia essentialis» – eine wesentliche Materie. Ein Antwortversuch auf die Fragen deutet zunächst auf eine Erweiterung hin: organon – instrumentum – Werkzeug. Ohne Meißel ist der Bildhauer kein Bildhauer, etc. Wenn nun schon das Werkzeug des Künstlers etwas Wesentliches ist, um wieviel mehr sind es dann beim Menschen die mit ihm noch stärker verbundenen Instrumentarien des Hörens und Sehens – darüber machte sich auch THOMAS VON AQUIN ernsthaft seine Gedanken<sup>1</sup> –, auch des Riechens und Schmeckens. Eine durchbrechende Antwort in dieser Frage gelang je-

---

<sup>1</sup> «quia non expleantur nisi mediante corpore: ut est videre, audire, et hujusmodi» (S. theol. III suppl. q. 70 a. 1 resp., dt./lat. Ed., Bd. 35, 42) – den Gedanken der Notwendigkeit der «wenigstens» medialen, d.h. instrumentalen Leiblichkeit scheint jedoch Thomas nur ein paar Zeilen weiter wieder aufzugeben: «Anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentialium quæ sunt actus organorum;» (a. a. Ort, 43) – der Gedankengang ist schwer nachvollziehbar, es wird nur ausgesagt, daß die Seele allein, also ohne leibliche Vermittlung, der Ursprung der Sinneswahrnehmung sei, aber es wird nicht bestritten, daß zur *Ausführung* dieser Sinneswahrnehmung eben doch der Leib *instrumental* notwendig ist. Von Thomas her kann man also ableiten, daß die Seele ohne Leib weder sehen noch hören kann.

doch seinem Zeitgenossen aus dem Franziskanerorden BONAVENTURA, der in Anlehnung an die augustinische Tradition den Menschen keinen Augenblick lang ohne das wesentliche und (man könnte versucht sein zu sagen: wenigstens) «mediale» Leibliche denken konnte und darum der menschlichen Seele eine «materia spiritualis»<sup>1</sup> (geistige Materie) zuordnete, ganz im Sinn des «pneumatischen Leibes» von Paulus<sup>2</sup>. Die spirituelle Leiblichkeit ist nun aber – metaphorisch gesagt – das «Herz».

Wie könnte der nach dem irdischen Tod geläuterte Mensch, der Heilige, bei dem es nichts zu reinigen gibt, oder das unschuldige, getaufte Kind sofort teilnehmen an der Gottesschau<sup>3</sup>, im Himmelreich mit Abraham zu Tische sitzen<sup>4</sup> und all die paradiesischen Rosendüfte genießen? Von der eschatologischen Frage her spannt sich ein konkreter Bogen zur Frage nach Gottes Schöpfertätigkeit. Er erschafft das Wesentliche am Menschen in Kontinuität? In der christlichen Tradition ist die Redeweise von den «*Augen des Herzens*» fest eingebürgert<sup>5</sup>. Diese Metapher, wenn sie nicht weit mehr ist als bloß dies, weist darauf hin, daß Gott den Menschen nicht als einen fleischigen Roboter erschaffen hat, sondern vollkommen. Was vollendet ist, das muß als *das Wesentliche* bleiben, etwas anderes zu sagen, wäre unlogisch. Etwas anderes wäre eine krasse Einschränkung des Glaubens an Gottes kreative Allmacht und Güte.

Alles Fleisch (alles Material) vergeht wie Gras<sup>6</sup>. Wenn die Naturwissenschaften, Physik und Chemie, hinsichtlich des Materials dem Menschen zum Bewußtsein bringen, daß es brüchig, flüchtig und letztlich nichtig ist, darf der Mensch nicht trotz allem einen Sprung wagen im Glauben, daß Gott darüber hinaus etwas Beständiges erschaffen hat? Und ist nicht hier, in diesem Beständigen und Kontinuierlichen, die wahre «Materie» zu finden? Das Material (= die Masse) hat sich letztlich summa summarum als bloß akzidentell erwiesen, als etwas Unwesentliches. Hat Gott nur Unwesentliches erschaffen? Wohl nicht! Vom Glauben her drängt es sich jetzt geradezu auf, *konsequent zwischen Material und Materie zu unter-*

<sup>1</sup> siehe oben, 130; vgl. auch unten, 235: das «Leiben» (Ver-Körpern) der Seele

<sup>2</sup> siehe oben, 89ff.

<sup>3</sup> Visio Dei beatifica – Dogmatische Konstitution Benedikts XII. vom 29. Januar 1336, DH 1000 – in DH 1001 ist sogar noch die Rede von der «essentiæ eius fructio», von dem Genießen seines [Gottes] Wesens

<sup>4</sup> Mt 8,11 || Lk 13,28f.; 22,30

<sup>5</sup> dieser Gedanke – ausgehend von Paulus, Eph 1,18 – spannt sich durch die ganze abendländische Geistesgeschichte hindurch wie in einem Bogen, von Augustinus (siehe oben, 111) bis zu Antoine de Saint-Exupéry (siehe oben, 163)

<sup>6</sup> 1 Petr 1,24, höchst eindrucksvoll vertont von Johannes Brahms in seinem opus 45 «Ein Deutsches Requiem» (II.) – bei Jesaja (40,6–8) heißt es aber: «Alles Fleisch (bašar) ist Gras und all seine Schönheit wie die Blume des Feldes. Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt, wenn Gottes Odem sie anweht. Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt, das Wort unseres Gottes aber bleibt ewig.»

*scheiden*, zu separieren. Ein prophetisches Zeichen für die Nachwelt ist diesbezüglich das Einsiedlerleben von Bruder Klaus mit seiner beinahe zwanzigjährigen Nahrungsabstinenz<sup>1</sup>. Den Unterschied *zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem*, die ganze letztgültige Wahrheit, zeigt uns auch Psalm 102: «Vorzeiten hast du der Erde Grund gelegt, die Himmel sind das Werk deiner Hände. Sie werden vergehen, du aber bleibst; sie alle zerfallen wie ein Gewand; du wechselst sie wie ein Kleid, und sie schwinden dahin. Du aber bleibst, der du bist, und deine Jahre enden nie. Die Kinder deiner Knechte werden [in Sicherheit] wohnen, ihre Nachkommen vor deinem Antlitz bestehen»<sup>2</sup>. Und schließlich Paulus: παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου = ... denn das Gehabe dieser Welt vergeht<sup>3</sup>. *Das Gehabe, die äußere Gestalt ist bloß akzidentell, also letztlich unwesentlich*. Über die Separierung von Akzidentellem (bloß Beiläufigem) und Wesentlichem werden wir des weiteren auch belehrt, wenn es im Alten Bund um das Opfer für Jahwe geht: «Schlachtopfer willst du nicht, ich würde sie dir geben; an Brandopfern hast du kein Gefallen. Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschter Geist, ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verschmähen»<sup>4</sup>. Die wesentliche Materie am Menschen wird biblisch immer «Herz» genannt. *Das Wesentliche dieser Welt ist das «Herz»*, das Bleibende, das Beständige am einzelnen Menschen, das Instrument des Sehens und des Hörens, die wesentliche Leiblichkeit. In diesem Zusammenhang muß man die «Materie» theologisch zur Sprache bringen.

### 3.2. Herausgehoben aus dem Nichts

Ein wesentlicher Bestandteil in der vorliegenden Studie ist der Vorschlag, zu unterscheiden zwischen individueller Materie und allgemeinem Material. War dann am Anfang, vor Urzeiten, irgendein Prinzip im Sinne eines «ersten Materials»? Nach der vorgeschlagenen Unterscheidung erscheint eine solche Frage mit der Formulierung «Material» bereits absurd. Es ist so kaum vorstellbar. Dann bekommt auch die Frage nach der Entste-

<sup>1</sup> vgl. W.T. Huber, Bruder Klaus, 29–31. 52. 60f. 64. 103f. 110–113. 232

<sup>2</sup> Ps 102,26–29

<sup>3</sup> 1 Kor 7,31 – man beachte das Substantiv «s-chema» = Gehabe (vgl. auch oben, 95, Anm. 1), das im NT nur Paulus zweimal verwendet (hier und in Phil 2,7)!

<sup>4</sup> Ps 51,18f.; vgl. auch Jes 1,11ff. und dann noch: Jes 40,16f.: «Der Libanon reicht nicht aus für das Brennholz, sein Wild genügt nicht für die Opfer. Alle Völker sind vor Gott wie ein Nichts, für ihn sind sie wertlos und nichtig.»

hung aller Dinge und Wesen ein anderes Gesicht, es sei denn man weigert sich resignierend, eine solche Frage überhaupt noch zu stellen. Für den Christen geht der weitere Weg des Fragens und Glaubens in die Richtung der Existenz eines ewigen Schöpfers, der alles Seiende ins Dasein gerufen hat. Am 24. April 1870 hat das ERSTE VATIKANISCHE KONZIL in die kosmologische, bzw. schöpfungstheologische Diskussion eingegriffen und die Dogmatische Konstitution «Dei Filius» verabschiedet, in deren abschließenden Kanones die kirchlichen Glaubensansichten dargelegt wurden; der erste verurteilt die Ablehnung des Glaubens an Gott, den Schöpfer<sup>1</sup>, dann folgen wichtige Aussagen (Kanon 2 bis 5), die im Zusammenhang mit dem Materieverständnis relevant sind.

Der Kanon 2 verwirft jeglichen *Materialismus*, besonders die Ansicht: «præter materiam nihil esse» = es gebe nichts außer der Materie<sup>2</sup>.

Gegen den *Pantheismus* mit ihren Meinungen: Die «Substanz» (?) oder Wesenheit von Gott und allen Dingen sei ein und dieselbe<sup>3</sup>, sowie: Die endlichen Dinge – sowohl die körperlichen als auch die geistigen oder wenigstens die geistigen – seien aus der göttlichen «Substanz» ausgeflossen<sup>4</sup>, richten sich der 3. und der 4. Kanon. Da der «Substanzbegriff» im Lauf der Geschichte mehrdeutig geworden ist, scheint eine aktualisierende Interpretation nicht leicht. Gleichwohl, ob nun «Substanz» mit «Wesen», mit «Wesensgrundlage» (Hypostase) oder mit «Material» identifiziert wird, das Dogma gilt in jedem Fall, es lehnt den Gedanken der *Emanation*, des Ausfließens aus einer allumfassenden, omnipräsenten, anonymen Gottheit<sup>5</sup> ab, wie ihn der pantheistische Monismus vertritt. Aber auch Formen des gnostischen Dualismus lehren die Emanation. Die pantheistische Idee, Gott würde sich in seiner Ganzheit in einer *Evolution* manifestieren<sup>6</sup>, stößt ebenfalls auf Ablehnung. Ferner wird Wert auf die Feststellung gelegt, daß Gott ganz aus freiem Willen, also nicht auf Grund irgendeiner *Notwendigkeit* erschaffen habe<sup>7</sup>. Mit «Notwendigkeit» wäre heute neben der physikalischen sowie biologischen auch die mathematische Gesetzmäßigkeit zu verstehen. Gott ist nicht an sie gebunden, denn sonst wäre diese ja Gott übergeordnet und dadurch mehr als Gott<sup>8</sup>.

Die wichtigste Definition wird jedoch im ersten Teil von Kanon 5 gemacht: «Die Welt und alle Dinge, die in ihr enthalten sind – sowohl die

---

<sup>1</sup> «... visibilium et invisibilium creatorem et Dominum» (DH 3021)

<sup>2</sup> DH 3022

<sup>3</sup> «unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam» (DH 3023)

<sup>4</sup> «... e divina substantia emanasse» (DH 3024 a)

<sup>5</sup> «... Deum esse ens universale seu indefinitum» (DH 3024 c)

<sup>6</sup> DH 3024 b

<sup>7</sup> DH 3025 b

<sup>8</sup> vgl. Kitty Ferguson, Gottes Freiheit und die Gesetze der Schöpfung, 99f.



geistigen als auch die materiellen» –, wurden «ihrem ganzen Wesen nach von Gott aus nichts hervorgebracht» = «... *ex nihilo esse productas*»<sup>1</sup>. Das Verb «creare», entsprechend der «creatio», wird hier nicht verwendet, auch nicht im vorangehenden erklärenden Teil des Konzilstextes; dort steht die Perfektform von «condere» (gründen, begründen, erbauen, schaffen)<sup>2</sup>.

Gott erschafft das *einzelne* Ding oder Wesen nicht aus vorgegebenem Material, sondern *aus dem Nichts*. Die Varianten des *Dualismus* behaupten das Gegenteil, daß dieser Stoff präexistent sei wie Gott selber, oder daß er vorerst einen allgemeinen Stoff geschaffen habe und dann anschließend daraus die einzelnen Dinge geformt habe. Letzteres könnte anscheinend bei einer freieren Interpretation noch für möglich gehalten werden. Die Redeweise des Konzils folgt aber eindeutig einem Hauptgedanken von Aristoteles und bringt ihn sogar implizit zur vollendeten Reife: Form(ung) und das Verleihen der «individuellen» Materie erfolgt in einem einzigen Schöpfungsakt, notwendigerweise, denn Form und Materie sind untrennbar miteinander verbunden, sie sind lediglich in menschlicher Perspektive zwei Aspekte der gleichen Dichtomie. Das Konzil hatte einen «revolutionären» Entscheid gefällt und das alte statische Paradigma endgültig verabschiedet, in dem das Material für die «Materie» gehalten wurde und dadurch – eben nur als «Material» – eine viel zu große Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, unter Ignorierung dessen, daß «Materie» als etwas *Individuelles* betrachtet werden sollte. Zur Rettung des alten Paradigmas könnte auch die Bemerkung nichts beitragen: Die Verwendung der Präposition «ex» in der Konzilsdefinition begünstige eben doch «die Vorstellung eines vorgegebenen Materials»<sup>3</sup>. Im erklärenden Teil des Dogmentextes steht eine andere Präposition, nämlich «de» – «de nihilo condidit»<sup>4</sup>, was der Aussage noch eine entschiedenere Note verleiht: vom Nichts her, absolut aus dem Nichts. Wie ist also, bei aller freien Interpretation, dieses Nichts zu verstehen? Mit dem Gedanken an ein «absolutes» Nichts tun sich manche schwer. Oder ist es, in der griechischen Urbedeutung, das «Chaos», nämlich ein «leerer Raum» vor dem «Urknall»?<sup>5</sup> – 1929 entdeckte der amerikanische Astronom EDWIN HUBBLE bei Sternen in weit entfernten Galaxien eine auffällige Rotverschiebung<sup>6</sup>, die nur durch einen be-

<sup>1</sup> DH 3025 a – vgl. Leo d. Gr., DH 285; 4. Lateranum, DH 800; Florenz, DH 1333

<sup>2</sup> DH 3002 – im Ggs. zu Leo d. Gr. (DH 285): «... ex nihilo creatum ...»

<sup>3</sup> D. Sattler/Th. Schneider, Schöpfungslehre, in: Hb. d. Dogmatik, Bd. 1, 211

<sup>4</sup> DH 3002 – genau gleich wie 1215 im 4. Lateranum, DH 800

<sup>5</sup> H. Genz, Die Entdeckung des Nichts, 60; in Klammer fragt sich Genz, ob wohl Papst Pius XII. in seiner Ansprache vom 23. November 1952 betreffend der «creatio ex nihilo» nicht gerade dies gemeint habe; vgl. hierzu auch: C. Bresch, Das Alpha Prinzip Natur, in: C. Bresch u. a., Kann man Gott aus der Natur erkennen, 74 – zu «Chaos» vgl. oben, 34f.

<sup>6</sup> vgl. Sattler/Schneider, a. a. Ort, 212 – nach dem Forscher wird das Phänomen

stimmten Effekt zustande kommen kann: Bei relativen Bewegungen und kleiner werdenden Distanzen werden die Wellenlängen von ausgesandten Schwingungen kürzer, bei größer werdenden Distanzen hingegen länger (Dopplereffekt); bei Lichtemissionen entsteht eine spektrale Verschiebung zum roten Bereich hin. Daraus wurde bald die Schlußfolgerung gezogen, daß sich das Universum in einer expandierenden Bewegung befinde. Schließlich entstand daraus die Theorie, daß diese Bewegung irgendwann – vor 13 oder 20 Milliarden Jahren – bei Null angefangen habe, daß also das Weltall durch eine Ur-Explosion entstanden sein müsse. Dieser «Urknall» könne jedoch theologisch nicht mit dem Anfang der Schöpfung identifiziert werden, meinen KARL RAWER und KARL RAHNER<sup>1</sup>.

Was war also vor dem «Urknall», ein leerer Raum? Oder eben doch wieder ein allgemeines Material, «im rekonstruierten «Punkt Null» ein Zugleich von höchster Materiedichte und minimalem Volumen vorausgesetzt»<sup>2</sup>. Bei solchen Vorstellungen zeigt es sich gerade, wie schwer es ist, das alte Paradigma loszulassen. Einsteins Formel der Relativitätstheorie<sup>3</sup> lautet:  $E = mc^2$  – Energie und Masse verhalten sich zueinander proportional. Bei einer unendlich kleinen Masse, also bei Null, im Zustand des Nichts, ist auch die Energie gleich Null. Das würde also bedeuten: Vor dem Urknall war wirklich reines, absolutes Nichts, es gab weder Masse, noch irgendwelche Energie. Das kann jedoch nicht sein, wenn man den Satz von der Energieerhaltung voraussetzt und zugleich die Energie im Universum sehr nahe gegen unendlich annimmt. Dem steht die Überlegung C. F. Weizsäckers jedoch völlig entgegen, wenn er das Universum als «Gesamtobjekt» sieht, mit einer «Menge vom Maß Null»<sup>4</sup>. Zurückgreifend auf den Energieerhaltungssatz muß dann darauf geschlossen werden, daß es dieses Nichts nicht bloß zu irgendeinem Zeitpunkt gab, sondern daß es *immer* um uns herum «präsent» ist. Die Dinge stehen fortwährend aus dem Nichts heraus – das wäre ohnehin die geeignetste Definition des Wortes «Existenz». Alles «Material» ist letztlich summa summarum ein «Nichts». Nicht zufällig spricht man in der aristotelischen Philosophie vom Beigefügten, Akzidentellen, und sagt von ihm, daß es das Unwesentliche sei. Es ist nur wie eine Hülle, wie ein Kleid oder ein Vehikel, wie eine Verpackung.

---

der spektralen Verschiebung beim Sternenlicht «Hubble-Effekt genannt – vgl. zum «Hubbleschen Gesetz»: A. S. Sharov und I. D. Novikov, Edwin Hubble, Der Mann, der den Urknall entdeckte, 87ff.

<sup>1</sup> Rawer/Rahner, Weltall – Erde – Mensch, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 3, 52 – vor allem wegen des Zeitproblems

<sup>2</sup> Sattler/Schneider, Schöpfungslehre (Hb. d. Dogmatik 1), 213; vgl. auch: Ferguson, Gottes Freiheit und die Gesetze der Schöpfung, 44 und 163

<sup>3</sup> vgl. oben, 145f.

<sup>4</sup> von Weizsäcker, Die Einheit der Natur, 484f.; ferner: das Weltall als quantentheoretische Einheit (a. a. Ort, 486) – vgl. auch die Vektorgrafik oben, 152

Trotzdem erscheint dem Menschen die Wirklichkeit «physisch» niemals als Nichts. Wie kommt das? Die Theorie, daß im Universum zu jedem atomaren Teilchen ein «Zwilling» mit entgegengesetzter elektromagnetischer Ladung existiere – im Gegenüber zur «Materie» die sogenannte «Antimaterie»<sup>1</sup> –, ist plausibel; teilweise konnte die Existenz von Anti-Teilchen unter Laborbedingungen nachgewiesen werden. Ferner ist es sinnvoll anzunehmen, daß die Masse aller «Teilchen» auf der einen «Seite» und die ihr «symmetrische» gegenüberstehende Gesamtmasse der verborgenen «Anti-Teilchen» je gleich groß sind. Dann muß die Formel Einsteins erweitert werden zur Gleichung:  $E = (m_1 - m_2)c^2 \dots$   $m_1$  = Masse der Teilchen,  $m_2$  = Masse der Anti-Teilchen; Vorgabe:  $m_1 = m_2$ . In diesem Sinne sind die von den Menschen in «ihrer» Welt wahrgenommenen Phänomene eben nur relativ und *partiell*, nämlich in Bezug auf die Masse  $m_1$ . Die Gleichung lautet umgeformt:  $E_1 - E_2 = m_1c^2 - m_2c^2$ , und partiell isoliert:  $E_1 = m_1c^2$ .

Warum kann aber die Anti-Masse nicht in größeren Mengen gefunden werden? Es gibt eine plausible Erklärung: Da der forschende Mensch selber aus «Teilchen» von der einen «Seite» besteht, würde die Begegnung mit den Antiteilchen mehr als tödlich enden, die Teilchen und ihre Pendants mit umgekehrter Ladung würden sich gegenseitig annihilieren, danach bliebe wirklich nichts mehr übrig, keine Masse und auch keine Energie. Dafür, daß die «Zwillinge» im großen Universum nicht auf diese vernichtende Weise miteinander zusammenstoßen, sind Gravitations-Bewegungen verantwortlich<sup>2</sup>. In der Einsteinschen Gleichung gibt es auf Seite der Masse eine Konstante, die Lichtgeschwindigkeit im Quadrat. Um diesen Faktor ist also die Energie immer größer als die Masse; die Geschwindigkeit spielt darum eine wichtige Rolle für die «Gravitation», die jedoch nicht statisch, als bloße Kraft, zu verstehen ist, sondern als Bewegung. Damit nicht alles in nichts zerfällt, muß es bewegt werden. Dann bliebe eigentlich noch die Frage: *Wo* ist diese Anti-Masse? Darüber kann nur spekuliert werden. Auf der «anderen Seite», weiter innen, in den Atomen selbst? Vielleicht ist ein Neutron nur wieder ein kleineres und umgekehrtes Abbild eines Wasserstoffatoms: ein negativer Kern, um den sich ein positiv geladenes Teilchen bewegt (Gravitation). Tiefer innen könnte sich dies beliebig oft wiederholen, wie bei der russischen «Babuschka». Wenn es aber so wäre, dann wäre das «Nichts» unendliche Teilbarkeit. Das ist allerdings nicht ganz auszuschließen. Vermutlich befindet sich die Antimaterie aber doch in den «schwarzen Löchern», je mitten in den Galaxien.

Es kann nun sinnvoll geglaubt werden: *Gott hat die Welt aus dem «Nichts» herausgehoben*, es war keine Masse da und keine Energie. Aber die eben gerade vorgelegte Hypothese legt auch nahe, daß es «zeitlich»

---

<sup>1</sup> vgl. oben, 150ff.; vgl. auch: Dieter B. Herrmann, Antimaterie im Weltall?, 42–55

<sup>2</sup> vgl. Herrmann, a. a. Ort, 65

überhaupt keinen «Urknall» geben mußte, daß das Auseinanderdriften der Sterne in einem gekrümmten Raum vielmehr das Normale und Kontinuierliche ist. Das kommt auch der berechtigten Annahme zu gute, daß es bei Gott ohnehin kein Zeit-Akzidens gibt, darum ist es wohl so: *Gottes «creatio ex nihilo» ist als solche zugleich eine «creatio continua»*. Gottes Schöpfungstätigkeit hebt ständig die Wesen und Dinge aus dem Nichts<sup>1</sup> heraus, sie ist eine fortwährende Bergung aus dem Nichts. Die geschaffenen Dinge stünden, auf sich allein gestellt, permanent «vor» dem Nichts, nun aber «vor» dem bergenden und Geborgenheit schenkenden Schöpfer.

Unter den Naturwissenschaftlern kommen bezüglich der Urknalltheorie immer stärkere Zweifel auf. Für das «Weltverstehen» sei es darum besser «herauszufinden, wie sich unter Wahrung der wissenschaftlichen Erkenntnisattitüden ein dynamisches, Urknall-loses, sich statt dessen in seiner Vielfalt ewig unterhaltendes und reproduzierbares Universum verstehen und physikalisch beschreiben läßt»<sup>2</sup>.

Wenn das «Material» allgemein genommen wird – ironisch ausgedrückt als «materia prima» – und dieses zudem nur akzidentell ist, ja letztlich, wie eben veranschaulicht, ein Nichts ist, dann bleibt am Ende nur die «Existenz», in aristotelischer Terminologie: die Dichotomie aus Form und individueller Materie. Das «Material» hat aber dennoch einen gewissen Identitätsbezug zur Materie, und zwar darin, daß es zu ihrer äußeren Erscheinungsform – zum «s-schema» –, wird, sinnlich wahrnehmbar und numerisch berechenbar. Das bedeutet aber: *Material ist nur akzidentell und somit nicht wesentlich*<sup>3</sup>. Der Theologe hingegen hat es, so müßte man doch meinen, mit dem Wesentlichen zu tun. Trotzdem darf und soll er die Erkenntnisse bezüglich des Materials, bezüglich der äußeren Erscheinungen berücksichtigen. Aber dann darf er nicht bei den alten, statischen Paradigmen stehen bleiben, sondern sollte in seinem Reden über den Glauben, in seinem «Glaubensspiel», kreativ sein, kreativ «wie aus dem Nichts». Die Vielfalt der Erscheinungen des Materials ist ihm ein hilfreiches Gleichnis. Und es ist nicht falsch, wenn in ihm angesichts der Schönheit dieser Vielfalt Gefühle des Erstaunens und der Dankbarkeit aufsteigen.

Die erwähnten Kanones des I. Vatikanum' sind beinahe ein «Rundumschlag» gegen jedes falsche Materieverständnis – wenn es auf den ersten Blick auch paradox erscheinen mag –, auch gegen den Nihilismus<sup>4</sup>, als ob

---

<sup>1</sup> E. Jüngel meint: «Wir werden dann aber sagen müssen, daß es den Streit zwischen Nichts und Sein in der Tat nur gibt, weil ein Gott ist.» (Gott als Geheimnis der Welt, 296)

<sup>2</sup> H.J. Fahr, Der Urknall kommt zu Fall, Kosmologie im Umbruch, 324

<sup>3</sup> «In ihrer Kontemplation schaffen die Wissenschaften ihre Objekte an dem Vielfältigen der Realität durch ideelle Abstraktion vom «Unwesentlichen» [d.h. Material]» (Fahr, a. a. Ort, 323)

<sup>4</sup> Wenn vielleicht auch weniger als «Nihilismus» im philosophischen, utopischen

die Konzilsväter eine Ahnung gehabt hätten, daß irgendwann der Materialismus umkippt in einen Nihilismus. Doch wohlgemerkt, es ist immer nur die Rede von einem «Material-ismus» und nie von einem «Materie-ismus» oder dergleichen.

Wenn nun *die äußere Leibeshülle* des Menschen mit all ihrem Material zwar unter physikalischen, chemischen und biologischen Gesichtspunkten erforscht werden kann und trotzdem nur akzidentell ist, dann muß es eigentlich nicht als störend empfunden werden, wenn die Ausgestaltung dieses Materials in langen erdgeschichtlichen Prozessen, auf dem Weg der *Evolution* geschieht<sup>1</sup>. Prus XII. äußerte sich in seiner Enzyklika «*Humani Generis*» zu diesem Thema: «Darum verbietet das Lehramt der Kirche die Evolutionslehre nicht, insofern sie nämlich den Ursprung des menschlichen Leibes aus schon existierendem und lebendem Material erforscht –, daß jedoch die Seelen [die Individuen] unmittelbar von Gott geschaffen werden, daran festzuhalten befiehlt uns der katholische Glaube»<sup>2</sup>. Dies sollte noch erweitert werden, daß eben die Seele und die *wesentliche, individuelle Leibesmaterie* – Alexander von Hales und Bonaventura würden hier von der «*materia spiritualis*»<sup>3</sup> sprechen –, von Gott unmittelbar geschaffen werden, und daß nur das äußere Gehabe (die Leibeshülle) innerhalb der Vielfalt der Arten «spielt». Theologie hat nicht Gattungen und Arten zu ihrem wesentlichen Gegenstand, sondern das einzelne Geschöpf.

Die Evolutionslehre konnte im Laufe der Zeit verfeinert werden, als man die Bedeutung der *genetischen Codes* erkannte. In den Zellkernen werden die Gene in einer «Wendeltreppe» (Doppel-Helix) aus DNS (Desoxyribonukleinsäure) gespeichert; ähnlich wie beim Drucken werden die Gene matrizenartig abgerollt und so ihre Informationen an «Boten» (bestehend aus RNS = Ribonukleinsäure) weitergegeben. Diese «Boten» gehen in das Zellplasma hinaus und regulieren den spezifischen Aufbau der Proteine (Eiweisse) aus den Bausteinen der Aminosäuren, wovon es 20 verschiedene gibt. Die «Informationen» der Gene bestehen quasi aus «Buch-

---

(d.h. wörtlich: «ortlosen») Sinne, etwa von F. Nietzsche; vgl. L. Scheffczyk, *Gottloser Gottesglaube?*, 26f. – Aber wahrscheinlich ist der Nihilismus immer ein psychisches Phänomen des Umschlagens in Epochen, in denen der Materialismus dominiert, der in den Herzen der Menschen den Geist-Gott tötet. «Gott-ist-tot», und die Menschen werden selber zu Göttern (Scheffczyk, a. gl. Ort), um dem Nihil in den eigenen Gefühlen zu entgehen.

<sup>1</sup> vgl. dazu den Artikel: S. N. Bosshard, *Evolution und Schöpfung*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 3, 87–127

<sup>2</sup> «*Quamobrem Ecclesiae Magisterium non prohibet quominus «evolutionismi» doctrina, quatenus nempe de humani corporis origine inquit ex iam existente ac vivente materia oriundi – animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet*» (DH 3896, übers. v. Verfasser d. vorl. Studie) – vgl. dazu auch: Rawer/Rahner, *Weltall – Erde – Mensch*, 61–65

<sup>3</sup> siehe oben, 130

staben» – es sind vier Basenenden: Adenin, Cytosin, Guanin und Thymin (bzw. bei der Abschrift in der RNS: Uracil)<sup>1</sup>. Mit diesen vier «Elementen» wird die Synthese der notwendigen Eiweisse dirigiert. Aus dem «Material» werden so die äußeren Gestalten gebildet. Diese fortwährenden Regenerationsprozesse in den verschiedenen Geweben können auch Störungen erfahren, so etwa, wenn von außen eine falsche Information eindringt, ein Virus besteht fast nur aus Genen und einer einfachen, allein nicht lebensfähigen Hülle. Die Gene des Virus befehlen den befallenen Zellen die Herstellung falscher, giftiger Eiweisse. Eine andere Störung ist die «Verwirrung» der Gen-Sprache im Kern einer einzelnen Zelle, wodurch sie aus der ihr aufgegebenen Ordnung ausbricht, zu wuchern beginnt und sich im ganzen Organismus ausbreiten kann: Krebs.

Die Evolution mittels der Gene hat, ihr übergeordnet, also eine Art Sprache. Man könnte nun versucht sein zu sagen, diese sei die Sprache Gottes. Das mag vielleicht übertrieben sein. Aber sicher darf gesagt werden, daß sie ein *Abbild der Sprache Gottes* ist.

*Biblischer Hintergrund der «creatio ex nihilo»:* Eigenartigerweise befinden sich am Anfang der Bibel zwei Schöpfungsberichte, die von verschiedenen Traditionen herrühren. Daß man das «erzählerische Material» zu analysieren und hinterfragen versucht, wäre an sich in Ordnung. Ziemlich fragwürdig ist jedoch, wenn man den «Redaktoren» der Genesis unterstellt, sie hätten irgendwelche Mythen eingearbeitet und möglicherweise sogar entstellend verändert. Mit welchem Recht? Denn man müßte ja in gleicherweise das betreffende Mythenmaterial analysieren und hinterfragen, man müßte sich vor allem auch fragen, wie alt die Mythen sind und was es sich mit den darin handelnden Personen auf sich hat. Im sprachlichen Bestand des ersten Schöpfungsberichtes, der im Hinblick auf die «creatio ex nihilo» relevant ist – Genesis 1,2 –, sind zwei Begriffe wichtig: «und die Erde war תְּהוֹם וָרֵקָה (tohu wabohu = wüst und leer, bzw. Nichts und Nichtigkeit), und der ru<sup>a</sup>h Jahwes rüttelte über der תְּהוֹם (tehôm), über dem «Nichts» (Abgrund; Wüste – verwandt mit «tohu»). Wie aus der «tehôm» eine «Wassertiefe» oder eine «Urflut»<sup>2</sup> werden konnte, ist rätselhaft, den Beduinen in der Wüste – was ja die Israeliten ursprünglich auch einmal waren –, wäre eine solche Vorstellung sowieso fremd gewesen, für sie war es einfach bildhaft die «Wüste». Was spricht dem entgegen, daß die Schöpfungsvariante in Gen 1 von Beduinen<sup>4</sup>, in ihrem Erfahrungshorizont eingebettet, erzählt wurde? Mit «tehôm» die assyrische Göttin «Tiamat» zu identifizieren, scheint überhaupt nicht zwingend. Die «Tiamat»

<sup>1</sup> vgl. dazu: M. Schönberger, *Verborgener Schlüssel zum Leben*, 32–39 – die vier «Buchstaben» bilden 64 verschiedene «Wörter», Dreierkombinationen

<sup>2</sup> vgl. S.N. Bosshard, *Evolution und Schöpfung*, 110f.

<sup>4</sup> zu ihnen paßt der 2. Schöpfungsbericht (Gen 2) wohl besser, vgl. Bosshard, *Evolution und Schöpfung*, 106f.

galt als eine chaotische Urmacht in Gestalt einer Muschel, die von Bel Marduk erschlagen und zerteilt worden sei<sup>1</sup>. Wer ist nun aber Bel Marduk? Nachweislich ist es der Name eines sumerischen Königs: Enmerudkar (bzw. Namarud = Nimrod). Dieser Held von Sinear wurde nach seinem Tod als Gott verehrt und zwar in der Gestalt des Planeten Jupiter<sup>2</sup>. Wer von den Umständen des Gilgameschepos etwas weiß, für den ist die Story von Marduk und Tiamat kein eigentlicher Mythos auf irdischer Ebene, sondern ein Phantasiekonstrukt, entstanden durch Sternenbeobachtungen. Jedenfalls ist das Motiv in Gen 1 kaum auf diese Weise identifizierbar. Auch das Wort «tehôm» selber gibt dafür wenig her, es muß wohl vom Lebenskontext der Wüstenbewohner verstanden und gedeutet werden. Es bliebe nur noch die Frage, ob diese Nichtigkeit reines, «absolutes Nichts» war, oder ein «relatives Nichts»<sup>3</sup>, «das Chaos, die Finsternis, die Gestaltlosigkeit des Allgemeinen und Unanschaulichen»<sup>4</sup>. Es ist äußerst schwer, sich das «Nichts» bildlich vorzustellen, darum wird man hier wohl immer zu Metaphern greifen. Das war auch schon so mit dem Begriff «Chaos», der exakt für dieses «Nichts» substituiert wurde<sup>5</sup>. In der Septuaginta steht für «tehôm» übrigens nicht das Wort «chaos», sondern «abyssos» (Abgrund).

Beim zweiten Schöpfungsbericht<sup>6</sup> scheint eher eine Gemeinsamkeit mit der Welt der Mythen gegeben zu sein. Hier kommt die «Urflut» und tränkt die Erde, und von dieser Erde nimmt Gott etwas Staub und bläst ihm den Lebensodem ein usw. Im Gilgameschepos ist es die Göttin Aruru Anunitum (= Ishtar), die Lehm abkneift und so den Enkidu (Herr der Erde = Adam Kadmon?) erschafft, vorher hatte sie jedoch in ihrem Innern ein Abbild des Gottes Anu, ihres Gatten, gemacht; auf ähnliche Weise hatte sie auch Gilgamesch erschaffen<sup>7</sup>. Aber auch dies heißt noch lange nicht, daß die Genesis vom Gilgamesch-Epos abhängig wäre, das Schöpfungsgleichnis könnte durchaus wesentlich früher sein, so daß es für mehrere Erzählungen ein beliebtes Motiv abgab. Auch hier – wie übrigens mehrmals im Alten Testament – ist der «Staub» der Erde durchaus eine Metapher für das «Nichts», bzw. für die Nicht-Existenz<sup>8</sup>. «Den Schwachen [das schwache Geschöpf] hebt Gott empor aus dem Staub [aus dem

<sup>1</sup> vgl. S.N. Bosshard, Erschafft die Welt sich selbst?, 162f. (vgl. auch oben, 35)

<sup>2</sup> vgl. W. Papke, Die geheime Botschaft des Gilgamesch, 18f.; 199–229

<sup>3</sup> vgl. W. Kern, Zur Theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, 514

<sup>4</sup> vgl. S.N. Bosshard, Erschafft die Welt sich selbst?, 164

<sup>5</sup> vgl. oben, 34f.; 103; 110

<sup>6</sup> Gen 1,4B–25 (Jahwist-Tradition)

<sup>7</sup> W. Papke, 79f., und 314f.: Assyrische Tafel II, 30 (Gilgamesch) u. 33–35. (Enkidu)

<sup>8</sup> vgl. Gen 3,19; 18,27; Ps 30,10; 90,3; 103,14; 104,29; 113,7; Koh 3,20; 12,7; Sir 10,9; 17,32; Jes 29,5 etc. – Der «Staub» ist aber zugleich auch eine Metapher für das Gegenteil, für die unendliche Fülle, so in Gen 13,16; 28,14; Num 23,10; Jes 40,12

<sup>9</sup> 1 Sam 2,8 || Ps 113,7

Nichts]...»<sup>9</sup>. Eine theologisch höchst bedeutsame Äußerung im Alten Testament zum aktuellen Thema stammt jedoch von einer Frau. Im 2. Makkabäerbuches, in der Septuaginta, sagt eine Jüdin zu einem ihrer sterbenden Söhne: «Ich weiß nicht, wie ihr in meinem Leib entstanden seid, noch habe ich euch Atem und Leben geschenkt; auch habe ich keinen von euch aus den Grundstoffen zusammengefügt. Nein, der Schöpfer der Welt hat den werdenden Menschen geformt, als er entstand; er kennt die Entstehung aller Dinge ... er hat sie nicht aus Bestehendem gebildet»<sup>1</sup>.

*Theologische Ausfaltung:* Die ersten theologischen Ansätze einer «creatio ex nihilo» kommen – so unglaublich es scheinen mag –, von einem Vertreter der Gnosis, nämlich von BASILIDES<sup>2</sup>. «Gott schafft den Kosmos auf Grund seines Willensentschlusses allein durch sein machtvolles Wort aus dem Nichts ... also weder auf dem Wege der Emanation noch durch die Gestaltung einer präexistenten Materie»<sup>3</sup>. JUSTIN hingegen zeigt sich reserviert, macht aber hierfür Gründe hinsichtlich der Transzendenz geltend, Gott könne nicht im Himmel sein und zugleich an einem bestimmten Punkt der Erde eingreifen<sup>4</sup>. Später wird jedoch TERTULLIAN die Schöpfung *aus dem Nichts* postulieren, um damit die Macht Gottes zu beweisen, Tote aufzuerwecken<sup>5</sup>.

Für MARTIN LUTHER liegt das entscheidende Momentum in der Rede von der «creatio ex nihilo» in der *Souveränität Gottes*. «Das ist ohne Zweifel der höchste Artikel des Glaubens, darinnen wir sprechen: Ich glaube an Gott Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden. Und welcher das rechtschaffen glaubt, dem ist schon geholfen und ist wieder zurechtgebracht und dahin gekommen, da Adam von gefallen ist. Aber wenig sind ihrer, die so weit gekommen, daß sie völliglich glauben, daß er der Gott sei, der alle Dinge schafft und macht. Denn ein solcher Mensch muß allen Dingen gestorben sein, dem Guten und Bösen, dem Tod und Leben, der Hölle und dem Himmel, und von Herzen bekennen, daß er aus eigenen Kräften nichts vermag.»<sup>6</sup> Die Sünde Adams besteht nach Luther demnach im Abfall vom Glauben, im Hinneigen zum Un-Glauben, was einer Tendenz zum Nichts gleichkommt, denn der Mensch ist nichts aus eigener Kraft<sup>7</sup> – Adam wollte herausfinden, wie er es aus eigener Kraft zu einer

<sup>1</sup> 2 Makk 7,22f. u. 28 – οὐκ ἐξ ὄντων = nicht aus Bestehendem, also: aus dem Nichts

<sup>2</sup> G. May, Schöpfung aus dem Nichts, 71 – Basilides lehnt «die Lehre von der Weltbildung aus der präexistenten Materie» ab (a. gl. Ort, 75)

<sup>3</sup> May, a. a. Ort, 74 – May zitiert hier eine von Hippolyt überlieferte griechische Quelle

<sup>4</sup> May, a. a. Ort, 128 – vgl. auch oben: 103 – im Anschluß an Justin auch Tatian (a. a. Ort, 151)

<sup>5</sup> May, a. a. Ort, 139

<sup>6</sup> Martin Luther, Weimarer Ausgabe, 24, 18, 26–33, zitiert in: W. Kern, a. a. Ort, 518

<sup>7</sup> Lobgesang der Hanna, 1 Sam 2,9 (spätere Erweiterung des Verses?)



besseren Existenzweise bringen könnte; seine Bemühungen verkehrten sich aber sofort ins Gegenteil: Krankheit und Leiden, verbunden mit einer Nihilierungstendenz, hat sich der Mensch letztlich selber geschaffen.

Das schöpferische Tun Gottes ist «*propriissima eius natura*»<sup>1</sup>. Diese Aussage Martin Luthers – es ist zumindest eine «semantische Materie» –, entspricht voll und ganz der scholastischen Redeweise vom «*actus purus*».

Weiter sagt Luther: «*creatura ex nihilo est: ergo nihil sunt omnia, quæ natura potest*»<sup>2</sup> = das Geschöpf [die Geschöpflichkeit] ist aus dem Nichts [entstanden], daher ist alles, was die Natur vermag, nichts. Der Mensch ist dennoch eingeladen zur Mitwirkung, auch wenn sie von Luther eher instrumental beschrieben wird<sup>3</sup>. Bei Luther heißt es diesbezüglich: «... die er will lassen mit ihm wirken und helfen allerlei schaffen, das er doch sonst ohne ihr Mitwirken tun kann und auch tut ...»<sup>4</sup>.

Ein *heutiger* theologischer Ansatz kann nicht stehen bleiben bei den physikalischen und biologischen Erkenntnissen, auch wenn diese erhellende Hinweise auf ein neues Paradigma – auch Glaubensparadigma – geben. Wenn sich jedoch die Menschen zur Hauptsache nur mit den Phänomenen beschäftigen, dann weichen die «Wesen» zunehmend zurück, je stärker der Zugriff nach den Geheimnissen des Gemeinen anwächst. Wer nur nach dem Allgemeinen Ausschau hält, kann das Wesentliche nicht entdecken, es bleibt ihm verborgen. Die Wesen verbergen sich hinter Phänomenen. Ein Ausspruch Heraklits<sup>5</sup> bewahrheitet sich so und wird zum Axiom. Eine alte Redeweise besagt aber in leichter Abwandlung genau dasselbe: Der forschende Geist sieht vor lauter Wald (im Griechischen heißt er «*hyle*») die Bäume nicht, vor lauter Material ist er «betriebsblind» für das individuell Wesentliche. Wenn sich jedoch dieses Material bei immer tieferen Vordringen des Forschers als flüchtig und brüchig erweist, ja sich sogar *summa summarum* im Sinne von C. F. VON WEIZSÄCKER als «*das Maß Null*» zeigt, dann offenbart sich im Vehikel namens «Material» das vorletzte Geheimnis: die *creatio ex nihilo* – die Schöpfung aus dem Nichts. Weil nun eben etwas ist und nicht nichts, stellt sich wieder von neuem die Frage nach der Urheberschaft des Seins und zugleich die Frage nach der Individualität, worin allein etwas «greifbar» wird. In der Divergenz der zwei Wege, blüht eine neue Chance für die Theologie, wenn sie sich nicht in Beschreibungen von physikalischen und biologischen Entwicklungsprozessen von Gattungen und Arten verliert, sondern ihr Hauptaugenmerk auf das Einzelwesen richtet, und mehr noch, wenn sie dabei nach

<sup>1</sup> Martin Luther, Weimarer Ausgabe, 40 III, 154, 12; vgl. W. Kern, a. a. Ort, 519

<sup>2</sup> a. a. Ort, 43, 178, 42–179; zitiert in: Kern, W., a. a. Ort, 538, Anm. 46

<sup>3</sup> «Denn die Kreaturen sind nur die Hand, Röhre und Mittel, dadurch Gott alles gibt ...» (a. a. Ort, 30 I, 136, 8–10)

<sup>4</sup> a. a. Ort, 17 II, 192, 28f.; zitiert in: W. Kern, a. a. Ort, 538, Anm. 46

<sup>5</sup> siehe oben, 46

dem Wesentlichen fragt. Erfolg wird die Theologie nur dann haben, wenn es ihr gelingt plausible Modelle anzubieten, in denen die Divergenz des Wesentlichen und des Beiläufigen «glaubhafte» Konturen erhält. Die Menschen wollen ja gar nicht immer alles wissen, vielmehr nähmen sie dankbar einen tragenden Glauben an. Die neuen Erklärungsversuche der Divergenz, werden das Tragfähige dort vermitteln, wo die vielen «bloß» neuen, aber mit dem alten Paradigma vermittelten Erkenntnisse den Menschen den Boden des Glaubens weggezogen haben. Wieder einen Boden unter die Füße zu bekommen, kann sicher nur dort gelingen, wo die Menschen aufrichtig bestrebt sind, auf das zu hören, was Gott ihnen sagen will, ihnen mit-teilen will.

Gott sprach ... Obwohl der erste Schöpfungsbericht in der Bibel nicht das Werden von Individuen beschreibt, sondern von Größen zwischen dem Allgemeinen und den Individuen, von Gattungen und Arten, wird doch schon die Nähe der Vielfalt der Einzelwesen spürbar.

Gott spricht aus sich selbst heraus, aus der Fülle des Seins, hinaus ins Nichts, um das Wesentliche aus dem Nichts zu bergen. Erst Gottes Zusage an das einzelne Wesen birgt es aus dem Nichtsein und schenkt ihm die Existenz<sup>1</sup> als Geborgenheit. Gottes Schöpfungstätigkeit ist *das Bergen*. So wie das Wort aus der Seinsfülle Gottes hervortritt, so holt Gott das Wesen aus dem Nichts hervor. In seinen Gefühlen weiß der Psalmbeter um diese Geborgenheit, Gott als die Seinsfülle ist für ihn der Ort der Sicherheit, die Burg<sup>2</sup>, geschützt vor den stürmischen Wogen der Nichtigkeiten, vor destruktiven, nihilierenden Einflüssen.

«Durch dein Wort belebe mich!»<sup>3</sup> – *Schöpfung ist bergende Sprache*. Damit läßt sich die «creatio ex nihilo» gut erklären. Vom Anfang des Daseins eines einzelnen Geschöpfs an ist es die Sprache Gottes, die ihm die Festigkeit des Lebens gibt, Gott gibt ihm die *persönliche Zusage*, er ruft es bei seinem Namen<sup>4</sup>. «Um sich selbst nicht für sich selbst zu haben, *schafft* Gott sich im Akt ursprünglicher Selbstmitteilung aus dem Nichts ein sei-

---

<sup>1</sup> Hier rechtfertigt sich auch im vollen wörtlichen Umfange der Begriff «Existenz». In Abwandlung eines Heideggerzitates läßt sich sagen: Existenz ist das Heraus-stehen aus dem Nichts. Martin Heidegger beschreibt demgegenüber menschliche Existenz, bzw. Ek-sistenz als Hinaus-Stehen, Hineingehaltensein in das Nichts (Antrittsvorlesung 1929). In der Relation Sein/Nichts ereignet sich gemäß Heidegger die Transzendenz; das Wesen des Daseins sei «die Transzendenz in das Nichts» (H.J. Störig, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, 430)

<sup>2</sup> Ps 18,2ff.; 46,2 etc. (kommt in mehreren Psalmen vor)

<sup>3</sup> Ps 119,25.37.107 – Wort = דָּבָר (davar) = λόγος (logos, Septuaginta, Einfluß auf Joh 1) – vgl. Ps 33,4.6 (das schöpferische Wort); Ps 107,20 (das rettende Wort)

<sup>4</sup> Jes 43,1 – «Gott schafft mich nicht, indem er mich gleichsam dinghaft aus sich hinaussetzt. Nein, er schafft mich, indem er mich aus-sprechend beim Namen ruft. Dieser Name ist zugleich liebender Ausruf und Anruf meiner Person.» (C. Schütz u. R. Sarach, Der Mensch als Person, in: *Mysterium Salutis* Bd. 2, 645)

endes Gegenüber, dem er sich als Liebe mitteilen kann ... Gott ist bereits in seinem Sein und daraufhin als der creator ex nihilo auf das Nichts bezogen. ... Die creatio ex nihilo ist ein ... Kampf gegen das Nichts»<sup>1</sup>.

Die sündige Veranlagung des Geschöpfes ist seine Neigung zur Nichtigkeit, zur Unwesentlichkeit. Wenn er in dieser Nichtigkeit zu versinken droht, was kann ihn dann noch retten? – «Der ihre Herzen [aus dem Nichts] gebildet hat, er achtet auf all ihre Taten»<sup>2</sup>. Der Glaube an die bergende Macht Gottes führt die Rettung herbei. «Rettung kommt von Jahwe», das heißt auf Hebräisch: **יְשַׁע יְהוָה** (jescha Jahwe)<sup>3</sup>. Und genau dies ist zu einem Namen geworden: **יֵשׁוּעַ** (Jeschajahu = Jesus), zum Namen für den «zweiten Schöpfer»<sup>4</sup>. Denn in ihm wurde alles erschaffen, im Himmel und auf Erden ... er ist vor allem, und alles hat in ihm Bestand<sup>5</sup>. Ferner ist wichtig: Christus ist gestorben und lebendig geworden, um Herr zu sein über Tote und Lebende<sup>6</sup>. Jesus ist die «Sonne der Gerechtigkeit»<sup>7</sup>, er hat uns «aus der Finsternis ins Licht herausgerufen»<sup>8</sup>.

In der mittelalterlichen Spiritualität wird der leidende und am Kreuz sterbende Gottessohn zur rettenden *Burg*, zur bergenden Arche. In der Passion Christi wird der Spannungsbogen von Macht und Ohnmacht durchkreuzt durch die maßlose Liebe Gottes<sup>9</sup>. Wenn dann der betrachtende Mensch sich in den Wunden Jesu zu verbergen sucht<sup>10</sup>, dann nur, weil er in seinem eigenen Innern die größte Ohnmacht erleben muß, die

<sup>1</sup> E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 302f. (Kursives im Original). Da kommt auch wieder Luthers Wort von der Natur Gottes zur Geltung (vgl. oben, 177)

<sup>2</sup> Ps 33,15 – «Deine Hände haben mich gemacht und geformt» (Ps 119,73)

<sup>3</sup> Ps 37,39 – hier **יְשַׁע** (t'schuah), Synonym v. **יְשַׁע** (jescha) = Heil, Glück, Rettung

<sup>4</sup> «... im Blick auf das *Kreuz Christi*: Schafft Gott seine Schöpfung aus dem Nichts, hält an seiner Schöpfung trotz der Sünde fest ... Im Blick auf das Kreuz heißt *creatio ex nihilo*: Vergebung der Sünden durch das Leiden Christi, Rechtfertigung der Gottlosen durch den Tod Christi, Auferweckung der toten und ewiges Leben aus der Herrschaft des Lammes. Im Blick auf die Schöpfung bedeutet das *Kreuz Christi* die wahre Befestigung des Alls.» (J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 103f.); vgl. auch: W. Beinert, *Christus und der Kosmos*, 103; Beinert versteht das Nichts im Sinne von «Sinnlosigkeit», die Neuschöpfung erfolgte «aus der Sinnlosigkeit aller Sinnlosigkeiten, aus dem Kreuz des Menschensohnes ...»

<sup>5</sup> Kol 1,16f. – Thematisch ist zudem im Hymnus des Epheserbriefes (1,3ff.) enthalten: die Neuschöpfung in Christus «in der Fülle (am Ende) der Zeit».

<sup>6</sup> Röm 14,9

<sup>7</sup> Mal 3,20

<sup>8</sup> 1 Petr 2,9

<sup>9</sup> vgl. auch: W.T. Huber, *Bruder Klaus*, 17f. – Der «Macht der Sünde» (Röm 8,3) steht die Ohnmacht Jesu – die «Torheit» des Kreuzes (1 Kor 1,18ff.) – entgegen, die sich aber als die wirkliche und allein rettende Gottes-Macht erweist.

<sup>10</sup> Um 1320 im Lied «Anima Christi» (Seele Christi heilige mich), u.a. 1628 in Leipzig vertont von Johann Schein – ferner bei Bruder Klaus, in seinen 15 Passionsbetrachtungen, vgl. W. T. Huber, a. a. Ort, 178–183

stürmende Gefahr der Ver-nicht-ung. Bruder Klaus findet hier, in den «Wunden Christi» die Rettung von seiner Seelennot, die ihn wie ein Schiffbruch heimgesucht hatte; mit Hilfe der eifrigen Meditation des Leidens Jesu Christi findet er schließlich Erleichterung in seinem Leiden<sup>1</sup>. Aus der Ek-sistenz: aus dem Hinausstehen in das lebensbedrohende Nichts, wird nun ein Herausragen aus dem Nichts; der Weg führt nach innen, Bruder Klaus betritt die heitere Seelenlandschaft seines Herzens<sup>2</sup>.

Die Rückbindung des Geschöpfes, die «religio», bringt Hilfe, «auf daß im Namen Jesu jedes Knie sich beuge ...»<sup>3</sup> – der Vers in diesem Hymnus hat seinen Vorläufer bei Jesaja: «Vor mir wird jedes Knie sich beugen und jede Zunge wird bei mir schwören: «Nur bei Jahwe gibt es Rettung und Schutz.»»<sup>4</sup> Die aus dem Nichts bergende, machtvolle und liebende Zuwendung Gottes hat einen Namen: «Jesus». *Die «zweite Bergung» ist ein Sakrament: das Pessach*. Jesus ist das Lamm, mit dessen Blut die Herzenstüre besiegelt wird – das Kreuz Jesu ist diese Türe –, auf daß Ängste und nichtige Sorgen das Leben im Herzen nicht ersticken können<sup>5</sup>. Das Pessach ist die Zäsur zwischen Verlorenheit und Geborgenheit. Darum ist dieses Pessach-Lamm auch der Hirt<sup>6</sup>, der die «Schafe» vom Rande des Abgrunds in die Fülle des Lebens zurückholt<sup>7</sup>.

Diese Geborgenheit erfährt für den Gläubigen bereits im Diesseits eine Überhöhung in der Ebene der Sprache, er wird hineingenommen, integriert in den innergöttlichen Dialog –, der Heilige Geist sendet in unserem Herzen unaussprechliche Seufzer zum Vater im Himmel empor<sup>8</sup>. Dieser Dialog ist das Gegenteil des Nichts. Das Herausgehobensein aus dem Nichts zeigt sich für den Menschen nirgendwo sonst so klar, wie in der Sprache, die wesentlich leiblich ist. Nicht nur, daß in dieser leiblichen Sprache sich Gott dem Geschöpf offenbart, nein, der Mensch darf auch teilnehmen am ureigensten, ewigen Gespräch in Gott selbst.

<sup>1</sup> vgl. W.T. Huber, Dorothea, Die Ehefrau des hl. Niklaus von Flüe, 26 (Bericht eines Bruders aus dem Predigerorden); vgl. auch oben, 179, Anm. 10

<sup>2</sup> besonders sichtbar in den von Caspar Ambühl und Heinrich Wölflin überlieferten Traumvisionen (W.T. Huber, Bruder Klaus, 198ff. und 225f.)

<sup>3</sup> Phil 2,10

<sup>4</sup> Jes 45,24 (Einh'übers.), exakt: ... יְדִקְוֹתַי וְעֹזִי = Gerechtigkeiten (Plural) und Kraft

<sup>5</sup> Ex 12,7: «Man nehme etwas von dem Blut und bestreiche damit die beiden Türpfosten und den Türsturz an den Häusern ...»; – vgl. dazu auch: Weish 17; in diesem Katalog des selbstverschuldeten Psycho-Schreckens wird auch Bezug genommen auf Götzenverehrung und magische Praktiken, auf allerlei nichtigen Aberglauben. Die Götzen sind jedoch ein «Nichts» (1 Chr 16,26 || Ps 96,5; Jes 41,24); «der Schrecken der Völker [die Götzen] ist ein reines Nichts» (Jer 10,3).

<sup>6</sup> Joh 10,11

<sup>7</sup> vgl. Jes 38,17; vgl. auch Ps 23: ohne Nahrung, Wasser und Schutz des Hirten sind die Schafe von der Vernichtung bedroht – vgl. auch unten, 249 u. 259

<sup>8</sup> Röm 8,26f.; vgl. auch: 8,15 und Gal 4,6

Wenn auch alles Material – alles Fleisch (bašar) – wie Gras, wie Blumen verwelkt, ins Nichts zurückweicht, Gottes schöpferisches Wort bleibt<sup>1</sup>. Sein Wort nimmt er nie wieder zurück<sup>2</sup>.

Es ist kein Zufall, daß sich in der menschlichen Lebensweise die Sprache *mittels des Atems* ereignet. Die Sprache ist sehr hoch im Wert. Was aus dem Atem lebt, ist sprachliche Leiblichkeit. Im Psalm 104 ist der Gedanke ausgeweitet auf die ganze Geschöpflichkeit: «Verbirgst du [Gott] dein Angesicht, sind sie [die Geschöpfe] verstört; nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie dahin und kehren zurück zum Staub der Erde»<sup>3</sup>. Schöner kann nicht gesprochen werden über die aus dem Nichts bergende Kraft des Atem' Gottes. Die creatio ex nihilo ist *die personale Zuwendung Gottes gegenüber jedem Geschöpf*. So loben Gott auch alle Geschöpfe in ihrem friedlichen, geborgenen Dasein. «Alles, was atmet, lobe Jahwe!»<sup>4</sup>.

«Sine tuo numine/ nihil est in homine» = «ohne dein lebendig Wehn,/ nichts im Menschen kann bestehn.» heißt es in der um 1200 entstandenen Pfingstsequenz. Der *Atem Gottes* ist es, der im Menschen die Geschöpflichkeit permanent neu belebt und neu gestaltet, der ihm Leben und Lebensform gibt – permanent und aus dem Nichts. Wenn der Mensch nicht an den Lebensatem glaubt, lebt er eigentlich gar nicht, er ist so gut wie tot. «Glaubt ihr nicht, so lebt ihr nicht», sagt Jesaja<sup>5</sup>. Ist darum die unvergebare Sünde gegen den Heiligen Geist, von der Jesus bei Matthäus und Lukas spricht<sup>6</sup>, der Unglaube hinsichtlich des den Menschen aus dem Nichts bergenden Lebensatems? Ja, und dann verläuft das Weitere in logischer Konsequenz: das Fallen in ein Loch, in einen Abgrund, in das Chaos, oder wie auch immer man das Nichts nennen will. Der Mensch steht permanent vor dem Nichts. Das Nichts ist die Hölle<sup>7</sup>, die totale Gottesabwesenheit, die absolute Lebensabwesenheit, die Abwesenheit von Wahrheit und Vernunft, die Abwesenheit von Gerechtigkeit und Frieden. Die einzige lebenserhaltende Maßnahme seitens des Menschen ist der Glaube. Nicht irgendein Glaube, sondern der Glaube an den Geist Jahwes, den Geist des Jeschajahu (Jesus), an den schöpferischen Geist und an den priesterlichen Geist in unserem Herzen, das die Hauskirche ist. Der Glaube ist das wesentlich Menschliche, das ihn heraushebt aus dem Nichts. Die angemessene Antwort auf das schöpferische und atemspendende Wort Gottes ist der Glaube. – Ist der Heilige Geist der «dritte Schöpfer»?

<sup>1</sup> Jes 40,6–8

<sup>2</sup> Jes 31,2 – vgl. J. Moltmann, In der Geschichte des dreieinigen Gottes, 110

<sup>3</sup> Ps 104,29 – vgl. W. Kern, Theologische Auslegung des Schöpfungsglaubens, 533

<sup>4</sup> Ps 150,6; vgl. auch ganzer Ps 148 und den Gesang der drei jungen Männer im Feuerofen, Dan 3,57 (vgl. auch: Ps 103,22)

<sup>5</sup> אָמֵן לַיהוָה כִּי לֹא תִשְׁכַּח אֱמוּנָתוֹ (Jes 7,9B – «aman» = festhalten, glauben; erhalten)

<sup>6</sup> Mt 12,31 || Lk 12,10 – Wer den Atem verweigert, ist nicht lebensfähig.

<sup>7</sup> «der absolute Tod» (J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, 100)

PAUL GERHART, der «zweite Luther», weiß es in seinem Morgenlied «Die güldne Sonne» gut auszudrücken, daß ohne Gottes persönliche Zusage der Mensch wieder ins Nichts zurückfallen würde:<sup>1</sup>

Alles vergehet,  
Gott aber stehet  
Ohn alles Wanken,  
Seine Gedanken,  
Sein Wort und Willen hat ewigen Grund;  
Sein Heil und Gnaden,  
Die nehmen nicht Schaden,  
Heilen im Herzen  
Die tödlichen Schmerzen,  
Halten uns zeitlich und ewig gesund.

### 3.3. Gottes Mütterlichkeit

«mater» heißt ja bekanntlich «Mutter». Wenn es nun sinnvoll ist, zwischen dem allgemeinen Material und der individuellen Materie strikte zu unterscheiden, ist es dann, unter dieser Voraussetzung, nicht auch erlaubt, die Frage zu stellen, ob denn nicht auch in Gott eine Materie ist? Ist die Materie Gottes seine Mütterlichkeit? – «Mütterlichkeit» allerdings frei von jedem «sexistischen» Wortgebrauch.

#### 3.3.1. Gott in seiner Dreieinigkeit

Es ist nicht die vordringliche Aufgabe dieser Studie eine ausführliche Trinitätslehre zu entfalten und auszuarbeiten. Dennoch führt wohl kein Weg an diesem Traktat vorbei, wenn das Materieverständnis im Kontext des christlichen Glaubens untersucht werden soll.

Zu allen Zeiten der Geschichte des Christentums ist die Trinitätstheologie der problematischste von allen Traktaten. Am Ende des 2. Jahrtausends ist das nicht viel anders. Manche Theologen möchten diesen Traktat

---

<sup>1</sup> Echtermeyer/Wiese, Deutsche Gedichte, 106

heute ihren Studenten nicht mehr zumuten, geschweige denn den Laien predigen. War am Anfang Unsicherheit, so scheint jetzt bisweilen daraus Ablehnung geworden zu sein. Ist die Chance der Überwindung dieser Unsicherheit – oder muß man sagen: Sprachverwirrung –, verpaßt worden? Oder findet sich der Schlüssel zu einem besseren Verständnis in einer «analytischen» Theologie oder einer «Sprachtheologie»? Der jüngste Ansatz in diese Richtung wurde von Max Wehrli gemacht: «Nach jüdisch-christlicher Tradition ist die Schöpfung ein Sprechakt Gottes: Jedes der sechs Tagewerke entsteht durch ein Wort Gottes ... Das «Buch der Natur» ist nicht nur, seit dem Frühchristentum, eine erbauliche Metapher, sondern mindestens dem Gläubigen verstehbar, lesbar als Gottes Schrift, die erst recht dann befragt wird, wenn der Glaube schwindet und damit der Begriff des Buches eigentlich gegenstandslos wäre. ... Die Sprachverwirrung Babels ist die Katastrophe menschlichen Hochmuts. Aber in der Sprache der Propheten wird das göttliche Wort aufs neue vernehmbar. Die Erlösung durch Gottes Sohn ist als Fleischwerdung des Logos erfahren, und damit ist das menschliche Wort neu erschlossen worden. Schließlich wird die babylonische Sprachverwirrung an Pfingsten durch Ausgießung des heiligen Geistes von einem Zungenreden überhöht, das von jedem in seiner eigenen Sprache verstanden wird.»<sup>1</sup> Hier ist in kurzer und prägnanter Form die ganze Trinitätstheologie zusammengefaßt. Die drei «Personen» werden erfahrbar in der vielfältigen «Sprache» Gottes. War es Hochmut, der den Theologen die Verwirrung ihrer Sprache einbrachte, so daß sie nun, nicht mehr die gleiche Sprache sprechend, an der Erfahrbarkeit des einen Gottes, gerade in seinen drei «Personen», vorbeireden? Ist die Meta-Sprache der Theologen noch intakt?

Gott ist Vater, Sohn und Heiliger Geist. Gott erscheint in der Geschichte und in der Sprache wie drei Subjekte, ist aber dennoch nur eines. So läßt sich sinnvoll sagen: *ein dreifaches Subjekt* – nicht im strengen Sinne drei Subjekte –, denn alle drei «Personen» sind schöpferisch tätig: alles, was der Vater tut, das tut mit ihm zusammen auch der Sohn und der Heilige Geist.

Der Schweizer Einsiedler Niklaus von Flüe erlebte in einer Vision einen Pilger, der vom Sonnenaufgang herkam und vor ihm zu singen begann. Im dazugehörenden Bericht, gegen Ende des 15. Jahrhunderts heißt es dann: «Aus einem einzigen Ursprung hörte er [Niklaus] drei vollkommene Worte ausgehen und sogleich wieder zurückkehren, so wie eine Feder in einem Schloß heftig vorschießt. Er hörte drei vollkommene Worte, und, obwohl keines der Worte das andere berührte, konnte er doch nur ein einziges Wort erkennen.»<sup>2</sup> Das ist ein sehr schönes Beispiel über die sprachliche Leiblichkeit des drei-einen Gottes.

---

<sup>1</sup> Max Wehrli, *Wort Gottes und Wort der Dichter*, 107f.

<sup>2</sup> W. T. Huber, *Bruder Klaus*, 205

Das Gute wurde im Einstieg bereits vorweggenommen, so bleibt noch etwas zu sagen über die Unsicherheit, bzw. Sprachverwirrung, eine Verwirrung in der Begrifflichkeit. Bereits mehrmals wurde über die problembeladene Einführung des Begriffs «substantia» im lateinischen Vokabular hingewiesen<sup>1</sup>, vor allem anstelle des griechischen «ousia» (Wesen).

In den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes taucht der Begriff «hypostasis» zuerst christologisch auf. Im Jahre 325, im ersten ökumenischen Konzil von Nizäa ist im Anschluß an das Glaubensbekenntnis, in der Verurteilung der Meinung der Arianer, die Rede davon, daß Christus nicht aus einer anderen Hypostase (hypostasis) oder Wesenheit (ousia) hervorgegangen sei<sup>2</sup>. Hier sind beide Begriffe nebeneinander und wurden von Hilarius von Poitiers († 367) auch exakt übersetzt mit: «substantia» und «essentia»<sup>3</sup>. Die nizäanische Formulierung schließt jedoch nicht völlig aus, daß es sich bei beiden Wörtern um Synonyme handeln könnte. Spätestens 553 wurde aber versucht, Klarheit und Verbindlichkeit – nun aber bezüglich der Rede vom dreieinigen Gott – einzubringen, in der II. Allgemeinen Kirchenversammlung von KONSTANTINOPEL heißt es im 1. Kanon:<sup>4</sup>

Εἴ τις οὐχ ὁμολογεῖ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος μίαν φύσιν ἦτο οὐσίαν, μίαν τε δύναμιν, καὶ ἐξουσίαν, τριάδα ὁμοῦσιον, μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἡγουν προσώποις προσκυνουμένην· ὁ τοιοῦτος ἀνάθεμα ἔστω.

Wer nicht darin übereinstimmt, daß der Vater, der Sohn und der Heilige Geist als *eine* Natur bzw. Wesenheit, als *eine* Kraft und Macht, jedoch dreifach wesensgleich als *eine* Gottheit in drei Hypostasen bzw. Personen [bzw. Gesichtern] angebetet wird, der sei ausgeschlossen.

Längerfristig war jedoch nichts mit der Klarheit, denn im lateinischen Sprachgebiet konnte oder wollte man der griechischen Begrifflichkeit nicht folgen. Das wird besonders deutlich in den Bekenntnissen der Konzilien von Braga (574) und Toledo (675), wo die «drei Hypostasen» (die drei «substantiæ») gänzlich wegfallen; nur noch die drei «prosopa» bleiben, als drei «personæ» (Personen). Ferner wird aus «ousia» (Wesen) nun «substantia»<sup>5</sup>. Hier wurde offensichtlich der Grund gelegt für eine ökumeni-

<sup>1</sup> oben, 67; 77; 114; 115; 130–133; 136

<sup>2</sup> DH 126

<sup>3</sup> vgl. oben, 132, Anm. 4

<sup>4</sup> DH 421

<sup>5</sup> DH 451 (Braga); DH 525ff. (Toledo 11, bes. 525 u. 528) – ferner 1215 im IV. Laterankonzil, DH 800: hier allerdings nebeneinander u. synonym: «una essentia, substantia seu natura» – allerdings in der Lateransynode 649 noch «subsistens» anstelle von «hypostasis» (DH 501), so auch 534 bei Papst Johannes II. (DH 401)



sche Mißstimmung, denn die griechisch orientierten Kirchen im Osten konnten den lateinischen Formulierungen nichts abgewinnen. Das Vorhaben im gesamtkirchlichen «Sprachspiel» klare Regeln zu schaffen, ist diesbezüglich bis heute leider nicht gelungen.

«hypostasis» bedeutet in einer Redeweise über Gott, grundsätzlich und wortnah gegenüber der griechischen Sprache: *Grundlage* (synonym zum aristotelischen «hypokeimene»), ferner: *Subjekt*, aber auch: *Existenz*. Hat also Gott drei Existenzen? Wenn man beim Aussprechen solcher Worte von einer ehrfürchtigen Scheu ergriffen wird, möchte man die Aussage wieder etwas zurücknehmen und sagen: *Gott lebt in drei Existenz-Weisen*. Das ist wohl sinnvoll. Drei-Existenzweisen bedeutet aber wiederum drei Lebens-Grundlagen, drei Grundlagen von Gottes «reinem Wirken», seines Handelns an der Welt, von Angesicht zu Angesicht des einen einzigen personalen Wesens gegenüber dem personalen Geschöpf, dem Menschen. Auf der Ebene von Sprache und Geschichte «erscheint» – die Sprache ist die hauptsächliche Ebene der Theophanie –, Gott als dreifaches Subjekt des Seins und des Handelns, wie im obigen Zitat von Max Wehrli sinnvoll dargelegt werden konnte.

Im Neuen Testament kommt das Wort «hypostasis» fünfmal vor, aber keineswegs in einer statischen Begrifflichkeit. Im 2. Korintherbrief wird es zweimal gebraucht als Redewendung ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ (en hypostasei tautē)<sup>1</sup> = «in diesem Sinne». Völlig anders jedoch im Hebräerbrief, hier wird in hochkonzentrierter Form Christologie und Trinitätslehre in einem einzigen Vers vereint wiedergeben: Jesus ist der Stempelabdruck [Ausprägung, wie bei einer Münze] der *Hypostase* des Vaters = χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (charakter tes hypostaseos autou)<sup>2</sup>. In den beiden anderen Stellen in der Hebräerepistel wird «hypostasis» gebraucht in der Bedeutung des «Festhaltens» und «Feststehens» bezüglich des Glaubens und der Hoffnung (Zuversicht)<sup>3</sup>.

Bereits hier hätte sinngemäß und wortnah übersetzt werden sollen, damit eine Translokation von einer Sprache in die andere überhaupt glücken kann. Das ist bei den lateinischen Bibelübersetzungen denn auch geschehen: in allen fünf Stellen wird «hypostasis» mit «substantia» wiedergegeben. Hingegen steht in den meisten heutigen deutschen Übersetzungen von Hebr 1,3 irrtümlich für «hypostasis» das Wort «Wesen». Was höchst problematisch ist. Darum wäre es besser hier «Existenz» zu sagen, ganz im Hinblick auf: *Gott ist ein einziges Wesen in drei Existenzweisen*.

Möglicherweise ist der Vers 1,3 im Hebräerbrief ein Schlüssel für die westliche Dogmenentwicklung der Trinitätsdefinitionen einerseits, aber

---

<sup>1</sup> 2 Kor 9,4 und 11,17

<sup>2</sup> Hebr 1,3

<sup>3</sup> Hebr 2,14 und 11,1

auch eine Quelle für ein gravierendes Mißverständnis andererseits. Es dürfte wohl stimmen, daß bei der lateinischen Rezeption des griechischen Wortes «ousia» in der Formulierung des Konzils von Konstantinopel, das eigentlich nur «essentia» (= Wesen) bedeuten kann, ein Übersetzungs-, bzw. Interpretationsfehler unterlaufen ist, denn «ousia» kann nicht synonym mit «substantia» sein, wenn «hypostasis» synonym mit «substantia» ist. Es hat sich eine folgenschwere Unlogik eingeschlichen. Hat TERTULLIAN († nach 220) hier vorgegriffen und obige Bibelstelle für seine Trinitätsformel benutzt? Letztere lautet: «una substantia in tribus cohærentibus»<sup>1</sup> = eine Substanz in drei Zusammenhängen (Verbindungen).

Die Verwirrung um die Begriffe «hypostasis» und «substantia» barg auch die Gefahr in sich, «ein tritheistisches Mißverständnis der Trinität nicht ausdrücklich genug auszuschließen.»<sup>2</sup> – AUGUSTINUS war sich dieser Ungereimtheit allerdings bewußt, er versuchte sie dadurch zu überwinden, «daß er die Dreiheit Gottes trotz aller Reserven gegenüber dem Personenbegriff nur mit diesem, die Einheit Gottes aber statt mit «substantia» mit dem (dem griechischen «physis» näherstehenden) lateinischen Begriff «essentia» zum Ausdruck brachte.»<sup>3</sup> Oder kurz: «ousia» = «essentia»

In neuerer Zeit hat das Wort «Substanz» noch eine weitere Begriffsbeugung erfahren, es wird heute vorwiegend in der Bedeutung von «Material» (Roh-Stoff) verstanden. Darum müßte eigentlich der Begriff «Substanz» im heutigen Kontext in der theologischen Rede ausscheiden. Mit dem Begriff «Person» ist sodann heute meistens der «ganze Mensch» gemeint, das ganze Wesen<sup>4</sup>. Auch dieses Wort ist für die Erklärung der Dreieinigkeit Gottes nicht mehr glücklich. Stattdessen sollte empfehlenermaßen vom «Wesen» (ousia) und von drei «Existenzweisen», bzw. «Grundlagen» (hypostaseis) gesprochen werden, letzteres käme dem griechischen Grundbegriff am nächsten. Am geeignetsten ist wahrscheinlich das Paradigma vom dreifachen Subjekt des Sprechens (Offenbarens) und des Handelns.

«Existenzweise» ist jedoch nicht gleichbedeutend mit «Seinsweise». Denn das Sein Gottes (essentia Dei = das Wesen Gottes) ist Sein in sich selber, währenddem bei Gott die Existenz, entsprechend seiner Trinität, ein dreifaches «Herausstehen» aus sich selber ist: in schöpferischer, offenbarer und inspirierender (pneumatischer) Weise<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> zitiert aus: Jürgen Werbick, Trinitätslehre, in: Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, 495 (bezugnehmend auf: Tertullian, Adv. Prax. 12,6 bzw. 12,7)

<sup>2</sup> Jürgen Werbick, a. a. Ort, 499

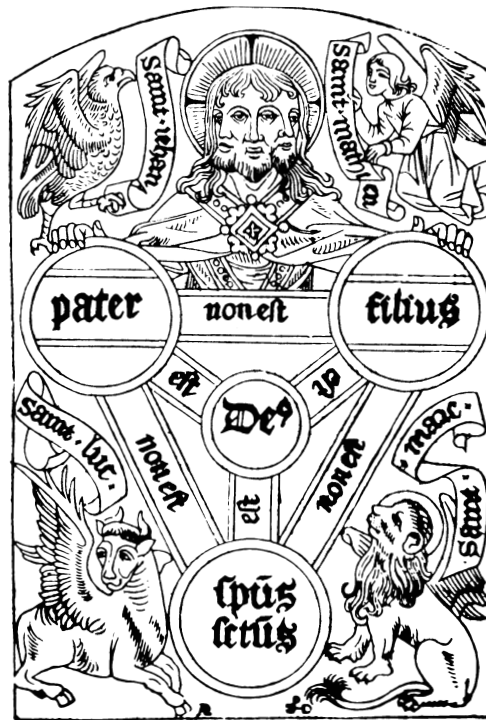
<sup>3</sup> Jürgen Werbick, a. a. Ort, 499 (bezugnehmend auf Augustinus, De Trin. VII 4)

<sup>4</sup> «drei Personen» ... drei Bewußtseins- und Aktzentren» (Karl Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis, Bd. 2, 353)

<sup>5</sup> Etwas anders sieht es J. Moltmann: «Der Vater und der Sohn können ... nicht als zwei Seinsweisen eines einzigen Gottsubjektes verstanden werden. Sie sind

Holzchnitt, Paris 1524: Sogenannter «Triskephalos» (Dreikopf) zur Erklärung der Dreifaltigkeit Gottes.

Das πρόσωπον (prosopon) im griechischen Kanon 1 der Synode von Konstantinopel (553) bedeutet schlicht übersetzt: «Gesicht»; es dürfte dem hebräischen פָּנָה (panā) entsprechen. Doch damit ist die Interpretationsfülle dieses Wortes noch lange nicht ausgeschöpft. Im Alten Testament hat das «Leuchten des Antlitzes Gottes»<sup>1</sup> eine große Bedeutung, es findet sich so in der Segensformel von Mose: «Jahwe segne dich und behüte dich. Jahwe lasse sein Angesicht über dir leuchten und sei dir gnädig. Jahwe wende sein Angesicht dir zu und schenke dir Heil.»<sup>2</sup>



Mit dem «Leuchten des Antlitz Gottes» ist der Segen gemeint und mit diesem wiederum die «Gegenwart Gottes». Das hebräische Wort פָּנָה (panā; Antlitz) meint aber zusätzlich noch etwas anderes, nämlich die «Zuwendung», die «Zuneigung». Das «prosopon» in der Konzilsformel meint: «Zuwendung». Hier haben wir ein höchstinteressantes Wort für die Trinitätslehre. Gott ist in sich selber, in seinem Wesen, reinste Zuwendung, spricht: Liebe –, wie zu sich selbst, so schenkt er diese Zuwendung auch seinen Geschöpfen. So wird Gott darüberhinaus im Abbild offenbar, wenn es, das Geschöpf, der Mensch, diese Zuwendung lebt, und zwar in dreifacher Weise: Zuwendung zu Gott hin, zum Mitmenschen hin und zu sich selbst hin. Wenn sich der Mensch durch freie Entscheidung von Gott abwendet, dann ist diese fehlende Zuwendung, die Verborgenheit des Antlitzes Gottes, die Hölle, die Existenz des ewig ruhelosen, die Existenz ewiger Ängste

nicht «Einer», sondern eins, d.h. einig, was durch den Plural «wir und «uns ausgedrückt wird.» (J. Moltmann, In der Geschichte des dreieinigen Gottes, 123) – hier besteht allerdings wieder die Gefahr des Tritheismus (Drei-Götter-Glaube).

<sup>1</sup> in der deutschen Sprache ist allein schon dieses Wort höchst bedeutsam, denn das Wort «litz» im «Ant-litz» war früher äquivalent zu «Licht», «Antlitz» müsste darum so viel bedeuten: wie «Licht im Gegenüber»

<sup>2</sup> Num 6,24–26; vgl. auch: Ps 4,7; 31,17; 119,35

vor der Vernichtung<sup>1</sup>. Das Gegenteil wird Mose und dem Volk Israel verheißen: «Mein Angesicht wird mitgehen, bis ich dir Ruhe [und Frieden] verschafft habe.»<sup>2</sup> – Daß sich Gott dem Menschen gegenüber in dreifacher Zuwendung offenbart, wurde schließlich im Mittelalter versucht, bildlich festzuhalten im sogenannten «Triskephalos» (Dreikopf). Es war jedoch keine gute Lösung. Andere Versuche glückten besser, hervorragendstes Beispiel ist die Dreifaltigkeits-Ikone von Rublew (15. Jh.) in der Dreifaltigkeits-Kathedrale der Troizko-Sergiewskaja Lawra. Diese Darstellung lehnt sich stark an eine biblische Erzählung um Abraham an, als ihm unter der Eiche von Mamre Jahwe in Gestalt dreier Männer (bzw. Boten) begegnete; obwohl drei «Personen» anwesend waren, benutzte Abraham in der Begrüßungsanrede nur *die Einzahl*: «Adonaj ...» (mein Herr)<sup>3</sup>. – Das hochoffizielle, lehramtliche Wort «prosopon» (Gesicht) ist ein starkes Zeugnis für die *Leiblichkeit Gottes*<sup>4</sup>. Ob und wie auch immer diese «Leibesmaterie» sein mag, in der Ebene der Sprache, dem Ort der Theophanie, *existiert* sie, und zwar, wie gesagt, in dreifacher Weise; sie dürfte aber auch *insistent* sein im Zentrum der wesentlichen Leiblichkeit des Menschen, im «Herzen», durch das «prosopon» (die Zuwendung) des Heiligen Geistes<sup>5</sup>.

«Groß ist unser Gott, groß ist seine Macht, und seine Weisheit vermag keine Zahl zu fassen.»<sup>6</sup> Dieses Psalmwort zitiert das Glaubensbekenntnis von Toledo (675) im Anschluß an die Erklärungen über die Trinität<sup>7</sup>. Alles Meß- und Zählbare – ja die Zahl an sich –, sind in der «Sprachphilosophie» des Aristoteles Akzidenzien und sagen über das Wesen nichts aus<sup>8</sup>. «Das Sein selbst aber als der ermöglichende Urgrund aller Begrifflichkeit und damit aller Zählbarkeit und Zahl steht selbst jenseits aller Begrifflichkeit und somit auch aller Zählbarkeit und Zahl.»<sup>9</sup> Wäre Gott nur «eins», so wäre diese Aussage eine zahlenabhängige, also untauglich um damit über Gott zu reden. Sprächen wir von drei Göttern, so gelangten wir zur gleichen «Unwesentlichkeit». Sind es innerhalb von Gott drei ..., welches Substantiv auch immer dafür gebraucht wird, dann sind wir mit unseren systematischen Überlegungen wieder gleich weit. Gott läßt sich nicht «zählen». Das lateinische «trinitas» – aus: «triplex» und «unitas» = dreifache Einheit –, wurde nicht umsonst gewählt: Gott ist *drei-ein-ig*.

<sup>1</sup> Das Schicksal Kains, Gen 4,14 – vgl. auch: Lev 17,10; 20,3.5; 26,17; 104,29

<sup>2</sup> Ex 33,14

<sup>3</sup> Gen 18,1ff.

<sup>4</sup> vgl. auch unten, 201: «Hand des Herrn» und «Finger Gottes»

<sup>5</sup> Der Hl. Geist als Priester ..., vgl. Georg Kretschmar, Studien ..., 163

<sup>6</sup> Ps 147 (146),5

<sup>7</sup> DH 530; und davor: «Diese heilige Dreifaltigkeit, die der eine und wahre Gott ist, entzieht sich also weder der Zahl, noch wird sie durch die Zahl erfaßt ...» (ebd.)

<sup>8</sup> vgl. oben, 68

<sup>9</sup> Heinz Wipfler, Grundfragen der Trinitätsspekulation, 193

Die Dreieinigkeit Gottes ist aber nicht bloß ein Thema in der Orthodoxie (Rechtgläubigkeit), es ist *der* Bezugspunkt im ersten Sakrament, in der Orthopraxis der Taufe. Der aus Kleinasien stammende Bischof IRENÄUS von Lyon († um 202, Schüler von Polykarp) war überhaupt kein Freund von kosmologischen Spekulationen, mit Hilfe derer eine Erkenntnis (gnosis) über Gott zu gewinnen wäre. Er stand damit sicher im Gegensatz zu manchen frühchristlichen Gelehrten in Alexandrien und Antiochien. Darum war sein Bemühen um die Erklärbarkeit der Dreieinigkeit ganz vom Kontext der Taufe her begründet<sup>1</sup>. Die Taufe wiederum ist von der Auferstehung, der «Neugeburt» des Gottmenschen Jesu her zu orten. Im Ostergeschehen ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs am Werk<sup>2</sup>. «Die Auferstehung – Geschichte des Vaters – ist also das große Ja des Gottes des Lebens zu seinem Sohn und in ihm zu uns, den Gefangenen des Todes»<sup>3</sup>. Das Kreuz- und Auferstehungsgeschehen Jesu, des Sohnes, ist jedoch nicht ohne den Geist verstehbar. Jesus gibt im Sterbensmoment den Geist in die Hände des Vaters<sup>4</sup>, selbst dieses Sterben am Kreuz ist in verdichtetster Weise innergöttliche Kommunikation, Zuwendung in sich selbst und zugleich im Übermaß der Lebensfülle Segensspendung nach außen an die Geschöpfe. Ist das Sterben des Gott-Sohnes dann noch verstehbar als ein Ende? Folgt nicht *unmittelbar* auf das Sterbensmoment das neue Leben? Ist das Christusereignis nicht Auferstehung im Sterben? Gibt es hier, aller Todeserfahrung zum Trotz, eine Kontinuität in der «Leibesmaterie»?

### 3.3.2. Zwei unvermischbare Naturen

Mit bestimmten Worten verhält es sich wie mit dem Salz im entsprechenden Gleichnis Jesu<sup>5</sup>. Sie verlieren ihre Kraft, sie «greifen» nicht mehr und können darum nicht mehr weiter gebraucht werden. Verhält es sich mit dem Begriff «natura» (Natur) nicht auch so? Sprachlich problematisch ist das Wort, weil es eine futuristische Konstruktion ist: etwas, das erst noch werden, bzw. geboren werden muß. Für pantheistisch-kosmologische Spekulationen wäre diese Redeweise von Gott hochwillkommen. Aber der Gott von Abraham, Mose und Jesus ist nicht nur ein Gott der Zukunft, auch nicht nur der Vergangenheit, *Gott ist reinste Gegenwart*; er ist «Wesen» als Tätigkeitswort in altsprachlichem Gebrauch, er ist «Leben».

<sup>1</sup> vgl. Georg Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, 35

<sup>2</sup> Bruno Forte, Trinität als Geschichte, 27

<sup>3</sup> Forte, a. a. Ort, 29 – vgl. auch: H. Kessler, Die Auferstehung des Gekreuzigten, 17

<sup>4</sup> vgl. Forte, a. a. Ort, 35

<sup>5</sup> Mt 5,13 || Mk 9,50 || Lk 14,34; ferner: Kol 4,6 – der alttestamentliche Hintergrund dabei ist jedoch, daß jedes Speiseopfer gesalzen werden mußte (Lev 2,13)

Von einer «göttlichen Natur» zu reden, kann also – in der Ebene der Sprache – bestenfalls im Range einer «Chiffre» geschehen. Verwenden wir jedoch eine präsentische Form: «ens» (Sein) oder «essentia» (Wesen) dann ließe sich dadurch die systematische Erhellung besser vorantreiben. Bei der «menschlichen Natur» mag dies zwar anders sein. Ein gemeinsamer «Nenner» – weil es «beim» Gottessohnes zwei «Naturen»<sup>1</sup> gibt –, wäre wohl «Seinsweise». *Gibt es in Gott drei Existenzweisen, so gibt es bezüglich der zweiten Existenzweise zwei Seinsweisen, eine göttliche und eine menschliche.* Wie existieren diese beiden «Seinsweisen» in Christus? Das Konzil von CHALKEDON (451) definierte das «Nebeneinander» in der «hypostatischen Union» mit vier ausgewählten Prädikaten:<sup>2</sup>

ἐν δυο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως, γνωρίζομενοι, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν τρεχούσης ...

[Christus, der Einziggeborene], der in zwei Naturen **unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar** erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschiede der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeiten jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer [einzig] Person und einer [einzig] Hypostase vereinigt ...

Wenn gemäß der Definition von Chalkedon die göttliche und die menschliche Seinsweise in Jesus *unvermischt* sind, und zwar für immer, wie könnte dann je eine menschliche Natur in eine göttliche umgewandelt werden? Das ist unmöglich. Im übrigen hatte bereits 447 Papst LEO DER GROSSE bezüglich Irrtümer der Priszillianer die Meinung verworfen: «...die Seele des Menschen sei göttlichen Wesens und die Natur unserer

<sup>1</sup> Entscheidung im Jahre 451, Konzil von Chalkedon (DH 302) – die Zwei-Naturen-Lehre wurde aber bereits 449 in die Wege geleitet durch Leo d. Gr. in seinem Dogmatischen Brief gegen Eutyches (DH 293, vgl. auch oben, 113). – «natura» heißt im griechischen φύσις (physis) und wurde auch 553 wieder so gebraucht in der Trinitätsdefinition des Konzils von Konstantinopel (DH, 421, siehe auch oben, 184). In lateinischen Formulierungen wurde immer «natura» gebraucht, meistens neben und zur Verstärkung des Wortes «substantia» (statt «essentia», leider) – so bereits 447 (?) in einem Libellum des Bischofs Pastor von Valencia betr. I. Konzil von Toledo (DH 189, die Überlieferung des genauen Wortlautes ist aber nicht gesichert). Ohne explizite Begrifflichkeit wurde die zwei Naturen-Lehre bereits 325 im Glaubensbekenntnis von Nizäa verteidigt (DH 125), sowie 381 bei der redigierten Fassung des Symbolons in Konstantinopel (DH 150)

<sup>2</sup> DH 302

Verfaßtheit unterscheide sich nicht von der Natur ihres Schöpfers.»<sup>1</sup> Auf der Ebene der Sprache wäre unter Wahrnehmung der logischen Regeln ohnehin klar gewesen, daß Prädikate nicht beliebig ausgewechselt werden können, es sei denn sie seien äquivalent zueinander, dies ist jedoch bei den Prädikaten «menschlich» und «göttlich» nicht der Fall<sup>2</sup>.

Gibt es in Gott auch eine «Materie»? Dem stünde von lehramtlicher Seite nur eine Erklärung des I. Vatikanums entgegen, aus der allerdings kein Kanon geworden ist: «...qui [Deus creator] cum sit una singularis, simplex, omnino et incommutabilis substantia spiritualis ...» (da Gott-Vater, der Schöpfer eine einzige, gänzlich einfache und unveränderliche geistige Hypostase ist ...) soweit der Nebensatz<sup>3</sup>. Wenn es nach Alexander von Hales und Bonaventura eine «materia spiritualis»<sup>4</sup> gibt, wenn ferner unterschieden wird zwischen «Materie» und «Material», dann könnte die Angelegenheit eine andere Perspektive bekommen. Dies würde noch verstärkt, wenn man auf die historisch-kritische Untersuchung verzichtet, welcher Sinn denn in den Text hineingelegt wurde – nach neuscholastischer Manier wäre ja eben gemeint, daß Gottes «substantia» einfach sei, im Gegensatz von zusammengesetzt, nämlich aus Form und Materie zusammengesetzt. Wenn aber «substantia» nicht mißverständlich, sondern wortnah, d. h. vom griechischen Verständnis her, als «*Hypostase*» akzeptiert wird – es kommt ja nicht darauf an, was die Konzilsväter ihrer eigenen Meinung nach zu vertreten hatten, sondern was Gott den Menschen sagen will –, dann bricht zweifellos eine eigene Klarheit durch: eine göttliche Hypostase (es sind insgesamt drei Hypostasen) ist immer einfach, reine Form, und dadurch in logischer Weise nicht «Materie». Beim einen «Wesen» Gottes könnte es sich jedoch anders verhalten. Sicher ist, daß es im Wesen Gottes kein «Material» gibt. Jedenfalls ist der Hauptsatz in der Konzilserklärung auch auf diesem Wege wieder erreicht worden, Gott «ist der Sache und dem Wesen nach von der Welt als verschieden zu verkünden».

Was in ontologischer Weise ist, kann über Gott nicht mit Gewißheit ausgesagt werden. Ohne auf die scholastische Terminologie näher einzugehen, steht fest, daß Gott *in der semantischen Ebene* durchaus eine «Materie» zukommt. Wenn es diese nun auch auf der Seinsebene gäbe, wie wäre sie denkbar? Zunächst könnte vom Trägerwort der Metapher «Materie» durchaus sinnvoll dahin vorgetastet werden, daß die «Materie» des Wesens Gottes die «Mütterlichkeit» sei –, ein Prädikat ist, semantisch gesehen, eine Materie. Es müßte nun keineswegs eine vierte Hypostase in

<sup>1</sup> «... quod animam hominis divinæ asserant esse substantiæ, nec a natura Creatoris sui condicionis nostræ distare naturam.» (Brief «Quam laudabiliter» an Bischof Turribius von Astorga, DH 285)

<sup>2</sup> vgl. oben, 93f.

<sup>3</sup> DH 3001

<sup>4</sup> vgl. oben, 130f.; 166 und 173

Gott gedacht werden, vielmehr müßte gelten: das *eine* Wesen Gottes ist Mütterlichkeit. «Die Tatsache, daß Gott in der Bibel primär unter dem Bild ›Vater‹ erscheint, schließt doch das andere mit ein, daß auch das Geheimnis des Mütterlichen in ihm seinen Ursprung hat ...»<sup>1</sup>

Im Konzil von Chalkedon (553) war nachdrücklich die Rede davon, daß der Sohn Gottes aus dem Vater *geboren* wird – gebraucht wird das Substantiv «genesis» –, und zwar *vor der Zeit* (pro aionon), *zeitlos* (achronos) und *unkörperlich* (asomatos)<sup>2</sup>. Zu übersetzen ist das Substantiv «genesis» fast zwangsweise mit «Geburt», denn anschließend ist von der zweiten Geburt die Rede, nämlich von der aus der Jungfrau Maria; für beide Geburten wird im Satz nur das eine Substantiv in der Mehrzahl verwendet. Vorbereiter dieses Gedankens war höchstwahrscheinlich HILARIUS VON POITIERS, der davon spricht: «... und den einen Herrn Jesus Christus, aus dir [Vater] geboren in ewiger Geburt.»<sup>3</sup> Diese Geburt ist ohne Anfang und ohne Ende, sie dauert weiter fort. Darum ist das «ewig Mütterliche» Gottes das Vor- und Urbild des Mütterlichen im Menschen, in jedem Menschen.

Gebären ist ein mütterliches Prädikat. Darum kann, sprachlich gesehen, die Materie Gottes unter dem Aspekt der «Mütterlichkeit» betrachtet werden. Über diese «Materie» – gemäß Aristoteles gibt es kein Wesen ohne Materie –, kann nun weiter in sinnvoller Weise gesagt werden:

*Die Materie Gottes ist*

1. *individuell, einfach (simplex) und einmalig*
2. *ungeschaffen (increated)*
3. *ewig, präexistent*
4. *absolut, nicht vermischbar oder austauschbar mit anderen Materien*
5. *ohne Emanation (ohne Ausfließung)*

Bezüglich der menschlichen Materie ist sicher Punkt 2 und 3 nicht zutreffend, Punkt 3 jedenfalls nicht hinsichtlich eines Ursprungs; auf ein offenes Ende hin gilt jedoch auch für den Menschen das Prädikat «ewig». Durch die Aussagen in Punkt 4 und 5 wird jeglicher Pantheismus ausgeschlossen. Punkt 1 ist das Wesentliche und Normale jeglicher Materie, sofern «Materie» und «Material» differenziert betrachtet werden; «Materie» ist Wesentliches, «Material» hingegen kommt vom Allgemeinen her und ist nur akzidentell (also: un-wesentlich).

Im Rahmen einer Studie über den Materiebegriff stellt sich sicher auch die Frage nach der menschlichen Leiblichkeit des Gottessohnes in der

---

<sup>1</sup> Joseph Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, 24

<sup>2</sup> DH 422

<sup>3</sup> Hilarius von Poitiers, *Liber de Trinitate* 1, 38 (PL 10,49), deutsch zitiert aus dem Lektionar zum Stundengebet Heft I/4, 225 und II/4, 268 – wohl aus dieser Überlegung heraus übersetzte Hilarius im Glaubenssymbolon von Nizäa (DH 125) «gennethenta ou poiethenta» mit «*natum et non factum*» (= geboren, nicht geschaffen; anstatt: *genitum et non factum* = gezeugt, nicht geschaffen).



Heilsgeschichte, die ihre «Neuschöpfung» im Ostergeschehen erfährt. Die Auferstehung Jesu wird als das größte Wunder betrachtet. Doch welches ist der Ort des Wunders? Das «Material» der äußeren Leibeshülle oder die «Materie» im Wesenskerns des Individuums?

Jesus zeigte sich überhaupt nicht erfreut, wenn die Menschen in verkehrter Absicht an ihn herantraten und Wunder-Zeichen forderten<sup>1</sup>. Welche Art von Wunder? Er sollte seine herausragenden Fähigkeiten beweisen, die sich nur beweisen ließen in extremsten Sensationen. Eine Religion, die das Oberflächlich-Sensationelle zum Gegenstand hat, zieht den Verdacht auf sich, daß sie bloße Täuschung ist – Selbsttäuschung, Selbstbetrug seitens des Erwartenden. Wenn nun Wunder vorab im Hinblick auf das physikalisch-chemisch-biologische Material gesucht werden, müssen auch die Konsequenzen betrachtet werden. Das Material der Leibeshülle ist akzidentell, gehört nicht zum Wesentlichen selbst, d.h. nun: Wunder, die diese Hülle betreffen, sind keine «wesentliche Wunder», sondern «unwesentliche». Ist es darum nicht eine Sünde, vorwiegend Wunder dieser Art von Gott zu erwarten? Da Gott der absolute Souverän über die ganze Schöpfung ist, wäre es für ihn ein Leichtes auch in diesem Bereich, «Wunder» zu wirken, denn die «Naturgesetze», die mit dem Meß- und Zählbaren (also mit der Zahl) zusammenhängen, sind für ihn kein Hindernis, weil Zahlen ja in «wesentlicher» Weise inexistent sind. Das wesentliche Wunder jedoch ist das Kreuz Jesu; es ist das Wunder der Liebe – Liebe, die den Tod des Wesentlichen überwindet. Dieser Tod des «Herzens» kam durch die «Tod-Sünde», durch die gewollte und überhebliche Abwendung von Gott. Seither wuchert die Sünde in der ganzen Menschheitsgeschichte am Herzen von jedem Individuum wie ein Geschwür, die Menschen haben der «Wahrheit» (Jesus Christus) den Rücken zugekehrt<sup>2</sup>.

Das Christusergebnis ... Ist das Sterben Jesu am Kreuz und die Auferstehung nicht ein einziges Geschehen? Auferstehung im Tode? Diese Auferstehung sprengt sämtliche erfahrbare Grenzen von Raum und Zeit, der Erhöhte zeigt sich als der Präexistente<sup>3</sup>, als Sohn dessen, für den es weder Raum und Zeit gibt. Die erste und ewige Geburt des Gottessohnes ist «zeitlos» und «körperlos» (will heißen: raumlos), wie es das Konzil von Chalcedon den Gläubigen ans Herz legen will. Von hier aus gesehen, ist dann das Wunder der Inkarnation leicht verständlich und ebenso das Wunder der Auferstehung, denn der «Tod» konnte Gott nicht festhalten<sup>4</sup>. Das «Grab» ist

<sup>1</sup> Mt 12,38–40; 16,1–4 || Mk 8,11f.

<sup>2</sup> So sieht es der Einsiedler Niklaus von Flüe in einer Vision (W.T. Huber, Bruder Klaus, 206f.)

<sup>3</sup> G. Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, 219 – Die Präexistenz des Messias Jesu wird auch in Ps 11,3 gesehen: «... vor dem Morgenstern»

<sup>4</sup> «Gott aber hat ihn von den Wehen des Todes befreit und auferweckt; denn es war unmöglich, daß er vom Tod festgehalten wurde.» (Apg 2,24) – «Die Aufer-

die unterste Stufe des Akzidentellen (Un-Wesentlichen), das Äußerste, das Extremste von Raum und Zeit. Und der Zusammenhang wäre nun auch darin zu sehen, daß Geburt und Auferstehung dem Wesentlichen nach eng verwandte Her-Vorgänge sind. Ist darum nicht die «physikalische» Geburt selbst schon ein Gleichnis des Zukünftigen?

Die Auferstehung Jesu muß «wesentlich» gesehen werden, also mit den Augen des «Herzens»<sup>1</sup>. Da ist das Material, das Un-Wesentliche, nicht mehr wichtig für den echten Glauben, das Material «nährt» den Glauben nicht. «Er ist auferstanden ins endgültige Leben hinein, das nicht mehr den chemischen und biologischen Gesetzen eingefügt ist und deswegen außerhalb der Todesmöglichkeit steht, in jener Ewigkeit, welche die Liebe gibt.»<sup>2</sup> Tod und Auferstehung Jesu sind das wesentliche Wunder zur Überwindung der unwesentlichen «Wunder». Ziel ist ein Leben, das nicht mehr den Bedingungen von Zahlen unterworfen ist; die Herrschaft der paranoiden Zahlen-Macht hat dann ein Ende. Die Auferstehung Jesu ist das «neue Paradigma», in dem der Unterschied zwischen individueller Leibesmaterie und allgemeinem, beigefügtem, zählbarem Material manifest wird. Eingebettet in irgendeine Kosmologie wäre die Auferstehung Jesu stets ein erratischer Block. Das christliche Paradigma stellt aber dieses eine Ostergeschehen ins Zentrum und begreift alles andere von dieser Warte aus.

Das Wesentliche ist die Liebe, so wie Gott eben *die* Liebe ist<sup>3</sup>. «Die Liebe Gottes wurde unter uns dadurch offenbart, daß Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben.»<sup>4</sup> – «Er selbst [Jesus] ist darum nicht nur Zeichen der Liebe Gottes, er ist die irdische Daseinsform dieser Liebe.»<sup>5</sup> Das Wesentliche, die Fülle des Seins, steht im Kontrast zum «Nichts» – die Summe aller Zahlen resultiert im Nichts. Die menschliche, vitale, martiale Macht, die sogar Menschen vernichtet, ist von Gott aus betrachtet reines Nichts. In der äußeren Gestalt geduldiger Ohnmacht<sup>6</sup> durchkreuzt Gott diese martiale Menschenmacht und zeigt sich schließlich

---

weckung Jesu ist deshalb Ausdruck der Göttlichkeit und Lebenswirklichkeit Gottes. In ihr erweist sich der Gott Jesu als der Herr über Leben *und* Tod, der auch dort noch etwas ändern kann, wo alle Hoffnungen begraben sind.» (H. Kessler, Die Auferstehung des Gekreuzigten, 18)

<sup>1</sup> Eph 1,18

<sup>2</sup> Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, 254f.

<sup>3</sup> 1 Joh 4,16

<sup>4</sup> 1 Joh 4,9

<sup>5</sup> H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu, 336

<sup>6</sup> «Er [Jesus] antwortete auf die *Verdoppelung des Bösen*, indem er seine Lieb bis zur Bereitschaft steigerte, den drohenden Tod ohne Gegenwehr anzunehmen. ... er verdoppelte durch sein Verhalten seine bereits hohe Bereitschaft von der Feindesliebe und deutete damit an, daß die Barmherzigkeit Gottes noch über das hinausgeht, was im Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger zur Sprache kommt.» (R. Schwager, Jesus im Heilsdrama, 124f.)

selbst als die bergende und Geborgenheit stiftende Macht. Die Liebes-Macht Gottes birgt das menschliche Geschöpf durch die Auferstehung Jesu glaubhaft und endgültig aus dem Nichts. Ostern ist darum die Vollendung der «creatio ex nihilo». Auferstehung ist das Durchkreuzen und Vernichten des Nichts. Im Kreuz ist Auferstehung. Diese österliche Schöpfung, als Vernichtung des Nichts, wird zutreffend besungen in einem mittelalterlichen Osterlied: «Wär er nicht erstanden, / so wär die Welt vergangen.»<sup>1</sup> Die Zuwendung Gottes, das leuchtende Antlitz Gottes, erstrahlt als die Sonne der Gerechtigkeit der Neuen Welt.

Die Betrachtung der zwei Naturen des Gottessohnes erfährt eine sinnstiftende Überhöhung in Liturgie und Kerygma von Christi Himmelfahrt. LEO DER GROSSE, der wesentlich Anteil hatte an der Zweinaturenlehre, sagt, daß Christus seiner Gottheit nach uns durch die Auffahrt noch gegenwärtiger zu sein begann, während er seiner Menschheit nach in größere Ferne rückte<sup>2</sup>. Das äußerliche, akzidentelle Weggehen Jesu ist eine Intensivierung seiner wesentlichen Gegenwart. Wie ist diese doch sehr dialektisch erscheinende Redeweise vom *abwesend Gegenwärtigen* hoffnungsvoll! Das Weggehen betrifft nur Raum und Zeit, das Äußerliche, das Feld der greifbaren und zählbaren Sensationen. Esoterik, Apokalyptik und alle anderen Arten des Immanentismus sind ja gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie diesen Aspekten viel zu großen Wert «beimessen» und Menschen dazu verführen, gar nicht nach dem Wesentlichen zu suchen, nicht das Unverhoffte zu erhoffen<sup>3</sup>. Er läßt sich jedoch «zu jeder Zeit» finden, er, der versprochen hat: «Und ich bin bei euch alle Tage bis zur Vollendung der Welt.»<sup>4</sup> Wo? *Christi Himmelfahrt und sein Wiederkommen in Herrlichkeit sind offensichtlich zwei «Seiten» des gleichen Geschehens*. Jesus, der Gottessohn, der Messias König, der Priester und Bischof unserer Seelen läßt sich zu jeder «Zeit» finden: im Wesenskern (im Wesentlichen), in der Seelenlandschaft unseres Herzens<sup>5</sup>. «Mit dem Herzen müssen wir dort-

---

<sup>1</sup> Gotteslob, Nr. 213

<sup>2</sup> Tractatus de Ascensione Domini, 74, Cap. 4, in: CCL 138A, 458, deutsche Übers. in: Lektionar zum Stundenbuch II/3, 184

<sup>3</sup> Heraklit, vgl. oben, 46 – im apokalyptischen Denken wird letztlich der eigene Konflikte in größere Räume, ja in den Kosmos hineinprojiziert, um von dort her eine Lösung zu erwarten (vgl. dazu auch: Karl-Josef Kuschel, Geboren vor aller Zeit, 264). Es besteht ein Mangel an Transzendenz, die Erwartungen sind, genauer betrachtet, rein innerweltlich (immanent). Es kommt zu einer Gier, Näheres zu erfahren über Dinge, die andere angeblich vernachlässigen, obwohl doch nur Sensationen im Bereich des Akzidentellen, des Un-Wesentlichen erwartet werden. Andere Arten des Immanentismus sind eher psychologisch vitalisierend, aber ebenso agnostisch in Bezug auf das Transzendent-Wesentliche.

<sup>4</sup> Mt 28,20 – Schluß des Evangeliums von Christi Himmelfahrt

<sup>5</sup> vgl. auch oben, 98 und 180 – «Ihr Männer von Galiläa, was steht ihr da und schaut zum Himmel hinauf? (Apg 1,11)

Zur Abbildung auf der gegenüberliegenden Seite

Das überlebensgroße Bronzekreuz in der Guthirt-Kirche in Zug (Schweiz) von Albert Schilling ist ein gelungener Versuch, Sterben und Auferstehen des Gottessohnes als ein einziges Geschehen darzustellen. Der Tod geht über in die Verkörperung. Zwei Vorbilder verschmelzen in einem: das traditionelle Cruzifix und der Triumph des auferstandenen, verklärten Jesus, wobei besonders Erinnerungen an das Gemälde von Matthias Grünewald auf dem Isenheimer Altar wach werden. Beim Betrachten kann der Eindruck entstehen, als ob Jesus mit den Händen winkt und sagt: «Kommt alle zu mir ...» (Mt 11,28) – Das Kreuz von Albert Schilling wurde erstmals 1939 an der «Landi» (Schweiz. Landesausstellung) in Zürich präsentiert.

hin folgen, wohin er – wir wissen es – aufgestiegen ist», sagt GREGOR DER GROSSE, und weiter: «Wenn unser Herz auch noch in der Verworrenheit der Welt dahintreiben muß, so werft doch schon jetzt den Anker eurer Hoffnung in die ewige Heimat aus und gebt den Sinnen eures Geistes einen festen Halt im wahren Licht!»<sup>1</sup> Die Gottheit Christi ist zwar nicht menschlich, mit ihr nicht vermischt, aber sie ist dennoch nicht un-menschlich; d. h. im Gottmenschen Jesus, dem Messias, ist Gott jedem einzelnen Menschen – je in seinem Innern – persönlich und in liebevoller Zuwendung gegenwärtig – hier und jetzt, nicht irgendwann und irgendwo. Die Akzidenzien von Zeit und Raum zählen für Gott nicht, obwohl diese vielen Menschen alles bedeuten. Das wahre *Zion* – der Tempel und der Königsthron –, ist innen, in unserem Herzen.

Jesus erkennen, mit seinem Reichtum und seiner Herrlichkeit, kann der Mensch – hier und heute – nur mit den Augen des Herzens<sup>2</sup>. Eine von JOHANN SEBASTIAN BACH wunderschön vertonte Osterkantate, mit einem Text von CHRISTIAN FRIEDRICH HUNOLD, bringt es treffend zum Ausdruck, wie es sich mit dem Reich des Messias Jesus verhält:<sup>3</sup>

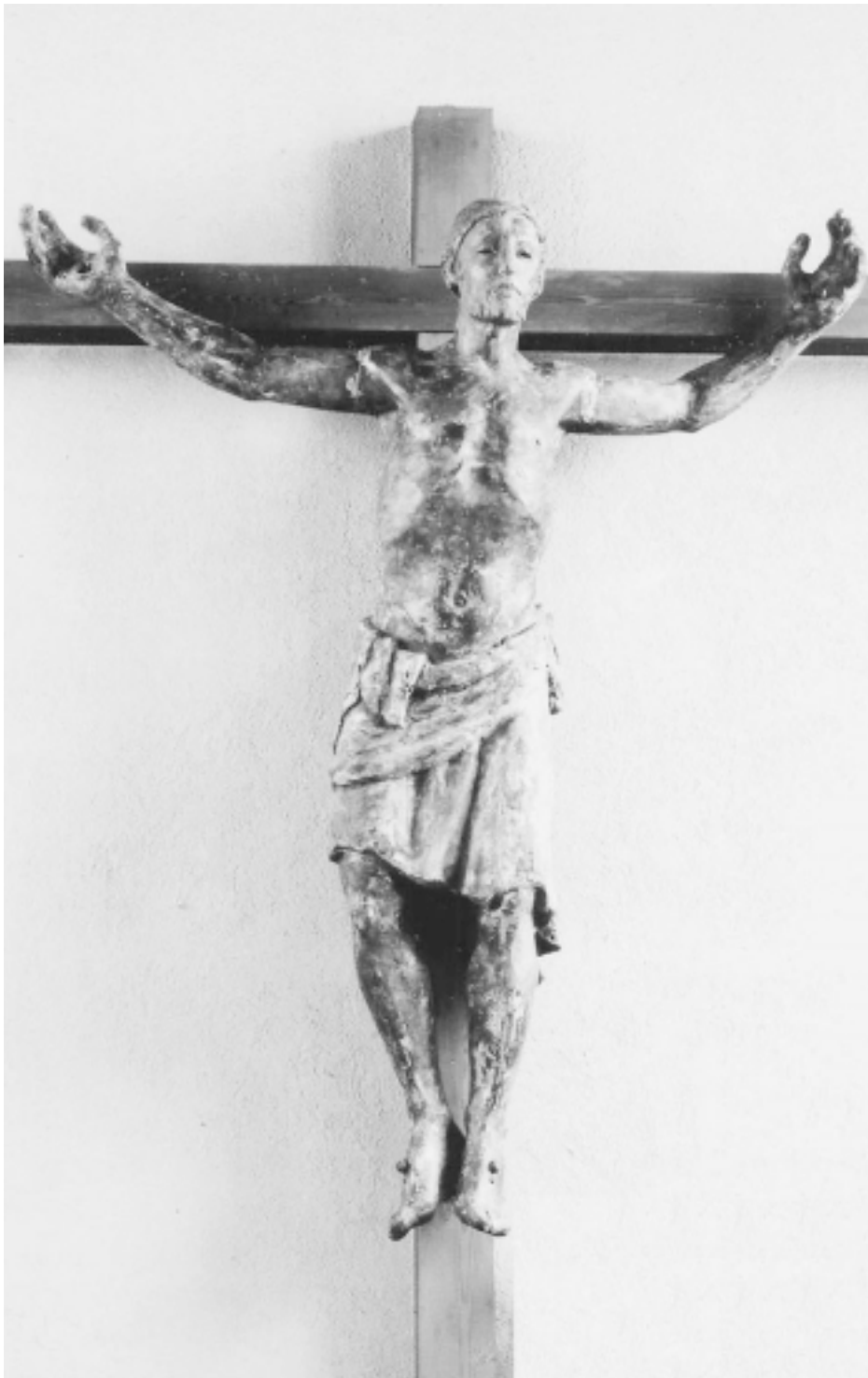
Erfreut euch ihr Herzen,  
Entweichet ihr Schmerzen,  
Es lebet der Heiland und herrschet in euch.  
Ihr könnet verjagen  
Das Trauren, das Fürchten, das ängstliche Zagen,  
Der Heiland erquicket sein geistliches Reich.

---

<sup>1</sup> Gregor d. Gr., Liber Homilia in Evangelia 2 Hom. 29, 11 (PL 76, 1218f.), deutsche Übers. in: Lektionar zum Stundenbuch, II/3, 217

<sup>2</sup> Eph 1,18 – 2. Lesung in der Eucharistiefeier von Christi Himmelfahrt

<sup>3</sup> Kantate «Erfreut euch ihr Herzen», BWV 66, Nr. 1 (Chor), Libr. zur CD: J.S. Bach, Osteroratorium, Collegium Vocale, Arles (harmonia mundi) 1995



### 3.4. Die Materie der Sakramente

Die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanum (4. Dezember 1963)<sup>1</sup> weist zehn Mal darauf hin, wie wichtig das *Pascha-Mysterium* für das Leben der Kirche ist. «pas-cha» (griechisch und neulateinisch) kommt vom Hebräischen פסח (Pessach, bzw. Passah = Übergang) und bezeichnet die Abendliturgie des Volkes Israel vor dem Auszug aus Ägypten, vor dem Aufbruch zur Pilgerreise ins Gelobte Land<sup>2</sup>. Im Neuen Testament ist Jesus Christus im Kreuzestod und in der Auferstehung selbst der erneuerte und vollendete Vollzug dieses Mysteriums, Jesus ist *das neue Pessach*. Das Konzil sagt dann auch ausdrücklich, daß alle Sakramente von der Gnade, die aus diesem neuen Pascha-Mysterium ausströmt, ihre Kraft ableiten<sup>3</sup>. Das Pessach, das eigentliche Sakrament im Alten Testament, fand nicht in großer Versammlung statt, sondern sozusagen in der «Hauskirche», dann ereignete sich das Pessach Jesu in aller Öffentlichkeit, auf Golgotha am Kreuz. Am Ende des zweiten Jahrtausends streiten sich die Geister, auf welche Art und Weise dieses «Pessach» – sofern sie dieses oder ein äquivalentes Wort überhaupt noch gebrauchen –, zu feiern ist. Wo soll es stattfinden? Das Herz des einzelnen Menschen ist die «Hauskirche», wenn hier nicht das Sakrament seine Wirkung entfaltet, findet es nirgendwo statt<sup>4</sup>.

#### 3.4.1. Materie als Zeichenhandlung

«Es [das Sakrament] setzt sich aus zwei Komponenten zusammen: der «Materie», d.h. einem stofflichen Element wie Wasser oder einer bezeichnenden Handlung wie dem Schuldbekennnis, und der «Form», die immer ein Wort ist wie bei der Konsekration oder Lossprechung (S. th. III 60,8,2).»<sup>5</sup> Diese Aussage ist, zumindest teilweise, falsch. Nicht zuletzt ist sie deswegen falsch, weil die ihr zugrundeliegende Auffassung zu materialistisch und zu statisch ist. Ihre Genese könnte so rekonstruiert werden: Manche Theologen finden den Materiebegriff hinsichtlich der Sakramententheologie für problematisch und tendieren in jüngerer Zeit dazu, ihn ganz aufzugeben. Dann wird er in der überfliegenden Lektüre von lehramtlichen

<sup>1</sup> Rahner/Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompodium, 51–90

<sup>2</sup> Exodus, Kapitel 12; Hebr 11,28

<sup>3</sup> Art. 61, Kleines Konzilskompodium, 71

<sup>4</sup> vgl. auch: W. T. Huber, Bruder Klaus, 67; 195f.; 202

<sup>5</sup> A. Ganoczy, Sakrament, in: Neues Hb. theol. Grundbegriffe, Bd. 5, 12 – der zitierte Artikel 2 aus der Quæstio 8 der Summa theologia von Thomas von Aquin spricht jedoch nur von der «Form» und nicht von der «Materie».

Texten oder Abschnitten in älteren Handbüchern wieder aufgenommen und entsprechend der «ältlichen» naturwissenschaftlichen Sprache wiedergegeben, wo «Materie» die Bedeutung von «Material» hat.

Ein Sakrament ist eine Handlung, die etwas bewirken soll. Der Urheber und eigentliche Spender eines Sakramentes ist im christlichen Kontext immer *Gott* selber, in seiner priesterlichen «Zuwendung», d. h. in der Person des Sohnes, vermittelt durch das Tun der Kirche in der je individuellen Handlung des dazu Beauftragten. Was bewirkt es? Ein Sakrament ist lebensstiftend, es verleiht dem Menschen einen Anteil an der Lebensfülle Gottes. Dieser Anteil beginnt gleichsam wie ein Senfkorn und wächst dann in der irdischen Lebenszeit des Individuums heran, genährt durch den Glauben. Gottes sakramentales Handeln gegenüber dem Geschöpf ist jedoch ein stetes Eingreifen, weil das Geschöpf von sich aus dazu tendiert, ins Nichts zurückzufallen. Insofern ist das Sakrament, das Tun Gottes, permanente Schöpfung und *Bergung aus dem Nichts*<sup>1</sup>. Ein Sakrament hat darum nicht nur den Charakter der einmaligen Lebensbefähigung, sondern auch der immer wieder notwendigen Bergung und Befreiung. Weitere Charakteristika sind: Nähren und Beschützen. Wegen all dieser Merkmale wird darum bereits im Alten Testament Jahwe auch רֹעֵי (roä = Hirt) genannt<sup>2</sup>.

Ein Sakrament ist nicht nur bloß Zeichen (signum), ein solches Verständnis ist zu statisch und korrespondiert überhaupt nicht mit der scholastischen Kernaussage, daß Gottes reines Wirken ist. Soll das Sakrament als ein angemessenes Abbild vom Wesen Gottes verstanden werden, dann ist es ein *Zeichen-Geschehen*, und weil es einen personalen Ursprung hat: eine *Zeichen-Handlung*. Demzufolge ist die «Materie» des Sakramentes eben auch etwas Geschehendes und niemals irgendein Material (Stoff). Darüber hinaus ist die «Materie» individuell, ein je für sich einmaliges Ereignis. In diese Richtung sind tatsächlich im Mittelalter Überlegungen gemacht worden, die erstmals und zaghaft, auf «halboffiziellem» Wege – das Konzil von Florenz (1438–1445) war ja in seiner Entscheidungsbefugnis unvollständig –, bekannt gegeben wurden: «Alle diese [sieben] Sakramente werden durch dreierlei vollzogen, nämlich: erstens durch die Dinge als Materie (rebus tamquam materia), zweitens durch die Worte als Form und 3. durch die Person des Spenders ...»<sup>3</sup> Konkret trat dann in den Definitionen der jeweiligen Materie dieses in den Vordergrund: In der Taufe sei das

<sup>1</sup> Albert der Große sieht in den Sakramenten die Rettungsmaßnahme gegen die Notlagen der Kirche und des einzelnen Menschen. «Gerade dies verdeutlicht ..., daß die Sakramente immer die Unheilssituation des Menschen als eine von Gott durch Christus im Heiligen Geist überwundene Situation anzeigen.» (Lothar Lies, Sakramententheologie, 238)

<sup>2</sup> Ps 8,2 und natürlich Psalm 23,1: יְהוָה רֹעֵי (Jahwe roij) = Jahwe ist mein Hirt

<sup>3</sup> DH 1312 (Florentinum, Dekret für die Armenier)

Wasser und in der Firmung das Öl die Materie<sup>1</sup> usw. Diese «Definitionen» sind jedoch, wie bereits erwähnt, nicht bindend.

Dem materialistischen und statischen Materieverständnis des Florentinums konnte dann das Trienter Konzil nicht in allen Stücken folgen. Zur Materie bei der Taufe sagt es nichts Definierendes, es hält lediglich daran fest, daß zur Taufe «Wasser» notwendig ist<sup>2</sup>, ohne wörtlich dieses «Wasser» als «materia» zu bezeichnen. Bezüglich der anderen Sakramente ist Gleiches festzustellen, außer bei der Buße; hier wird als Materie genannt: die *Werke* des Büßenden (actus pœnitentis), nämlich Reue (contritio), Bekenntnis (confessio) und Genugtuung (satisfactio)<sup>3</sup>. Hier ist die Materie in der Tat im Sinne eines «Aktivums», eines Tuns definiert.

Die Eucharistie mit ihrer «Wesensverwandlung» ist eine Sache für sich und wird in dieser Studie nachfolgend noch allein erörtert.

Ein Paradebeispiel für die dogmengeschichtliche Entwicklung in den Aussagen hinsichtlich der «Materie» ist nun das Weihesakrament. Diesbezüglich wollte das Konzil von Florenz die Materie so definieren: «... deren Materie das ist, durch dessen Übergabe das Sakrament gespendet wird: So wird das Priestertum übertragen durch die *Darreichung* des Kelches mit Wein und der Patene mit Brot ...»<sup>4</sup> Diese Definition ist überhaupt nicht statisch, sondern besagt, daß *die Materie eine Zeichen-Handlung* ist. Das Konzil von Trient stützte am 15. Juli 1563 diese spezifizierte Ansicht zwar nicht, widerlegte sie aber auch nicht ausdrücklich; es zitierte dafür ein Pauluswort an Timotheus: «Darum rufe ich dir ins Gedächtnis: Entfalte die Gnade Gottes wieder, die dir durch die Auflegung meiner Hände zuteil geworden ist!»<sup>5</sup> Pius XII. definierte dann 1947 genau diese Zeichenhandlung als Materie des Weihesakraments:<sup>6</sup>

... Sacrorum Ordinum Diaconatus,  
Presbyteratus et Episcopatus ma-  
teriam eamque unam esse ma-  
teriam impositionem ...

... die Materie der heiligen Wei-  
hen, des Diakons, des Priesters und  
des Bischofs, ist die Handaufle-  
gung ...

Diese Handauflegung kann entweder «physisch» (mit Berührung), oder aber nur «moralisch» (ohne Berührung, was immer das auch heißen mag)

<sup>1</sup> DH 1314 u. 1317

<sup>2</sup> wirkliches und natürliches Wasser (DH 1615)

<sup>3</sup> DH 1673 (25. November 1551)

<sup>4</sup> DH 1326 – Diese Aussage ist allerdings dogmatisch nicht verbindlich.

<sup>5</sup> 2 Tim 1,6 in: DH 1766 – allerdings nicht übereinstimmend mit DH 1740 u. 1752, wo der eucharistische Imperativ «Tut dies zu meinem Andenken!» konstituierend ist für das Priestersein.

<sup>6</sup> Apost. Konst. «Sacramentum Ordinis» Nr. 4, DH 3859 – jedoch ohne retroaktive Wirkung (DH 3861), weil sonst vereinzelte frühere Weihungen ungültig wären.



vollzogen werden<sup>1</sup>. JOSEPH KARDINAL RATZINGER meint zudem: «Die Handauflegung findet in der Kirche statt und lebt von ihr. Sie ist nicht ohne sie – eine Handauflegung, die nicht Eintreten in den Lebens- und Überlieferungszusammenhang der Kirche ist, ist keine Handauflegung.»<sup>2</sup> – Dem ist jedoch entgegenzuhalten: Im biblisch-semitischen Kontext ist die Handauflegung ein allgemeiner Segensgestus<sup>3</sup>, der jedermann zusteht.

In der «Handlung» aller Sakramente ist dem Wort und dem Geschehen nach die *Hand* wichtig, die Zeichen gebende, wirkende Hand. Materie ist hier demnach *wirkendes Handeln – der actus agens*. Die dritte Zuwendung Gottes, der Heilige Geist, wird auch «*Hand des Herrn*» genannt, die mit den Gläubigen ist<sup>4</sup>, ferner in alttestamentlicher Tradition «Finger Gottes», der Zeichen wirkt und die Tafeln des Bundes schreibt<sup>5</sup>, der schließlich durch Jesu Wort Dämonen austreibt<sup>6</sup>. Im tieferen Glaubensverständnis ist im Sakrament immer Gott selber der Handelnde, durch seinen Geist, durch sein «pneuma» (= Atem, Geist)<sup>7</sup>. Die Materie des Sakraments ist ein Wirken der «*pneumatischen Leiblichkeit*» Gottes<sup>8</sup>. Die bleibende «Leiblichkeit» Gottes unter, bzw. in den Menschen ist der Heilige Geist.

Wegen der Entwicklung der maßgeblichen Aussagen bezüglich der Buße und der Weihe und wegen der Tatsache, daß das Tridentinum die Materie von Firmung und Krankensalbung (*extrema unctio*)<sup>9</sup> nicht näher bezeichnet, aber dennoch in den Worten implizit davon spricht, kann festgehalten werden: die «Materie» dieser Sakramente ist ebenfalls je eine *Zeichen-Handlung*, bzw. eine *Struktur-Handlung*, nämlich: *die Salbung* mit dem jeweiligen Öl. Dann gilt für die Taufe analog: seine Materie ist nicht das Wasser, sondern das *Übergießen* mit Wasser<sup>10</sup>.

Damit das Sakraments *wesentlich* zustande kommt, braucht es immer beides: *Form und Materie*. Die Form tritt je in der Ebene der menschlichen Sprache als *hörbares Zeichen-Geschehen* hervor, bzw. aus ihr heraus – sie

<sup>1</sup> Nr. 6 der Apost. Konst. «Sacramentum Ordinis» (DH 3861)

<sup>2</sup> Joseph Kardinal Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, 259

<sup>3</sup> vgl. Lev 9,22; Mt 19,13.15; besonders bei Kranken (Mk 16,18); aber auch Gestus beim Abschied (Apg 13,3); oder sogar beim Todesurteil (Lev 24,14)

<sup>4</sup> χεῖρ κυρίου (cheir kyriou = Hand des Herrn, Apg 11,21; 1 Petr 5,6) – Die Hand des Herrn kam über Saulus (Paulus), so daß er vorübergehend blind war (Apg 13,11)

<sup>5</sup> Ex 8,15 bzw. Ex 31,18 || Dtn 9,10

<sup>6</sup> δακτύλῳ θεοῦ (daktylo theou = mit dem Finger Gottes, Lk 11,20) – ferner: «dextræ Dei tu digitus» (im Pfingsthymnus «Veni Creatur Spiritus» von Hrabanus Maurus, 9. Jahrhundert, Gotteslob Nr. 240)

<sup>7</sup> vgl. Röm 2,29; die Beschneidung des Herzens durch den Geist Gottes.

<sup>8</sup> Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 16, 408, spricht vom Sakrament als der Verleiblichung der göttlichen Gnade

<sup>9</sup> DH 1716–19

<sup>10</sup> W.T. Huber, Maria geht voran, 37 – bzw. als Alternative: das Untertauchen im Wasser – Für K. Rahner ist die Materie schlicht das «Zeremoniell» (a. a. Ort, 357)

ist Gebet – und steigt empor zur dreifachen Zuwendung Gottes. Nirgendwo zeigt es sich sodann derart deutlich, was Materie wirklich ist, als beim Sakrament, sie ist *sichtbares Zeichen-Geschehen*. Sie ist keine träge Masse sondern Bewegung – im Wort «Be-weg-ung» ist zudem das Grundwort «Weg» enthalten. Die Bewegung eröffnet und konstituiert den Weg. Diese besondere Bewegung im Sakrament ereignet sich jedoch nicht in der Zeit. Auch im gewöhnlichen Zusammenhang entsteht ja Zeit immer infolge von Bewegungen. Die sakramentale Materie bringt eine neue Zeit hervor, und mehr noch, sie läßt die Über-Zeit hereinbrechen. Die Überzeit ist Fülle der Zeit, *die personale Zuwendung des zeitlosen Gottes* – die Parusie Jesu Christi. Wo? – Sakramentale Materie ist Bewegung, ist das, *was die Herzen bewegt* und sie lebensfähig macht. Wahre Wunder geschehen im Herzen, Sakramente sind diese wahren Wunder. In der Ontologie des Herzens, der Ontologie des «pneumatischen» Leibes<sup>1</sup>, werden alle statischen, versteinerten Vorstellungen über die Materie verworfen. Denn hier ist die Materie eben das, was bewegt, was die Herzen bewegt und Wege bereitet.

Im *Symbol* kreuzen sich zwei Wege; zwei Wirklichkeiten «fallen zusammen» – so wie es das «Symbol» wörtlich meint. Diese zwei Wege sind: der Weg Gottes und der Weg des Menschen. Im Sakrament-Symbol begegnet der Mensch Gott. Darum ist zweierlei notwendig: das Zeichen-Geschehen der Sakramente soll theologisch, aber auch anthropologisch erschlossen werden<sup>2</sup>. Es ist zudem anzunehmen, daß Gott die innere Befindlichkeit und den sozialen Kontext der Menschen für sein sakramentales Heilshandeln nicht unberücksichtigt läßt. Wie auch immer die Sakramente in ihrer sozialen Dimension sich ereignen, die äußere Zeichen-Handlung des Sakraments, die als solche äußerlich, eben akzidentell erkannt werden kann, entfaltet ihre Wirkung in der inneren Wirklichkeit: im Herzen. Darum geschieht letztlich das Sakrament wesentlich hier oder gar nicht, es ereignet sich im Herzen der Menschen oder gar nicht.

Die Materie der Sakramente darf nie abgelöst gesehen werden von biblischen Bezügen. Die «Querverbindungen» können gar nicht genug gewürdigt und hervorgehoben werden. Ferner soll darin auch immer zum Ausdruck kommen, daß das Alte und das Neue Testament einander nicht konkurrieren, sondern daß die Sakramentalität je im einzelnen immer schon im Alten Testament, wenn auch bisweilen verborgen, zur Sprache gekommen ist. Außer von dem vollzogenen Sakrament des Pessach ist noch von einem anderen Geschehen die Rede, die von ihrem äußerlichen Vollzug ganz in die Innerlichkeit gehoben wurde: *die Beschneidung des Herzens durch das «pneuma»*<sup>3</sup>. Dieses Geschehen ist ein Sakrament, ist

---

<sup>1</sup> vgl. oben, 89ff.

<sup>2</sup> Franz-Josef Nocke, Wort und Geste, 15f.

<sup>3</sup> Röm 2,29 (die wahre Beschneidung); Dtn 10,16; 30,6; Jer 4,4 – vgl. auch oben, 98

die Öffnung der Sinne des «pneumatischen» Leibes, des Herz-Leibes, die Befähigung zum Glauben-Hören, verbunden mit der Erfüllung der Verheißung, daß Jahwe unser Herz aus Stein fortnimmt und uns ein Herz aus Fleisch, ein wesentlich lebendes Herz schenkt<sup>1</sup>. Dieser alttestamentliche Bezug ist christozentrisch aktualisiert in der Taufe – die *Neuzeugung* des Lebens durch die Auferstehung Jesu – und kommt zur Vollendung in der «extrema unctio»<sup>2</sup> (Letzte Ölung); hier werden die letzten Geburtsvorbereitungen getroffen: die Öffnung der Sinne des Herz-Leibes, die Augen des Herzens werden wesentlich sehend gemacht. Wäre es dann falsch zu sagen, daß die Beschneidung des Herzens ein im ganzen Erdenleben fort-dauernder Prozeß ist? Ist aus einer gewissen Sicht das ganze Erdenleben Sakrament? – Ja. Und darum sollten beide alttestamentlich «begonnenen» Sakramente, das Pessach und die Beschneidung des Herzens mit der siebenfältigen Ausfaltung im Christentum, synoptisch gesehen werden. In einem «neuen Paradigma» ist sodann das Bundeszelt (Tabernakel)<sup>3</sup>, der Tempel auf Zion, nichts anderes als das Menschenherz. Die *Beschneidung des Herzens* durch den Geist ist darum auch Öffnung des Zeltes, in dem Gott in seiner «Zuwendung»<sup>4</sup> durch den Sohn den priesterlichen Dienst am Menschen vollzieht. Dieser Dienst geht in eins mit der schöpferischen Zuwendung des Vaters, mit der Bergung aus dem Nichts, die ebenso *im Herzen* geschieht. Denn nirgendwo tut sich der Abgrund ins Nichts so sehr auf wie hier, so daß der Psalmbeter von den sündhaft zum Nichts hindentierenden Menschen sagen kann: «Ihr Inneres ist heillos verdorben, ihr Herz ist ein עֲמֹק (amok), ein Abgrund [die Hölle]»<sup>5</sup>. Aber auch hier ist der Mensch nicht endgültig verloren und für die Zuwendung Gottes nicht unerreichbar; er darf beten: «Aus dem Abgrund rufe ich Jahwe zu Dir»<sup>6</sup>. Und: «Belebe mich neu, führe mich herauf aus dem Abgrund der Erde!»<sup>7</sup>

Dem Absturz ins Nichts versuchen immer wieder einige Menschen mittels eines zyklischen Denkens zu entgehen. Diese Versuche gipfeln

---

Thomas von Aquin betrachtet die Beschneidung des AT übrigens als ein gültiges Sakrament (S. theol., III, q. 70 a. 1 resp. und ad 2; vgl. hingegen: DH 780)

<sup>1</sup> Ez 11,19 u. 36,26; vgl. auch: 2 Kor 3,3 «Unverkennbar seid ihr ein Brief Christi, ... geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf Tafeln aus Stein, sondern – wie auf Tafeln – in Herzen von Fleisch.»

<sup>2</sup> «Vollendung nicht nur der Buße, sondern auch des ganzen christlichen Lebens, das eine fortwährende Buße sein soll ...» (Tridentinum, DH 1694) – Neuzeugung, bzw. ἀναγεννήσας = er [Gott] hat neu gezeugt (1 Petr 1,3; vgl. unten, 248)

<sup>3</sup> das wahre Zelt, das der Herr selbst aufgeschlagen hat, nicht etwa ein Mensch (Hebr 8,2 – vgl. auch: W.T. Huber, Bruder Klaus, 14; 200; 202; 208f.)

<sup>4</sup> «Zuwendung» entsprechend dem altgriechischen «prosopon» im Glaubensbekenntnis von Nizäa (vgl. oben, 187)

<sup>5</sup> וְקִרְבִּי אִישׁ וְלֵב עֲמֹק, Ps 64,7 – oder auch: «Ihr Herz ist ein finsternes Loch.»

<sup>6</sup> מִמְּעֵמְקַיִם קָרָאתִיהָ יְהוָה (Ps 130,1 – Abgrund, Tiefe = Plural: amakijm)

<sup>7</sup> Ps 71,20 (tehôm = Abgrund, Nichts) – was Gott auch tut, vgl. auch: Ps 30,2; 86,13

in der Idee von der Wiedergeburt, vom fortwährenden Wiederkehren in neuen irdischen Leibern. Eine solche Zukunftserwartung «bleibt ganz und gar immanent, auf die eigene Leistung des Menschen bezogen»<sup>1</sup>. *Das zyklische Denken trachtet nach Selbsterlösung und ist dabei zu sehr auf das Äußerliche beschränkt, während das Herz so erst recht zu einem Abgrund des Nichtigen verkümmert.* Das Christentum hat eine völlig andere Sicht und bringt seinen Glauben besonders im Taufsakrament zur Geltung. Im menschgewordenen Sohn kommt Gott den Menschen zu Hilfe. Die bergende Zuwendung Gottes gegenüber jedem einzelnen Geschöpf vollzieht sich nicht zyklisch, sondern linear. Die alte, von den Hamiten herrührende Terminologie wird zwar nicht ganz aufgegeben, aber es bleibt nur noch das Wort übrig: *Die «Wiedergeburt» geschieht in einer inneren Dimension und ist einmalig.* Sie wird bereits im irdischen Leben eingeleitet, in der glaubenden Umkehr, sakramental ratifiziert in der Taufe, als dem «Bad der Wiedergeburt»<sup>2</sup>, und erreicht dann die jede irdische Möglichkeit übersteigende Lebensfülle zusammen mit dem auferstandenen Jesus. «Diese Wiedergeburt der christlichen Umkehr, die grundlegend ist in der Taufe als dem Vorschein der endgültigen Auferweckung aus dem Tode, muß sich deshalb ›heute‹ – ein Lieblingswort des Neuen Testaments! – ereignen.»<sup>3</sup>

Wenn das Sein Gottes ohne äußeres Gehabe (s-schema) ist, wenn es zeitlos, raumlos und somit völlig *zahlenlos* ist, d. h., wenn es ohne jegliches Akzidens ist, dann ist aus der Sicht Gottes das Sakrament ebenfalls nicht zahlenmäßig definiert – weder durch die Zahl «Eins», noch durch die Zahl «Sieben», noch durch eine andere Zahl. In der irdisch-anthropologischen Existenzweise kommt das Sakrament zwar in der Siebenzahl zur Sprache – hier sind es genau sieben Sakramente, nicht mehr und nicht weniger –, trotzdem sollte versucht werden, das Sakrament – analog wie die göttliche Trinität (triplex unitas = dreifache Einheit) –, als *siebenfache Einheit* zu sehen. Nicht die Zahl ist wesentlich, sondern die heilende, helfende, bergende Zuwendung Gottes. Im biblisch orientierten Glauben ist diese Einheit verdichtet im «Übergangsgeschehen» (= Pessach, Pascha), d. h. im Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Zweifellos ist die anthropologische Perspektive nicht unbedeutend, sie sollte nicht vernachlässigt werden – etwa aus spirituellen, meditativen Gründen. Es hätte des weiteren auch wenig Sinn, zahlenmäßig beliebig auszuweiten und beispielsweise zu sagen, daß «es bei der Eucharistie zwei Gestalten und so in einem gewissen Sinne zwei [eigenständige] Sakramente gibt»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Kurt Koch, Christsein in einem neuen Europa, 310; vgl. auch, ders., Aufbruch (sic!) statt Resignation, 108

<sup>2</sup> Tit 3,5 (die «palingenesia» kommt in der Bibel nur hier vor; vgl. unten, 248)

<sup>3</sup> Kurt Koch, Aufbruch, 108f.

<sup>4</sup> Lothar Lies, Sakramententheologie, 236

### 3.4.2. Die Eucharistie, der Schlüssel für ein neue Materieverständnis

Wenn ein Mensch von einem anderen Menschen ein Geschenk erhält, kann es schon mal vorkommen, daß ihm die äußere Aufmachung, die Verpackung so sehr gefällt, daß er sie am liebsten nicht zerstören möchte. Er bleibt dann beim Akzidentellen, beim Beigefügten stehen, wenn er sich deswegen dazu entschließt, das Geschenk nicht auszuwickeln. So erfährt er jedoch nicht, welcher «wesentliche» Gegenstand darin verborgen ist. Es sei denn ... Es sei denn, er möchte, in höchst glaubensträchtiger Weise, ganz und gar nur mit den Augen des Herzens sehen und gelangt schließlich dahin, daß ihm die verborgene Sache nicht so wichtig ist, als vielmehr das Schenken an sich. Taugt dieses Beispiel einer erfreulichen Begebenheit im Alltag dazu, das Geheimnis der Eucharistie zu erörtern? Ja, auf jeden Fall! Und mehr noch, es führt sogar in zwei Stufen zur allgemeinen Erkenntnis, daß das Beigefügte (Akzidentelle) und das Wesentliche unterschieden werden müssen. Die beigefügte Verpackung ist nur Material, der verborgene Gegenstand im erwähnten Paket ist zwar auch nur aus «Material», hingegen ist *das Schenken selbst die individuelle Materie*. Was Gott den Gläubigen in der Eucharistie schenkt, wird sogar zum *Schlüssel* für ein neues Materieverständnis, mit einem offenen Ende hin zur eschatologischen Frage nach dem ewigen Leben. Selbstverständlich ist das eucharistisch Verborgene kein «Material», und gerade hier zeigt sich eben das Wesentliche im Gleichnis: das Schenken – das Schenken Gottes, seine liebevolle Zuwendung. Im Grunde genommen, ist aber jedes Gleichnis für sich bereits ein Geschenk. Gleichnisse «spielen» nicht hinsichtlich der in ihnen zur Sprache kommenden materialen Gegenstände, als vielmehr im Kern des Geschehens. Das Geschehen ist wesentlich.

Schenken ist ein Geschehen, das von Herz zu Herz geht. Bedeutend wertvoller als das Geben aus der Fülle des Reichtums ist das Hingeben des Letzten, das man hat, das Aufopfern seiner selbst, das sich «Zerreißen». *Das Opfer ist das höchste Geschenk*. In diesem Sinne muß wohl das Opfer Jesu am Kreuz verstanden werden. Gott wurde ein armer und machtloser Mensch, um dieses höchste Geschenk seinem liebsten Geschöpf darzubieten. Das Ablehnen dieses Geschenks wäre eine nicht wieder gutzumachende Sünde. Gott läßt sich in Jesus für uns Menschen zerreißen, Gott bringt ein Opfer – dieses sprengt jede traditionelle Vorstellungskraft.

Dieses «Zerreißen» hat im Alten Testament sein Vorbild: das *Pessach* am Abend vor dem Auszug des Volkes Israel aus der Sklaverei in Ägypten. Mose ordnete an, daß in den Familien ein Lamm geschlachtet werde, das Fleisch davon restlos aufgegessen und mit dessen Blut der Türeingang bestrichen werde<sup>1</sup>. Obwohl die Menschen das Lamm für sich selber nahmen

<sup>1</sup> Ex 12,1ff. – פסח (Pessach, Übergang) = griech./lat.: pascha – vgl. ferner als Zu-

und nicht Jahwe opferten, wird dieses ganze Geschehen auch «Pessach-Opfer»<sup>1</sup> genannt. In der neutestamentlichen Erneuerung und Vollendung wird nun der in Jesus menschengewordene Gott selber zum Pessach-Lamm<sup>2</sup>. Jesus läßt sich zerreißen im Leiden und Sterben am Kreuz. Das Zerreißen des Pessach-Lammes wurde alttestamentlich in Zeichen und Zeichenhandlung vollzogen, es blieben dann die beiden Gestalten: das Fleisch und das Blut. Das Fleisch ist die Nahrung, währenddem das Blut eine schützende Wirkung gegen dem Todesschrecken hat. Es hätte jedoch klar sein müssen, daß ein Tier letztlich diese Wirkung nicht haben konnte. Der Wirkende, Schützende und Nährende in letztgültiger Wirklichkeit ist Gott selber. Darum wird er selber zum höchsten der lebenden Geschöpfe, er wird Mensch und dann sogar noch selbst zum «Pessach-Lamm».

Das neue Pessach würde dem Menschen nichts nützen, wenn es nicht Nahrung für das Herz wäre, Wegzehrung auf der irdischen Pilgerschaft, bis es Ruhe findet bei Gott<sup>3</sup>. Das Blut am Türpfosten – es ist die Liebe Gottes –, wurde in dieser sinnfälligen Bildlichkeit jedoch von den Christen meistens zu wenig wahrgenommen. Wenn aber die Türe des Herzens gemeint ist, die Türe über dem Abgrund des bedrohlichen, erstickenden Nichts, dann wird das bergende Schützen Gottes in Jesus wieder deutlich verstehbar. Die kontinuierliche Schöpfung aus dem Nichts erfährt hier, im neuen Pessach ihre Vollendung. Aber damit läßt es Gott noch nicht bewenden. Das in Fleisch und Blut zerrissene Lamm, der tote Jesus, wird wieder «geheilt», er wird wieder in seiner Ganzheit und Unversehrt hergestellt, er steht auf vom Tode – der größten Nichtigkeit –, und geht hinüber in die größte Fülle des Seins. Diese Auferstehung vollzieht sich beim neuen Pessach-Sakrament im Herzen des Gläubigen. *Darum bricht das Reich Gottes auch hier an und nicht in einer «bloß» akzidentellen Herrlichkeit in der äußeren Außenwelt.*<sup>4</sup> Das Leben im Herzen reift heran, bis sich ihm der Himmel auftut, das Herz ist der wahre Altar des Pessach-Opfers. Das einmalige, erlösende, befreiende, lebensstiftende Opfer Jesu am Kreuz, das unmittelbar

---

gang: F.-J. Nocke, Wort und Geste, 80f.

<sup>1</sup> Ex 12,27 – vielleicht eine spätere Deutung

<sup>2</sup> «... denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden.» (1 Kor 5,7) – ferner deuten Umstände und Verlauf des sogenannten «Abendmahles» an, daß es sich um ein «Pessach-Mahl handelte, in dem Jesus die neue Liturgie begründete (Mt 26,17–19.26–29 || Mk 14,12–16.22–25 || Lk 22,7–13.15–20 || 1 Kor 11,22–25); außerdem ist das «Lamm Gottes» ein umspannendes Thema im Johannesevangelium (bes. 1,29+36 u. die ganze Passion; vgl. ferner bei Jes 53,7f. || Apg 8,32)

<sup>3</sup> «... inquietum est cor nostrum, donec resquiat in te.» (Augustinus, Confessiones, Buch 1, Ausgabe J. Bernhart, 12) – entsprechend dem jüdischen Glauben, ist jeder zu jedem Zeitalter dazu verpflichtet, sich so zu sehen, als ob er selbst aus Ägypten ausgezogen sei (F.-J. Nocke, Spez. Sakramentenlehre, in: Hb. d. Dogmatik, Bd. 2, 271).

<sup>4</sup> vgl. auch oben, 195f. und unten, 212

übergeht in die Auferstehung, ist das Geschenk vom Herzen Gottes zum Herzen des Menschen. So wird der innerlich zerrissene Mensch geheilt, er beginnt zu wachsen, bis zu seiner vollen «Geburtsreife».

Das eingangs angeführte Beispiel wird gesprengt: Im Innern des Geschenks, hinter einer Brotsgestalt verborgen, befindet sich nicht etwas aus irgendwelchem Material, sondern ein menschlicher Leib, nicht irgendein Leib, sondern in voller Identität und Kontinuität genau der von Maria geborene, ans Kreuz genagelte und auferstandene, verklärte Leib Jesu<sup>1</sup>, d. h. *ein wesentlicher Leib ohne Akzidentien, ohne beigefügtes, umhüllendes Material*. Im eucharistischen Schenken empfängt der Mensch nicht etwas nur symbolisch, es wird ihm eine realer, lebender Leib mit samt der untrennbar mit ihm verbundenen Seele, sowie mit der Jesus «naturhaft» innewohnenden Gottheit übergeben. Dieses Schenken ist das Kommen des Gottessohnes und Messias Königs Jesus, hier und jetzt, es ist die «*Parusie*». «Die Parusie ist höchste Steigerung und Erfüllung der Liturgie; die Liturgie aber ist Parusie, parusiales Geschehen mitten unter [bzw. in] uns. ... jede Eucharistie ist *Parusie*, Kommen des Herrn, und jede Eucharistie ist doch erst recht Spannung der Sehnsucht, daß er seinen verborgenen Glanz offenbare.»<sup>2</sup> Oder erscheint uns diese Herrlichkeit als zu gering?

In einem Punkt widersprechen alle Erzählungen über den Messias die Erwartungen: die Herrlichkeit seines Kommens. Wie wurde, bzw. wird immer noch, diese Herrlichkeit erhofft? Meistens wird erwartet, daß der Messias auftrete mit glitzerndem Pomp und äußerer Machtentfaltung. Gott macht jedoch diesen falschen Erwartungen immer wieder einen Strich durch die Rechnung. Das war so bei der Geburt im Stall von Bethlehem, das war auch so nach der Auferstehung, denn seine Jünger konnten Jesus vorerst nicht erkennen<sup>3</sup>, sie waren mit Blindheit geschlagen, ihre Herzen waren tot<sup>4</sup>. Dann glaubten die Urchristen lange an die «Naherwartung», an das Wiederkommen in Herrlichkeit noch zu Lebzeiten der ersten Generation, was jedoch nicht geschah<sup>5</sup>. Christen anderer Epochen glaubten in

---

<sup>1</sup> Konzil von Konstanz (DH 1256f.): «... derselbe Christus, der am Kreuz gelitten hat und zur Rechten des Vaters sitzt ... derselbe Leib vollständig ...»

<sup>2</sup> Joseph Ratzinger, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, 167, in anderer Reihenfolge zitiert in: E. Keller, Eucharistie und Parusie, 19 (zu «Pessach» vgl. hier: 91ff.). «Die Pessachnacht gilt als die Nacht, in welcher der Messias kommen wird.» (F.-J. Nocke, Spez. Sakramentenlehre, in: Hb. d. Dogmatik, Bd. 2, 271)

<sup>3</sup> Joh 21,4 (Erscheinung am See von Tiberias); sowie: Lk 24,13–32 || Mk 16,12–13 (Begegnung der Emmaus-Jünger)

<sup>4</sup> Augustinus, Osterpredigt 235, Cap. 1f. (PL 38,1118f.), dt. in: Lektionar zum Stundenbuch, II/3, 30 – vgl. auch oben, 111

<sup>5</sup> vgl. dazu: Franz-Josef Nocke, Eschatologie, in: Hb. d. Dogmatik, Bd. 2, 386f.; 390; 404; 417f.; 430f. und 475 – In dieser Epoche hatte die Eucharistie wohl nicht einen so hohen Stellenwert – diese Naherwartung ist «angedeutet» in Mt 16,28 und 1 Thess 4,15ff.; vgl. auch Tit 2,13

ähnlicher Weise. In die gleiche Fehlhaltung gehört auch das Unterschätzen der *Realpräsenz Christi in der Eucharistie*, als ob dieses Kommen nur von geringerem Wert wäre. Dieses Kommen, die *Parusie* des Gottessohnes, findet aber dort statt, wo der Mensch wesentlich lebt und Gott begegnet, im Herzen, das die «Hauskirche» ist. Sicher ist die Erlebbarkeit dieser Parusie innerweltlich «relativ», d.h. sie ist geringer, solange der Mensch noch zu sehr auf die akzidentellen Sinne fixiert ist und die Augen des Herzens ihre Sehkraft noch nicht voll entfaltet haben. Denn die eucharistische Begegnung findet wesentlich im Herzen statt, oder sie findet überhaupt nicht statt. Das Kommen Christi ist immer in gleich hoher Weise wertvoll, nur das «Sehvermögen» des Glaubens ist noch zu schwach. Trotzdem sind wir Christen dazu angehalten, das zuvorkommende Handeln Gottes sehr ernst zu nehmen, der Mensch wird immer von Gott getragen<sup>1</sup>.

Die *Augen des Herzens* befinden sich in der irdischen Existenz wie hinter einem *Schleier*<sup>2</sup>, wie hinter einem *Vorhang*<sup>3</sup>, das Erkennen ist nur *Stückwerk*<sup>4</sup>, der Mensch sieht in der irdischen Daseinsstufe gleichsam nur *Schatten*<sup>5</sup>. Dies sind treffende Ausdrücke für das bloß Akzidentelle, das letztlich Unwesentliche. Das Wesentliche – auch in der Eucharistie –, ist hinter dem Akzidentellen, hinter dem Schatten verborgen<sup>6</sup>, und solange sind eben die Herzenssinne *noch nicht* befreit. Das ist die «Relativität», ohne die auch die theologische Sprache nicht auskommt. Diese relative Bedingtheit auf der Ebene der Sprache sollte nicht leichtfertig ignoriert werden. Das Beharren auf einer einseitigen anthropozentrischen Perspektive führt eher zu einer Theologie der Verhüllung als der Offenbarung.

Wenn nun durch das eucharistische Schenken nicht das Herz des Menschen selbst zum Bundes-Zelt, zum Tabernakel würde, dann wäre alles sinnlos; noch besser ist es aber: der «pneumatische Herz-Leib» wird zu einer Art «Monstranz», die anderen Menschen die Transparenz dieses göttlichen Schenkens weitervermittelt.

*Nirgendwo drängt sich die Notwendigkeit so deutlich auf, zwischen Wesentlichem und Akzidentellem (Unwesentlichem) zu unterscheiden, wie in der Eucharistie.* Denn ohne diese Differenzierung wäre überhaupt kein

---

<sup>1</sup> «Eigentlich sind wir ... längst schon vom Gedenken Christi getragen. Unser «memores offerimus» ist erst möglich im «memor offero» Christi.» (Lothar Lies, Sakramententheologie, 309)

<sup>2</sup> «sub velamento» (unter einem Schleier, Konzil von Konstanz, DH 1256)

<sup>3</sup> «In ihr [der Hoffnung] haben wir einen sicheren und festen Anker der Seele, der hineinreicht in das Innere hinter dem Vorhang [des Heiligtums]» (Hebr 6,19; vgl. auch oben, 98)

<sup>4</sup> 1 Kor 13,9

<sup>5</sup> vgl. Kol 2,17: σκιά (skia) = Schatten; Nichtiges, Wertloses; vgl. auch: σκιᾷ θανάτου καθημένοις = den im Todes-Schatten Sitzenden (Lk 1,79 u. Jes 9,1 Septuaginta)

<sup>6</sup> vgl. «Das Wesen der Dinge neigt dazu, sich zu verbergen» (siehe oben, 17 u. 46)



Sinn verstehbar – nun wird aber auch das menschliche Leben besser verstehbar. GUITMUND VON AVERSA († vor 1085) trägt nun diesbezüglich eine der wichtigsten Erklärungen überhaupt vor: «Das Wesen der Dinge wird gewandelt, aber ... der frühere Geschmack, die Farbe und die übrigen sinnfälligen Akzidenzien bleiben»<sup>1</sup>. Zu den *Akzidenzien* wären dann weiter zu zählen: Ort, Zeit, Zahl usw. All diese sind nicht wesentlich. *Die Eucharistie ist ein Fenster zur zeitlosen Ewigkeit*. Darum ist zu jeder «Zeit» und an allen Orten in allen gewandelten Brotpartikeln, sowie unter beiden Gestalten [räumlich] getrennt, der «ganze Christus» präsent<sup>2</sup>. Dann begünstigte das IV. Laterankonzil (1215) für die «Wandlung» das von ALEXANDER VON HALES<sup>3</sup> eingeführte Kunstwort «transsubstantiare»<sup>4</sup>. Angesichts der merklichen Sprachverwirrung ist der Einstieg zur Verstehbarkeit nicht leicht, denn es gibt nunmehr drei Bedeutungen des Wortes «Substanz»:

1. Die Existenzweise, die Wesens-Grundlage (Hypostase, Form), entsprechend dem griechischen Verständnis von «hypostasis» und «hypokeimene» (Aristoteles) – in dieser Bedeutung gäbe es keine Verständigungsschwierigkeiten.
2. Die wohl historisch-kritisch nachweisliche Intention ist jedoch: das ganze Wesen (griech. *ousia*); dann wäre es klarer, von einer «*conversio essentiaë*» zu sprechen. Das Wesen ist: Form und Materie, aber ohne die Akzidenzien – in dieser Bedeutung ist die «Wesens-Verwandlung» an sich gut nachvollziehbar.
3. Die neuzeitliche Bedeutung meint mit «Substanz» nur noch das akzidentelle Material – mit dieser Bedeutung ist keine Weiterkommen möglich, denn gerade das akzidentelle Material bleibt ja –, jedes Atom, Molekül oder Ion bleibt. Was es in der Eucharistie jedoch überhaupt nicht gibt: die «*metastoecheiosis*» (=Verwandlung der Elemente).

Das Konzil von TRIENT (1551) verwendet den Begriff «transsubstantiatio» und ergänzt ihn mit ausführlicher Umschreibung, so daß ganz klar die 2. Bedeutung gegeben ist<sup>5</sup> – die gleiche Auffassung, wie sie Guitmund von Aversa bereits mehr als 500 Jahre früher vertreten hatte. Ein «gleichzeitiges» (*una cum ...*) Verbleiben der Brot- und Weinessenz wird ausdrücklich ausgeschlossen, trotzdem werden ihre Akzidenzien (ihre «*species*», das «Vehikel», die «Verpackung») nicht aufgelöst, nicht vernichtet<sup>6</sup>. Das akzi-

<sup>1</sup> Guitmund von Aversa, *De corporis et sanguinis Dominici veritate in Eucharistia* 3 (PL 149, 1481), dt. zitiert in: F.-J. Nocke, *Spez. Sakramentenlehre*, 287 – die verbleibende Brotsform als Akzidens, vgl. dazu DH 3124 (7. 7. 1875)

<sup>2</sup> Konzil von Konstanz (DH 1257); Tridentinum (DH 1653f.)

<sup>3</sup> J. Betz, *Eucharistie*, in: Feiner/Löhrer, *Myst. sal.*, Bd. 4/2, 305

<sup>4</sup> «*transsubstantiatis pane in corpus, et vinum in sanguinem ...*» (DH 802)

<sup>5</sup> «*... singularem conversionem totius substantiaë ... transsubstantiationem appellat*» (DH 1652, 2. Kanon)

<sup>6</sup> vgl. J. Betz, a. a. Ort, 305

dentale Brot-Material bleibt, nicht aber die Brot-Materie, diese muß der individuellen Leibesmaterie Christi weichen. Die Eucharistie hat also keineswegs einen «immateriellen» Charakter<sup>1</sup> – im Sinne von «materie-los». Diese Leib-Materie ist auch nicht als «metaphysisch»<sup>2</sup> zu betrachten, weil ja sonst nur die Akzidenzien «physisch» wären. Im Gegenteil, die individuelle Materie gehört zusammen mit der Existenzgrundlage (Form) zum Wesen, das wiederum griechisch «ousia» heißt und zudem ein Synonym hat: physis (natura, Natur). Und der Vollständigkeit halber sei noch gesagt, es sind im eucharistischen Leib zwei «unvermischte» Naturen (bzw. zwei Seinsweisen), die göttliche und die menschliche – aber nur eine Existenzweise (Hypostase) –, und zwar in jedem Partikel ungeteilt, in gleicher Weise ferner auch in jedem «Blutstropfen» unter der Weingestalt.

Die äußere, lediglich akzidentale Gestalt, der Schatten-Umriß – lateinisch: «species» (oder habitus) – ist in der Terminologie des Aristoteles das σχῆμα (s-schema = Gehabe)<sup>3</sup>, eine Ableitung des Verbs ἔχειν (echein), haben. Zwischen der beigefügten, umrißhaften Gestalt und der immanenten Form besteht genau der Unterschied wie zwischen *Haben und Sein*<sup>4</sup>. Die Gestalt ist das Gehabe, dasjenige also, was ein Wesen als Beigefügtes (Akzidens) *hat*, währenddem das Wesen selbst die Form und die Materie *ist* (nicht hat). Der Unterschied zwischen Haben und Sein wird nirgendwo so deutlich und wichtig wie in der Eucharistie. Ein gebackenes und damit totes Gehabe wird emporgehoben zum höchsten Sein. Die Eucharistie zeigt aber dem Menschen auch, was überhaupt wesentlich ist und was nicht.

Das eucharistische Paradigma weist nun anthropologisch in eine völlig unerwartete Richtung. Es deutet zunächst offensichtlich auf das hin, was am Leib des Menschen nicht wesentlich ist. Sein umrißhaftes Gehabe (s-schema), die «Hülle» – gleichsam das «Zelt»<sup>5</sup>, die «Verpackung» oder das «Vehikel» –, ist nur Haut, Fleisch und Knochen. Dies alles ist nur geliehenes Material. Es ist austauschbar. In dem besonderen Fall des eucharistischen Leibes Christi, der kein bloßes Symbol, kein Scheinleib, sondern ein wirklich menschlicher Leib ist, kann dieses beigefügte, verhüllende Material auch für das «eine» Mal nur Brot und Wein sein. Brot und Wein sind

<sup>1</sup> J. Betz, Eucharistie, in: Feiner/Löhner, Myst. sal., Bd. 4/2, 305

<sup>2</sup> E.-J. Nocke, Spez. Sakramentenlehre, 287f.

<sup>3</sup> vgl. oben, 68 – zu «Schatten» vgl. oben, 208, Anm. 5

<sup>4</sup> «Der Gegensatz zwischen Menschen, die *haben*, und den Menschen, die *sind*, ist uralte.» das sagt nicht Erich Fromm, sondern einige Jahre vor ihm William James (Die Vielfalt religiöser Erfahrung, 301) – und: «Kurz, Leben, das auf Haben beruht, ist weniger frei, als Leben das entweder auf Tun oder Sein beruht, ...» (a. a. Ort, 302)

<sup>5</sup> Fulgentius von Ruspe († 532) predigt am Festtag von St. Stephan vom «Zelt des Leibes», das der Streiter (Stephanus) verlassen habe (Sermo 3, 1–3, PL 65, 729, dt. in: Lektionar zum Stundengebet, II/1, 260) – vgl. auch unten, 244, Anm. 5

aber *nicht mehr* die wesentlichen Hypostasen (Selbstständigheiten, Existenzgrundlagen), sie sind nur noch das beigefügte, akzidentelle Material und dienen nur zur Bildung des «Vehikels», mit dem das Wesentliche bewegt und übergeben, ja geschenkt wird. Die «Materie» nach der Wesensverwandlung ist die menschliche Leibesmaterie, die wesentlich und individuell ist, aber nicht zeitabhängig, nicht raumabhängig und nicht zahlenabhängig – denn diese drei sind Akzidenzien –; ferner ist eminent wichtig: *diese Materie ist unzerstörbar*. Die Wesens-Form ist die Hypostase (Existenzweise) des Gott-Menschen Jesu, also die Gottheit des Sohnes und die Seele Jesu. In der Eucharistie kann der gläubige Christ in einer *Analogie* sehen, was ihn im irdischen Tod erwartet<sup>1</sup>. Bezüglich der äußeren, bloß beigefügten (akzidentellen) Hülle und dem eigentlichen Leib, kann er den wesentlichen Unterschied kennen lernen. Das Wesentliche seines eigenen Leibes hingegen, die eigentliche, individuelle Leibes-Materie ist unzerstörbar<sup>2</sup> (und unvermischbar), genauso wie seine Seele unsterblich ist.

Das eucharistische Paradigma ist das größte Gottesgeschenk, es enthält die persönliche Zusage Gottes, die sonst kaum in Worte der menschlichen Sprache gefaßt werden kann –, die eben vorgetragene Sätze können dies alles nur dürftig andeuten. Die Eucharistie wird zum Kerngeschehen im irdischen Leben, sie wird zum Brennpunkt, in dem unser Glaube, unsere Hoffnung und unsere Liebe beginnen und fortwährend ihre Nahrung und Befähigung geschenkt bekommen. Es gibt auf Erden keinen anderen Ort, an dem die Zuwendung Gottes stärker erfahren werden kann, als in der eucharistischen Gottesbegegnung, Gottesoffenbarung. Sie sprengt den Rahmen der menschlichen Sprache, die sonst der bevorzugte Ort der Theophanie ist, sie übertrifft jegliche Gestik.

Das eucharistische Paradigma beweist innertheologisch, daß es eine mit der Seele untrennbare, unzerstörbare, individuelle Leibesmaterie<sup>3</sup> gibt. Beide zusammen sind das Wesen «Mensch» – nur beide zusammen vereint. Das Paradigma (bzw. das Dogma) der Eucharistie, beweist glaubhaft: es gibt keine «anima separata». Was sich nach dem Sterben trennt, ist das Beigefügte (Akzidentelle, Unwesentliche) vom Wesentlichen.

---

<sup>1</sup> vgl. «Denn «nichts anderes bewirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als daß wir in das übergehen, was wir empfangen»» (DH 4151; II. Vatikanum, «lumen gentium», 26, mit Hinweis auf: Leo d. Gr., Sermones 63,7, PL 54, 357C)

<sup>2</sup> Wenn wir, im übrigen, vom Leib Christi das akzidentelle Material seiner Leibeshülle essen würden, dann würden wir dieses Material zerstören; es würde uns jedoch überhaupt nichts nützen, weil es, wie gesagt, «unwesentlich» ist. Im eucharistischen Schenken empfangen wir *nur das Wesentliche*, das, was *das Herz* zu empfangen vermag und was ihm allein nützt. Und nur hier wohnt dann Christus, unabhängig von Zeit und Raum, sowie von der Zahl des Empfangenwerdens, ja auch wenn wir ihn nicht immer neu äußerlich-zeichenhaft empfangen.

<sup>3</sup> Einen derartigen Zusammenhang sah bereits Irenäus von Lyon (vgl. oben, 104)

In der Eucharistie ist Gott in Jesus Christus, wie bereits dargelegt, wirklich *gekommen*. Es geht nicht an, so zu tun, als ob diese Gegenwart weniger wert, weniger herrlich sei, nur weil wir zu wenig disponiert sind, die jetzt schon anwesende Herrlichkeit des Messias zu schauen. Die Behinderung liegt nicht bei Gott, sondern ganz und gar bei uns<sup>1</sup>. Also müssen wir alles daran setzen, um mit den Augen des Herzens dieses Schenken zu erkennen und die Herrlichkeit durch unser Gebetsverhalten zu würdigen. Es fragt sich darum, ob es sinnvoll und angemessen ist, nach der Wandlung zu akklamieren: «... bis du kommst in Herrlichkeit»<sup>2</sup>, ferner im Embolismus nach dem Vater unser zu beten: «... damit wir voll Zuversicht das Kommen unseres Erlösers Jesus Christus erwarten.» Erwarten? ... wo er doch schon da ist, *wirklich* da ist. Sind die Gebetsworte hier nicht am falschen Platz? In diesem Punkt sind ältere Meßformulare tatsächlich «progressiver», denn sie sind zur rechten Zeit – am «Ende der Zeit» –, beim Kommen Jesu angelangt, währenddem die «neue» Messe dieses Kommen nicht voll zur Kenntnis nimmt<sup>3</sup>, als ob es weniger wert ist als ein anderes, spektakuläres, apokalyptisches Kommen, das jedoch seinerseits nur äußerlich, oberflächlich, beiläufig (akzidentell), nicht wesentlich wäre. Oder wird da ein anderer Messias erwartet? – *Wesentliche Herrlichkeit braucht kein glanzvolles äußeres Gehabe (s-chema, habitus)*.

### 3.4.3. *Corpus Christi Mysticum*

In einem polnischen Kurzfilm, der das Wesen des Fortschritts im Kommunismus darzustellen versuchte, war zu sehen, wie ein junger Mensch eine gewundene, schier endlose Treppe hinaufkletterte. Als er am Ziel, einer gähnenden Leere, angelangt war, waren seine Kräfte erschöpft, aufgebraucht. Nun legte er sich nieder und verwandelte sich selber zu einer steineren Treppenstufe – die folgenden Läufer taten dasselbe. Kann ein solches Bild überhaupt Hoffnung vermitteln?

- 
- <sup>1</sup> «... eure Vergehen sind zur Trennwand [zum Schleier] geworden ...» (Jes 59,2)  
<sup>2</sup> wohl im Anschluß an 1 Kor 11,26: ... ἄχρις οὗ ἔλθῃ (Achtung: *nicht Futur*, sondern Aorist Konjunktiv) = Er möge [zu uns] kommen, immer wenn wir ...  
<sup>3</sup> Das erscheint wie ein Rückschritt zur Ansicht des *Berengar von Tours* († 1088), der behauptete, der menschliche Leib Christi könne nicht in der Eucharistie gegenwärtig sein, weil er bis zur Parusie im Himmel zur rechten Gottes throne (E.-J. Nocke, *Spez. Sakr'lehre*, 287 – ähnlich bei Wyclif, vgl. Neuner-Roos, *Der Glaube*, Kommentar zu 562f.). Diese Ansicht wurde an mehreren teilkirchlichen Synoden (Rom, Vercelli, Paris und Tours) verworfen (DH Einf. zu 690); zweimal (1059 und 1079) wurde Berengar ein Glaubensbekenntnis vorgelegt (DH 690 u. 700), in dem er sich zur «realen» Präsenz Christi bekennen mußte.

Im Mittelalter, besonders durch die Theologie des AUGUSTINUS<sup>1</sup>, ist unter dem «Leib Christi» zweierlei zu verstehen: der eucharistische Leib in singulär sichtbarer Weise unter der Brotgestalt und die Institution Kirche, aber nicht die Ortskirche, sondern die Universalkirche und diese auch wiederum im engen Zusammenhang mit dem Eucharistiesakrament. Der explizite Begriff «Corpus Christi Mysticum» erhält eine Bedeutung im größeren Ausmaß erst in der Reformation, durch Calvin mit seiner gegliederten Kirchenordnung und der rigorosen Idee vom Gottesstaat.

Der eigentliche Initiator der Idee war jedoch PAULUS: «Denn wie wir an dem einen Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder denselben Dienst leisten, so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, als einzelne aber sind wir Glieder, die zueinander gehören.»<sup>2</sup> Und: «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot.»<sup>3</sup> Schließlich noch: «Er ist das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Ursprung, der Erstgeborene der Toten; so hat er in allem den Vorrang.»<sup>4</sup> Woher hatte Paulus dieses Bild? Es gibt dafür kein alttestamentliches Vorbild.

In den antiken griechischen Vorstellungen war der Kosmos<sup>5</sup>, das All, das Ganze, ein σῶμα (soma = Körper); aber auch in Richtung des Kleinen war die Rede davon, daß das Elementarteilchen ein «soma» (Körper, bzw. Korpuskel) sei<sup>6</sup>. Wahrscheinlich war Paulus in seiner Begrifflichkeit nicht von den kosmologischen Vorstellungen abhängig<sup>7</sup>.

Entlehnt Paulus die Metapher aus dem politisch-juristischen Sprachspiel? Paulus verstand sich nicht so sehr als Kosmopolit, sondern wenn es darauf ankommt, pocht er auf sein römisches Bürgerrecht<sup>8</sup>. Gerade in der

---

<sup>1</sup> «Wenn ihr der Leib Christi und seine Glieder seid, wird das Sakrament, das ihr selber seid, auf den Tisch des Herrn gelegt, ihr empfangt das Sakrament, das ihr selber seid ...» (Serm 272, in: PL 38, 1247, dt. zitiert in: Katechismus der Katholischen Kirche, 383, Nr. 1396)

<sup>2</sup> Röm 12,4–5; vgl. auch: H.K. Kohlenberger, Corpus mysticum, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 1, 1036

<sup>3</sup> 1 Kor 10,16–17 sowie 12,12ff.

<sup>4</sup> Kol 1,18 ferner 24: «Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt»; sowie als Leitthema im ganzen Epheserbrief (bes. 1,22f.; 3,6; 4,12 u. 16)

<sup>5</sup> ein beseeltes Wesen (zoon empsychon), bes. bei Platon, Philebos 29a–30d; Timaios 31b–34a; vgl. hierzu: T. Borsche, Leib, Körper (I.), in: Hist. Wb. d. Phil. Bd. 5, 175; vgl. auch oben, 57

<sup>6</sup> vgl. oben, 49f. (Leukipp und Demokrit, ansatzweise aber bereits Anaxagoras)

<sup>7</sup> obwohl in Eph 1,10 und Kol 1,16 u. 20 die Zusammenfassung des Alls ein wichtiges Thema ist, ist die Kirche als Leib Christi nie identisch mit dem «Kosmos»

<sup>8</sup> Apg 16,37f.; 22,25

römischen Staatsidee hatte die Metapher «Leib» tatsächlich Verwendung gefunden, und zwar nicht nur beiläufig. Die Idee, daß der Staat ein Leib sei, wird von Platon in seiner «Politeia» vorgeschlagen<sup>1</sup> und dann von Cicero, Livius und Ovid weiter verfolgt<sup>2</sup>, bis schließlich SENECA die Äußerung vorbrachte, das römische Weltreich, das Imperium sei der *Leib des Kaisers*<sup>3</sup>. Vermutlich ist eine entsprechende Idee in der Rechtsauffassung der Römer schon älter, in Bezug auf die Körperschaften (corpores, bzw. corporationes = Personenverbände)<sup>4</sup>. Dies wird angezeigt durch eine Überlieferung, die bis auf 494 v. Chr. zurück zu gehen scheint (also noch vor Platon). Es handelt sich um eine allegorische Parabel, die dem MENENIUS AGRIPPA<sup>5</sup> zugeschrieben wird. Der Patrizier Menenius Agrippa wollte die aus der Stadt, auf den Mons Sacra, ausgezogenen und sich selbständig gemachten Plebejer wieder zur Rückkehr in das Stadtleben bewegen. Dabei verglich er die Patrizier mit dem Magen und die Plebejer mit den Gliedern eines Leibes, wobei beide, quasi «symbiotisch», auf einander angewiesen seien; der Magen versorge die Glieder mit den Nährstoffen, die Glieder müßten jedoch dem Magen zu Diensten sein. – «corpus» war bei den Römern übrigens noch in anderer Hinsicht eine gebräuchliche Metapher, nämlich für das Schiff<sup>6</sup>. Womöglich ist dieser Sprachgebrauch im aktuellen Zusammenhang von allem Erwähnten am ältesten. Das Schiff ist der Leib, der Kapitän ist das «caput» (Haupt – entsprechend ist ja gerade die Etymologie), und schließlich sind die Angehörigen der Mannschaft die «membres» (= Glieder). Daß dann das Schiff zudem noch zum Bild für die Kirche wurde, zeigt deutlich genug, aus welchem Kontext die Begrifflichkeit entnommen wurde, daß die Kirche ein «corpus» (bzw. soma = Leib) mit Haupt und Gliedern sei: nicht dem griechisch-kosmologischen Kontext nämlich, sondern der einfachen Alltagssprache der Seeleute.

Der «Leib Christi» war der konstitutive Begriff für die eucharistische Gemeinschaft in der Frühscholastik<sup>7</sup>. Seine Prägung war an der Oberfläche sicher politischer Natur, ausgelegt auf die Funktionalität der Amts-

<sup>1</sup> Politeia 464b

<sup>2</sup> H. K. Kohlenberger, Corpus mysticum, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 1, 1036, m. Hinweisen auf: Cicero, De rep. 2,3; Livius 22,8, 3/5; 30,44,8; 34,9,3; 26,16,19; Ovid, Trist. 2,231f. (vgl. auch Thesaurus ling. lat. 4,1021f.)

<sup>3</sup> T. Borsche, Leib, Körper (I.), in: Hist. Wb. d. Phil. Bd. 5, 175, m. Hinweis auf: Seneca, De clem. 1,5,1

<sup>4</sup> vgl. W. Krawietz, Körperschaft, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 4, 1103

<sup>5</sup> vgl. H. K. Kohlenberger, a. gl. Ort; vgl. W. Nestle, Die Fabel des Menenius Agrippa, Klio 21 (1927), 350–360

<sup>6</sup> Petschenig/Skutsch, Der kleine Stowasser, 142 (schriftl. erst bei Curtius fixiert)

<sup>7</sup> vgl. die Studien: E. Mersch, Le corps mystique du Christ (1933; <sup>3</sup>1951); Ferdinand Holböck, Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehung zueinander nach der Frühscholastik (1941); ferner: Henri de Lubac, Corpus mysticum, L'eucharistie et l'église au moyen âge (<sup>2</sup>1949)

kirche. «mystisch» im Sinne von vertiefter Spiritualität war der Begriff wohl keineswegs. Relativ spät wurde der Gedanke lehramtlich wahrgenommen. 1439 wurde im allerdings nicht bestätigten Konzil von Florenz über die Wirkung des Eucharistiesakramentes festgehalten: «... est adunatio hominis ad Christum. Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur ...»<sup>1</sup> = [die Wirkung] ist die Vereinigung des Menschen mit Christus; wegen der Gnade wird der Mensch Christus einverleibt und mit seinen Gliedern vereinigt. Das Konzil von Trient formulierte dies 1551 jedoch in etwas abgeschwächter Weise – die «incorporatio» als ontologische Vereinigung mit Verlust der Identität schien nicht angebracht: «adeoque symbolum unius illius corporis, cuius ipse caput existit, cuique nos, tamen membra, arctissima fidei, spei et caritatis conexione adstrictos esse voluit»<sup>2</sup> = zudem wollte er als Zeichen jenes einen Leibes, dessen Haupt er selbst ist, uns, gleichsam als Glieder, durch die engste Verknüpfung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe [diesem Leib] *beifügen*. Das Geschehnis wird umschrieben mit Hilfe der beiden Grundworte «nectere» (knüpfen) und stringere (schnüren), die Präfixa «con-» und «ad-» bedeuten nur «hinzu» und nicht «hinein» (im Sinne einer auflösenden Konsequenz). Dadurch hat das Tridentinum subtil die Nuance vorgegeben. Es kann sich nicht im ontologisch-akzidentalen Sinne um ein «Eins-werden» handeln, der einzelne Gläubige wird dem Leib *hinzugefügt* und keinesfalls auflösend, personvernichtend inkorporiert. Diesen Unterschied machte auch Pius XII. 1943 geltend: «Während nämlich in einem naturhaften Körper das Prinzip der Einheit die Teile so verbindet, daß sie einzeln überhaupt keine eigene Subsistenz (subsistentia) haben, verknüpft dagegen im mystischen Leib (in mystico Corpore) die Kraft der wechselseitigen Verbindung die Glieder untereinander, wenn auch innigst, [doch nur] so, daß sie ihre eigene Person völlig beibehalten».<sup>3</sup>

Auf der semantischen Ebene hat der «Corpus mysticum» sehr wohl eine individuelle Materie. Auf der ontologischen Ebene sieht es jedoch anders aus. Und die Versuchung zur Idee, die «anima separata» könnte in einen Kollektivkörper hineinschlüpfen und ihn beseelen, hat im christlichen Glaubenskontext keinerlei Basis. Es wäre sogar gefährlich, hier den Begriff zu pressen. Das Christentum zudem als ein absolutes, totales Kollektiv aufzufassen, endet immer im Faschismus<sup>4</sup>. Und etwas Widerwärtigeres kann es nicht geben als den «christlichen» Faschismus.

<sup>1</sup> DH 1322

<sup>2</sup> DH 1638 (c)

<sup>3</sup> Enzyklika «Mystici corporis» (DH 3810); vgl. L. Lies, Sakramententheologie, 310

<sup>4</sup> Beispielsweise der Genozid an den Iren durch die kalvinistischen Puritaner, die sich als Gemeinschaft der Auserwählten (corpus fidelium prædestinatorum) sahen, oder dann die kalvinistischen Buren in Südafrika mit ihrer Apartheid; vgl. dazu auch: T. Rendtorff, Kirche, in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 4, 839

### 3.5. Der unsterbliche Mensch

Die *Eucharistie* wurde soeben als Schlüsselbeispiel für ein aktuelles Materieverständnis vorgestellt. Von diesem Paradigma könnte und sollte die Kirche, d. h. das Volk, ihre Hirten und die Theologen lernen, was bezüglich des menschlichen Leibes wesentlich ist und was eben nicht. Mit der Material-Begrifflichkeit des alten, statischen Paradigmas kann jedenfalls das Menschlich-Leibliche nicht mehr sinnvoll erklärt werden. Anhand des «neuen» Paradigmas kann innertheologisch bewiesen werden, daß das Wesentliche des Menschen, die Seele (die Existenzgrundlage, die Form) und die individuelle Leibes-Materie von Gott als unzerstörbar, als unsterblich erschaffen wurden. Hierzu fehlt es keineswegs an verbindlichen Aussagen von Konzilien. Was vergänglich und verweslich ist, das ist nur das beigefügte, akzidentale Material, das σχῆμα (s-schema), das Gehabe (habitus, bzw. species), die bloßen Umrisse.

#### 3.5.1. Individualität – Identität – Kontinuität

Über die «creatio Dei» (die Schöpfungstätigkeit Gottes) heißt es in einem Lied: «Lobt den Herrn; denn was er tut, / ist vollkommen recht und gut.»<sup>1</sup> Also hat Gott auch den Menschen an sich vollkommen erschaffen. Unvollkommen ist dann aber oft – wohl nicht immer – nur unser Glaube. Zum Vollkommensten an der menschlichen Person gehören Identität und Kontinuität der individuellen Leiblichkeit in untrennbarer Einheit mit ihrer Geist-Seele. Von Anfang seiner Erschaffung an ist der Mensch darauf hin konzipiert, Kind Gottes zu sein und entsprechend den drei genannten Prädikaten – Individualität, Identität und Kontinuität – vor Gottes Angesicht ewig zu leben. Gott hat den «ganzen» Menschen erschaffen, er hat ihn als solchen «vollkommen» erschaffen, und er hat den «ganzen» Menschen für das ewige Leben erschaffen. Eine solche Ansicht ist keineswegs aus der Luft gegriffen, sie basiert, ohne an den Dogmen Abstriche zu machen, völlig auf der Tradition des christlichen Glaubens.

Von der Kontinuität des Lebens spricht in auffälliger Weise das Johannesevangelium: «Amen, amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen.»<sup>2</sup> Und fast

---

<sup>1</sup> Kirchengesangbuch (Kath. Gesang- und Gebetbuch der Schweiz, Zug 1978), Nr. 468 (in Anlehnung an Ps 136 sowie Dtn 32,4)

<sup>2</sup> Joh 5,24



parallel dazu: «Amen, amen, ich sage euch: Wenn jemand an meinem Wort festhält, wird er auf ewig den Tod nicht schauen.»<sup>1</sup> Beide Zitate sollten wohl synoptisch gelesen werden mit dem Wort an Martha:<sup>2</sup>

εἶπεν αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς, Εγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἀν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα· πιστεύεις τοῦτο;	Jesus erwiderte ihr: Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben. Glaubst du das?
--	--

Es ist hier ausdrücklich die Rede vom «Nicht-Sterben», also vom «ewigen Leben», und nicht von einer Totenerweckung, obwohl gerade im Kontext die Auferweckung des Lazarus durch Jesus geschildert wird, der, bzw. dessen Leiche, schon vier Tage im Grabe lag und bereits am Verwesen war<sup>3</sup>. Dennoch ruft ihn Jesus aus dem Grab heraus. Die Schilderung der Begebenheit endet mit dem höchst bemerkenswerten Satz: *λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν*<sup>4</sup> = «Entbindet ihn und laßt ihn weggehen», oder noch prägnanter übersetzt: «Laßt ihn los, haltet ihn nicht fest!» Es ist unmißverständlich: Lazarus kehrte nicht zurück in sein früheres Leben, in sein ehemaliges akzidentelles Gehabe, das er mit seinen Schwestern Maria und Martha gemeinsam hatte, gebunden an chemisch-biologische Gesetze<sup>5</sup>. Das Wunder ist darum dies: Jesus gab den Angehörigen des Lazarus, die um ihn trauerten, glaubhaft zu verstehen: Lazarus lebt, frei von allem Unwesentlichen; Lazarus lebt in Identität und Kontinuität seine individuelle Existenz in wesentlicher Weise fort; er lebt wesentlich, und er lebt jetzt. Der christliche Glaube – im Gegensatz etwa zur Philosophie Platons –, hält an der Kontinuität des Lebens fest und fordert in logischer Konsequenz zugleich dies: das Loslassen des Un-Wesentlichen, des bloßen Habens (Gehabe = «s-chema» bei Aristoteles). Das Loslassen des Habens (des Gehabes) ist die Voraussetzung, um wesentlich zu sein<sup>6</sup>.

Der Glaube ist die Antwort auf das wunderbare Schaffen Gottes. Entsprechend dem hebräischen Wort «amen» (aman = glauben; feststehen) ist der Glaube gleichsam die Unterschrift, freie Einwilligung und Annahme des Tuns Gottes durch den Menschen; so stirbt der Mensch nicht und

<sup>1</sup> Joh 8,51 – vgl. in diesem Zusammenhang auch: Mt 16,28 (Naherwartung)

<sup>2</sup> Joh 11,25–26; vgl. auch: Mt 16,28 (vgl. ferner: Ps 118,17)

<sup>3</sup> Joh 11,1–44

<sup>4</sup> Joh 11,44 – Ähnliches sagt dann der auferstandene Jesus in Bezug auf sich selbst zu Maria von Magdala: *Μή μου ἄπτου* = «Halte mich nicht fest!» (Joh 20,17)

<sup>5</sup> vgl. dazu die Ansicht von Joseph Ratzinger in Bezug auf den auferstandenen Jesus, oben, 194

<sup>6</sup> vgl.: William James, *Die Vielfalt religiöser Ideen*, 301ff.; vgl. ferner: Mt 16,25 Par.

kommt nicht ins Gericht. Tod und Gericht sind hier aufs engste verknüpft und scheinen ein- und dasselbe zu sein. Der Un-Glaube ist offensichtlich die eigentliche Sünde, d.h. das Nicht-Bestätigen der Lebenserhaltung durch Gott in Jesus Christus. Dieser Un-Glaube ist Un-Wille, ist entscheidender Mangel an gutem Willen, an Willen zu leben.

Wohl eher ungewollt als absichtlich hat der Autor des Psalms 88 einer falschen Vorstellung von der Totenerweckung entgegengesteuert: «Wirst du an den Toten Wunder tun, werden Schatten aufstehen, um dich zu preisen?»<sup>1</sup> – Im Vergleich mit dem oben Gesagten, ist eben der «Schatten» das Unwesentliche am Menschen, sein Gehabe (sein «s-chema») oder, mit anderen Worten, bloß die Leibes-Hülle mit dem geliehenen chemisch-biologischen Material, nicht jedoch der Leib mit seiner individuellen und beständigen Materie an sich. Auf Grund der Zitate aus dem Johannesevangelium ist *Sterben und Gericht das gleiche Geschehen*. Darum legen die Jesus-Worte uns das Verständnis nahe: *Der irdische Tod ist ein Übergang*<sup>2</sup> in ein erlöstes, vollendetes Leben beim Vater Jesu.

Es gibt in der menschlichen Natur etwas, das, wenn es echt ist, die Kontinuität des Lebens anstrebt und erhofft; es ist die Liebe. «Der Tod ist eine Beleidigung der Liebe.» schreibt JOHANNES B. BRANTSCHEN: «Denn die Liebe, die glückt, will Ewigkeit. Das ist ihre Logik. Der Tod durchkreuzt diese Logik ...»<sup>3</sup> Für Brantschen ist die Zentrale Aussage des Neuen Testaments: «Die Liebe siegt, nicht der Tod, weil Gott eine neue Gemeinschaft unter uns und mit sich will. Gott hat nämlich Freude an der Liebe, und der Schöpfergott wird somit am Schluß der Liebe zum Sieg verhelfen.»<sup>4</sup>

«Die Strafe [bzw. Folge] der Ursünde ist die Verunmöglichung der Anschauung Gottes», schrieb 1201 Papst INNOZENZ III. an Bischof Ymbertus von Arles<sup>5</sup>. Diesem, vom Menschen selbst verursachten, ja selbst gesuchten und gewollten Mangel hält der christliche Glaube die Erlösung entgegen, allerdings nur für diejenigen, die es auch wirklich wollen. Nach der Erlösung, der Totenerweckung durch Gottes zuvorkommendes Heilen, können wir mit höchstem Glücksgefühl Gott sehen, in der Identität der Leib-Seele-Einheit, also nicht mit irgendwelchem Leib, «sondern in

<sup>1</sup> Ps 88,7 – vgl. «Todes-Schatten» (Lk 1,79; vgl. oben, 208, Anm. 5) – «die Tage [des Menschen] sind wie ein flüchtiger Schatten» (Ps 144,4b || Ijob 14,2; Weish 2,5).

<sup>2</sup> vgl. Gisbert Greshake, *Stärker als der Tod*, 58: «... zum seligen Übergang in Gottes Herrlichkeit.» – vgl. auch unten, 249 und 259: Übergang = Pessach

<sup>3</sup> Johannes B. Brantschen, *Gott ist größer als unser Herz*, 39 – vgl. auch: G. Greshake, a. a. Ort, 61f.; J. Ratzinger, *Eschatologie*, 222f.; ferner: Hld 8,6

<sup>4</sup> Brantschen, a. a. Ort, 40 – «Dann wird der allmächtige Vater, das heißt die Macht der Liebe, dafür sorgen, daß unsere angefangene Liebe zur glücklichen Vollendung kommt. Mit der Liebe anfangen, das ist unsere Aufgabe, die Liebe vollenden, das ist Gottes Sache, denn Gott hat Freude an der Liebe.» (a. a. Ort, 41)

<sup>5</sup> «Poena originalis peccati est carentia visionis Dei» (DH 780)

diesem da, in dem wir [jetzt] leben, bestehen und uns bewegen»<sup>1</sup>, definierte 675 die Synode von Toledo. Gegen die Seelenwanderungsauffassung der Neomanichäer (Albigenser und Katharer), wo die Seele in einer leiblosen Perfektion zur Ruhe kommen sollte, definierte später fast identisch das IV. Lateranum (1215) bezüglich Individualität und die Identität der menschlichen Leiblichkeit: «qui omnes cum suis propriis resurgunt corporibus, quæ nunc gestant»<sup>2</sup> = sie [die Menschen] alle gelangen mit ihrem eigenen Leib, den sie [hier und] jetzt tragen, zur Auferstehung.

Kann nun von der Wirkung – Verlust der *Anschauung Gottes* – auf die *Ursünde* selbst geschlossen und etwas über sie ausgesagt werden? Wenn ja, dann müsste das Problem von der Erzählung vom Sündenfall<sup>3</sup> her entschlüsselt werden. Nach der Sünde «gingen beiden (Adam und Eva) die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren» – für das Prädikat «nackt» steht in der Biblia Hebraica: עֲרֻמִּים (ejrumim, Plural) –, so daß sich die Urmenschen hernach Kleider aus Pflanzenmaterial nähten<sup>4</sup>. Bezüglich dieser Nacktheit darf man jedoch nicht bei einer oberflächlichen Betrachtung stehenbleiben, sie weist wohl auf einen tieferen Sinn hin. Die Menschen wollten selber wie Gott sein, erreichten dies aber nicht ganz, weswegen sie sich nun schämten. Diese Scham (das schlechte Gewissen) – wohl in Verbindung mit Stolz –, war dann so groß, daß sie sich vor *dem Anschauen Gottes* und auch vor dem *Gesehen-werden durch Gott* fürchteten, was sich bis zum *Todesschrecken* steigerte. Unmittelbar vor dem leuchtenden Angesicht Gottes zu leben, war für den Menschen bis auf den Tod unerträglich geworden<sup>5</sup>. Völlig widersinnig, denn nur vor diesem Angesicht ist Leben überhaupt erst möglich, von ihm abgewandt ist alles tot. Wie kann nur die Angst vor der Blamage derart tödlich enden? Die Angelegenheit ist damit jedoch noch lange nicht erschöpfend zur Sprache gebracht.

«Adam und Eva» wollten wie Gott sein, sie wollten sowohl das Gute als auch das Böse kennenlernen. Hier tritt eine falsche Erwartung zu Tage, denn Gott erkennt das Böse nicht<sup>6</sup>, er hat mit diesem nichts gemein, denn es ist in seiner Gegenwart überhaupt nicht anwesend. Um nun zu erfahren, was «auf der anderen Seite», jenseits des Guten, ist bzw. zu sein scheint, mußten sie sich dorthin begeben. Um das tun zu können, mußten

---

<sup>1</sup> «sed in ista, qua vivimus, consistimus et movemur» (DH 540)

<sup>2</sup> DH 801 (in Anlehnung an Ijob 19,26)

<sup>3</sup> Gen 3 – Ursünde = peccatum originale

<sup>4</sup> Gen 3,7

<sup>5</sup> Jahwe sagt zu Moses: «Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.» (Ex 33,20) – Die Behinderung liegt wohl ganz in der veränderten und «verblendeten» Natur des Menschen und keineswegs bei Gott. Die Angst tötet die Herzen. Gegen diese Angst, diesen Todesschrecken hilft aber letztlich nur das Pessach (vgl. oben 180; unten, 249).

<sup>6</sup> Auch der Gott ergebene Mensch sagt: «Ich will das Böse nicht kennen» (Ps 101,4)

sie den Schritt wagen, sich von Gott radikal abwenden, sich seiner Zuwendung (seinem Angesicht) entziehen, ihm den Rücken zukehren. Sie mußten aus der ausschließlichen Gegenwart des Guten, aus ihrer gottgewollten Existenz, ausbrechen und damit die «Todesgrenze» überschreiten. Der Mensch wollte selbst *Gott* sein und sich selbst zum *Maß aller Dinge* machen, doch der vermeintliche Aufstieg wurde zur Falle, die Einbildung einer Halbwahrheit endete in einer Katastrophe, im Absturz ins Nichts. Ist später eine Rückkehr möglich? Oder verbietet dies der verblendete Stolz des Menschen? Nur in der *bergenden* Zuwendung Gottes kann der Mensch *Geborgenheit* erfahren. Der bergenden Zuwendung Gottes steht jedoch die verbergende, verhüllende Abwendung des Menschen entgegen. Was kann also Gott in seiner liebenden Sorge da noch tun?

Nach der Ursünde wollten sich die Menschen *verbergen* und nähten (= תָּפַר, tapar) zu diesem Zweck Feigenblätter zu Kleidern zusammen<sup>1</sup>. Als dies auch nichts nützte, verbargen sie sich hinter dem Laub von Bäumen und Sträuchern. Sie meinten, Gott könne sie so nicht sehen, nicht nach ihnen Ausschau halten. Was haben sich da die Menschen bloß für ein neurotisches Gehabe angeeignet? Was konnte Gott nun für diese Menschen tun, denen die Verhüllung zur «zweiten Natur» geworden ist? Er steckte sie in Felle<sup>2</sup>, d. h. in *Hüllen* aus Haut und Haaren. Diese Hüllen bestehen *aus geliehenem Material* und sind dem tieferen Sinn nach wohl mehr als nur das äußere Gewand – das offensichtlich nur bildlich gemeint ist –, sondern vermutlich eher die *Leibes-Hülle* aus Haut, Haar, Fleisch und Knochen.

Die Ursünde ist immer noch gegenwärtig. Die Menschen wollen die Verhüllung offensichtlich selbst, auch heute noch, obwohl viele eine tiefe Sehnsucht haben, wieder «unverhüllt» Gottes bergende Zuwendung zu erleben. Es scheint das letzte Geheimnis zu sein, das dem Menschen erst zuletzt aufgeht, warum er derart zwiespältig ist: Einerseits möchte er in der Anschauung Gottes glücklich werden, andererseits wendet er sich von ihm ab und kann sein verhüllendes Gehabe (das s-schema) nicht loslassen.

HANS-EDUARD HENGSTENBERG faßt die Jetzt-Situation in knappen Worten zusammen: «Die ersten Menschen gerieten durch den Sündenfall, der den Geist schwächte, in eine falsche Verkörperlichung hinein (Degeneration? oder?). Aus dieser Verkörperlichung konnte den Menschen nur der vollkommen Gerechte erlösen, der eben aus seiner göttlichen Heiligkeit heraus den körperlichen Zerfall in der Auferstehung überwand.»<sup>3</sup> Hinter der «mit Schlacken» durchsetzten Körperlichkeit – Hengstenberg will unterscheiden zwischen Leib und Körper –, verschwinde der Leib wie hinter einem «Kerker» und sei zur Trägheit und Starrheit verurteilt, aber der Kör-

<sup>1</sup> Gen 3,7 – von den Menschen angefertigte Verhüllung

<sup>2</sup> Gen 3,21 – diese Verhüllung ist jedoch *von Gott geschaffen*

<sup>3</sup> H.-E. Hengstenberg, *Der Leib und die Letzten Dinge*, 269

per sei auch der «Steckpanzer» des Leibes<sup>1</sup>. Die hier versuchte Differenzierung zwischen «Leib» und «Körper» ist jedoch nicht sinnvoll, denn zweifellos sind beide Substantive synonym; zudem haben andere Sprachen diese Möglichkeit der Unterscheidung nicht. Darum ist es wohl angemessener, zu unterscheiden zwischen dem individuellen Leib und der Leibes-Hülle, die aus geliehenem, chemisch-biologischem Material besteht. Dennoch dürfte es so sein, daß die Existenzgrundlage, die Seele, nicht nur den «inneren» Leib durchformt, sondern auch die «äußere» Leibeshülle in etwas abgeschwächter Identität gestaltet. Sogar das, was nur geliehen ist, was nur «Gehabe» ist, bekommt von der Seele her eine persönliche Note. Die Identität setzt sich im Wesen kontinuierlich fort, vom Innersten her bis hinaus an die Peripherie und bildet hier die Identität des Individuums ab in der äußeren Gestalt (s-chema); auch die Leibes-Hülle hat also einen gewissen relativen Anteil an der Individualität des Wesens. Wenn es also Seelenwanderung und Reinkarnation gäbe, dann müßte diese Identitätsrelation am neuen «Körper» wieder sichtbar hervortreten. Selbst bei identischem Genmaterial (z.B. bei eineiigen Zwillingen) verläuft die Entwicklung der äußeren Leibeshülle nie zwei- oder mehrmals genau gleich.

*Der existentielle Absturz wegen der Ursünde* führte zu einer Veränderung des Status der Leiblichkeit, zu einer Verdunkelung, zu einer Verhüllung der individuellen Leibesmaterie mit geliehenem, allgemeinem Material. Dieses Material hat seine Eigendynamik, die dem Menschen nicht immer angenehm ist; er kann sich ferner von ihr mitreißen und sich von ihr verleiten lassen. Die Atome streben einerseits einen energiearmen Zustand an, andererseits sind sie, gerade im biochemischen Bereich, genötigt, zur Konzentration und zur Vermehrung der Energie beizutragen, was sich «hochschaukelt» und dann im einzelnen wieder zerfällt. Energievermehrung im Bios, in sichtbaren Gestalten (Stoffwechsel und Vermehrung der Art), sowie der Zerfall der Gestalten «fließt» in den erwähnten Kanälen der Identität auch in die entgegengesetzte Richtung. Die innere Leiblichkeit und die Existenzgrundlage werden davon betroffen. Die «concupiscentia»<sup>2</sup> (Begierlichkeit in Bezug auf das erwähnte Energieverhalten) und die «corruptio» (Zerfall, Sterblichkeit) sind die Folge der Ur-Sünde. Beide steigern sich – von Mensch zu Mensch verschieden – in ein neurotisches Gehabe hinein. Dieser krankhafte, tödliche Rückfluß der verkehrten Identität kann nur von innen her durchbrochen werden, bzw. durch den, der die Geschöpfe ins Dasein gerufen hat und sie permanent aus dem Nichts birgt. «Rettung kommt von Jahwe» – dies ist zu einem Namen geworden: «Jeschajahu» (=Jesus). Die verkehrte Relation muß zwischen der individuellen Leibesmaterie und der Leibes-Hülle «gekappt» werden. Offensichtlich

---

<sup>1</sup> Hengstenberg, Der Leib und die Letzten Dinge, 271; vgl. J. Auer, Die Welt, 240

<sup>2</sup> Konzil von Trient, DH 1515

kann der «Teufelskreis» nur durchbrochen werden, wenn Gott selbst den Menschen außen abholt und zum entscheidenden Punkt hinführt, durch seine liebevolle Zuwendung im Zeichengeschehen des Sakraments. Diese Befreiung kann Gott nur vollziehen, indem er selber in Jesus von Nazareth Mensch wird – «In des Fleisches armer Hülle steigt herab nun Gottes Sohn»<sup>1</sup> –, wenn er sich auf diese Weise dem Wahn des Gehabes und der Gier nach der Habe entgegenstellt. Durch sein Sterben am Kreuz wird für die Menschen das wirksame Zeichen der Umkehr gesetzt. Durch die Taufe wird der Mensch in Jesu Kreuzestod (das Ursakrament) hineingenommen und so vom *Un-Wesen* der Ur-Sünde befreit; die «concupiscentia» (Begierlichkeit) und die «corruptio» (Zerfall) bleiben jedoch so lange an uns haften, bis wir die *akzidentelle* Leibeshülle verlassen<sup>2</sup>.

Es wäre naiv zu glauben, der «Sünden-Fall» sei ein, irgendwann in fernster Vergangenheit abgeschlossenes, Ereignis, vielmehr ist er ein permanentes Geschehen, quer durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch, samt der Folge: der permanenten Gefahr des Abstürzens ins Nichts.

Die Kontinuität des Menschen *scheint* zunächst durch den «Tod» abgebrochen. Auch die Identität des Menschen wird dadurch, zumindest *scheinbar*, zerbrochen<sup>3</sup>. Was ist alles von diesem Tod betroffen? Nur die Leibes-Hülle? Oder mit ihr auch der Leib? Oder sogar alles, also auch die Seele? – Zunächst muß jedoch darüber gesprochen werden, wie Gott den Menschen im Urzustand geschaffen hat.

Gegen die Meinung der Pelagianer entschied die Synode von KARTHAGO (418), bestätigt von Papst Zosimus, daß Gott den Menschen in seinem Urzustand als *unsterblich* erschaffen habe, daß dieser darum *dem Leibe nach* (in corpore) nicht gestorben wäre, wenn er nicht gesündigt hätte<sup>4</sup>. Das «Sterben» ist also die Folge der Ursünde, es betrifft den *ganzen* Menschen

---

<sup>1</sup> Adventslied «Tauet Himmel den Gerechten»

<sup>2</sup> vgl. DH 1515 – «... wird der Tod Christi ... zum Tode der Getauften» (G. Friedrich, Die Verkündigung des Todes Jesu, 89)

<sup>3</sup> vgl. demgegenüber Gerd Haeffner, Vom Unzerstörbaren im Menschen, in: R. Friedli u. a., Seele, Problembegriff christlicher Eschatologie, 161: «Dieses Prinzip der Selbstidentität aber kann nicht der Körper sein. Denn selbst wenn man die Identität einer Person hier auf Erden in der Fließkontinuität ihres Körpers fundieren könnte, so endet *diese* Kontinuität eben mit dem Tod. Auch wenn man sich den Tod so vorstellt, daß der Gerechte ohne einen Übergangszustand («anima separata») aus diesem Leibe heraus in einen Auferstehungsleib hineinsterbe, so bleibt doch die Kontinuität des letzteren nicht in der Eigenart des ersteren begründet, sondern ist etwas, was nur indirekt, vermittelt durch ein anderes Identitätsprinzip zustande kommt.» – Was aber, wenn dieser Auferstehungsleib schon jetzt im Menschen existiert und beim Sterben geboren wird? Wenn man unterscheidet zwischen individuellem Leib (Körper, corpus) und akzidenteller Leibes-Hülle, dann wird der Einwand Haeffners gegenstandslos.

<sup>4</sup> DH 222 (wohl ausgehend von Weish 2,23) – vgl. W.T. Huber, Maria geht voran,

in seiner Leib-Seele-Einheit. Diese lehramtliche Meinung, die letztlich auch die Anthropologie Platons (*anima separata*) in Frage stellt, hingegen das Paradigma von *Aristoteles* begünstigt, wird nochmals aufgenommen und weitergeführt auf der Synode von ORANGE (529), bestätigt durch Papst Bonifaz II.; das Verdikt der «Todes-Strafe», als innere Konsequenz für die Abwendung des Menschen gegenüber der bergenden Zuwendung Gottes, betrifft nicht nur den Leib allein, sondern den ganzen Menschen; die Strafe wirkt sich auch dort aus, wo die Sünde ihre Wurzeln hat, im Personkern, im Wesenskern, in der Seele –, *dieser Tod ist ein totales Ver-wesen*.<sup>1</sup>

Can. 1. Si quis per offensam prævaricationis Adæ non totum, id est secundum corpus et animam, «in deterius» dicit hominem «commutatam», sed animæ libertate illæsa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium, Pelagii errore deceptus adversatur Scripturæ dicenti: «Anima, quæ peccaverit, ipsa morietur» [Ez 18,20] ...

Can. 2. Si quis soli Adæ prævaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis quæ poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animæ, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, iniustitiam Deo dabit contradicens Apostolo dicenti: «Per unum hominem peccatum intravit in mundum [mundo], et per peccatum mors, et ita in omnes homines [mors] pertransiit, in quo omnes peccaverunt» [cf. Rm 5,12].

Kan. 1: Wer sagt, der Mensch sei durch die beleidigende Übertretung Adams nicht **ganz, d.h. dem Leib und der Seele nach**, «zum Schlechteren gewandelt worden», sondern glaubt: Die Freiheit der Seele sei unversehrt geblieben, nur der Leib sei dem Verderben verfallen, der stellt sich – getäuscht durch den Irrtum des Pelagius – gegen das Schriftwort: «Die Seele, die gesündigt hat, wird selbst sterben» [Ez 18,20] ...

Kan. 2: Wer behauptet, die Übertretung Adams habe nur ihm geschadet, seinen Nachkommen jedoch nicht, oder versichert, es sei nur der **Tod des Leibes**, der die Strafe für die Sünde ist, nicht aber auch die Sünde, die der **Tod der Seele** ist, durch einen Menschen auf das ganze menschliche Geschlecht übergegangen, der wird Gott ein Unrecht zuschreiben, indem er dem Apostel widerspricht, der sagt: «Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen, und durch die Sünde der Tod, und so ging er [der Tod] auf alle Menschen über; in ihm haben alle gesündigt» [vgl. Röm 5,12].

---

<sup>1</sup> DH 371 und 372 – vgl. W.T. Huber, *Maria geht voran*, 33

Die Synode von Orange gebraucht ausdrücklich das Wort «*corruptio*» (= Zerfall, Verderbnis, Ver-Wesung) und ordnet es, ebenso ausdrücklich, nicht nur dem Leibe, sondern auch der Seele zu. Das Konzil von TRIENT hat dann die Thematik von Orange in seiner 5. Sitzung (1546) nochmals aufgegriffen und bekräftigt, daß der ganze Adam durch seine Beleidigung des Sündenfalls *an Leib und Seele zum Schlechteren gewandelt* wurde (*secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*)<sup>1</sup>.

Die Konzilien – Karthago, Orange und Trient – nehmen den Menschen in seiner *Individualität, Identität und Kontinuität* äußerst ernst und liegen damit wohl entschieden näher bei der Philosophie des Aristoteles als bei der Lehre Platons. Über eine Trennung von Leib und Seele wird in den zitierten Konzilsdokumenten nichts, aber auch nicht das geringste in bejahender Weise ausgesagt. So muß es fast als unglaubliches Rätsel erscheinen, wie die christlichen Theologen sich zu einem derart krassen Rückfall hergeben und darüber hinaus der Nachwelt eine schwere, ja fast glaubenschädigende Hypothek hinterlassen konnten. Um so krasser muß der Fehler erscheinen, wenn man sehen muß, daß in späteren Zeiten kein einziger, dogmatisch verpflichtender Text unmittelbar die besagte Trennung als Glaubenswahrheit vorschreibt. Vielleicht kann man es so sagen, vielleicht ist aber ein solches Urteil auch etwas zu hart. Sicher ist jedoch: Über diese «Materie» ist das letzte Wort noch nicht gesprochen. Weder die systematisch-theologische Forschung noch das kirchliche Lehramt könnte zudem in Zukunft ein Interesse daran haben, um jeden Preis die Doktrin Platons möglichst rein zu bewahren und zu tradieren, vielmehr ist es ihre Aufgabe, den christlichen Glauben als das Hilfreiche, Nährende, Befreiende und Heilende zu verteidigen und zu mehren.

Damit die Glaubwürdigkeit der christlichen Lehre nie auch nur einen Moment lang in Frage gestellt wird, ist in den lehramtlichen Entscheidungen selbst eine Kontinuität notwendig. Das V. LATERANUM verwirft 1513 den Gedanken: die vernünftige Menschenseele sei sterblich und sei nur eine einzige [Kollektiv-Seele] in allen Menschen zusammen<sup>2</sup>. Die Individualität und die *Unsterblichkeit der Seele* wird verteidigt. Das kann gewiß nicht falsch sein. Es fragt sich aber nur: Zu welchem «Zeitpunkt» ist die Seele unsterblich. Auf Grund aller «Ereignisse» gibt es drei Stadien: 1. Im Urzustand war die Seele [und der Leib] als unsterblich erschaffen worden. 2. Durch den Sündenfall wurden beide, Seele und Leib, tödlich ver-

---

<sup>1</sup> DH 1511

<sup>2</sup> DH 1440 – Die Rede von der alleinigen «Unsterblichkeit der Seele» begünstigt letztlich die Meinung bezüglich der Seelenwanderung und zugleich die Ansicht, der Mensch sei selber göttlich (vgl. dazu: H. Sonnemans, *Seele · Unsterblichkeit – Auferstehung*, 373ff.) – Allerdings wird «unsterblich» im christlichen Glauben nie über einen Anfang hinaus gedacht, sondern nur auf ein «offenes Ende» hin – Die Idee der Kollektivseele vertrat besonders Tertullian (oben, 104f.)



ändert. 3. Durch den Kreuzestod Jesu wurde jedoch diese tödliche (Selbst-)Verwundung des Menschen wieder geheilt; von nun an ist die Seele wieder unsterblich. Und der Leib? Darüber schweigt das V. Lateranum. In seinem vollkommenen Heilshandeln wird Gott sicher in allem die richtigen Rettungsmaßnahmen treffen. Ist das Übrige dann nur noch eine Frage der Zeit? Oder vielleicht der Perspektive, ja der Zeit-Perspektive? Das V. Lateranum hebt die früheren Konzilsentscheide nicht auf, die Aussagen bleiben weiterhin gültig, welche *die unsterblich erschaffene Ganzheit* des Menschen durch Gott ausdrücklich deklarieren.

Selbstverständlich gibt es die Seele; ob sie jedoch – «ontologisch» gesehen –, vom Leib getrennt existieren kann, das ist zumindest recht fraglich. Die Liebe will Dauer; die Liebe erhofft die Ewigkeit. Hier wird ein Motiv sichtbar, das sogar agnostischen, ja religionsfeindlichen Geistern verständlich machen kann, warum sich die Theologie um die Fragen des Lebens bemüht, welches das irdische Sterben überdauert. Liebe ist durch und durch personal, ihre Quelle und ihr Ziel liegen im Wesenskern des Individuums. Der alte Personbegriff des Boëthius meint das Individuum<sup>1</sup>. Dieses «Individuum» – das «unteilbare» –, wird nirgendwo besser definiert als durch die Liebe, die auf Dauer diese Unteilbarkeit, diese Kontinuität will. Dieser Wille ist die Hoffnung der Christen. Weder die Individualität noch die Identität, noch die Kontinuität kann im Bereich des Zähl- und Meßbaren liegen. «Gott rechnet anders, seine Macht ist reine Liebe, und die ist ohne Maß, mit der Zahl des Menschen hat Gott nichts zu tun.»<sup>2</sup>

### 3.5.2. Ist die «*anima separata*» ein Dogma?

Auf dem Konzil von VIENNE wurde am 6. Mai 1312 unter Papst Clemens V. das dichotome Paradigma von Aristoteles lehramtlich ratifiziert: «*anima ... forma corporis humani*»<sup>3</sup> = *die Seele ist die Form des menschlichen Leibes*. Muß dann aber nicht auch das Aristoteles-Axiom ernst genommen werden, wonach «letztlich die Materie und die Form ein und dasselbe», also identisch sind<sup>4</sup>? Die Seele ist die Hypostase, die Existenz-Grundlage, aristotelisch: die «hypokeimene»<sup>5</sup>. Eine Existenzgrundlage konstituiert für

<sup>1</sup> vgl. oben, 115

<sup>2</sup> W. T. Huber, Bruder Klaus, 202 – vgl. hierzu auch J. B. Brantschen (oben, 218)

<sup>3</sup> DH 902 – die Anhänger der gegenteiligen Meinung seien als Häretiker anzusehen – zum Thema in Bezug auf Thomas von Aquin vgl. M. Schulze, Leibhaft und unsterblich, 39f.; vgl. ferner: G. Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ..., 238f. – entspr. Aristoteleszitat, siehe oben, 71

<sup>4</sup> siehe oben, 67 (vgl. auch oben, 72f.)

<sup>5</sup> ὑποκειμένη = Grundlage – vgl. zu diesem Begriff oben, 67 (sowie 115f. u. 130–133)

sich allein noch kein Wesen (kein Sein), sie ist für sich allein nicht seins- und lebensfähig. Dementsprechend verhält es sich auch mit der Seele, der Grundlage der menschlichen Existenz. Daß die Seele allein, d. h. ohne Leib (ohne Materie), ein eigenständiges, einfaches Wesen sei, sagt das Konzil von Vienne keineswegs; es wird nicht als Dogma fixiert.

Hinweise oder ausdrückliche Erwähnungen im Zusammenhang mit dem Begriff «*anima separata*» (allein, ohne Leib existierende Seele) und dem davon abhängigen, sogenannten «Zwischenzustand» sind in verbindlichen lehramtlichen Dokumenten sehr spärlich. Lediglich zwei Texte können hier relevant sein. Diese sind zu analysieren, jedoch nicht historisch-kritisch, in Bezug auf die persönlich intendierten Ansichten der beteiligten Menschen, sondern auf Grund der Wortbedeutungen innerhalb des je entsprechenden Kontextes, um einerseits die freie Interpretation offen zu lassen und um andererseits die Hauptsache nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, die sich in der Frage ausdrückt: Was will Gott uns sagen?

Der einzige, dogmatisch verbindliche Text in dem von der «*anima separata*» (vom Leib getrennte Seele) explizit gesprochen wird, ist die Bulle «*Ne super his*» von Papst JOHANNES XXII., am 3. Dezember 1334, ein Tag vor seinem Tod, verfaßt<sup>1</sup>. In der dazu gehörenden Vorgeschichte hatte der Papst behauptet, die vom Leib getrennte Seele sei nicht fähig, die göttliche Natur Christi zu schauen, sie könne nur seine menschliche Natur sehen. Vermutlich auf Betreiben seines Neffen und Nachfolgers (Benedikt XII.) ordnete König Ludwig von Frankreich eine Untersuchung an. Der Papst, im Ruf stehend, ein Häretiker zu sein, wiederrief seine vorherige Meinung zum erwähnten Zeitpunkt. In der Bulle sagte er: Die von den Leibern getrennten und gereinigten Seelen könnten das göttliche Wesen klar sehen. Mit dem angehängten Nebensatz stellt er jedoch alles wieder in Frage: «*in quantum status et condicio compatitur animæ separatae*»<sup>2</sup> = sofern dies der Status und die Kondition der abgetrennten Seele überhaupt ermöglichen. Der ganze Vorgang ist wohl in der Geschichte des Lehramtes und der päpstlichen Unfehlbarkeit einmalig. Johannes XXII. befürchtete selbst, in seinem persönlichen Glauben ein Häretiker zu sein, kraft seiner Autorität wollte er seine theologische Meinung dann korrigieren und das Verbindliche festlegen. Was er in der Bulle persönlich sagen wollte, ist nicht relevant, er setzte in seiner Autorität dieses entscheidende *Grenzsignal*: «... *sofern es eine «anima separata» überhaupt gibt*». Ein Papst springt über seinen eigenen Schatten und maßregelt – vielleicht auch ungewollt –, diejenigen, welche den Papst zu einer ganz bestimmten, ihnen genehmen Ansicht zwingen wollten. Am Ende kam alles anders, weder das, was er vorher persönlich glaubte, noch das, was seine «Gegner» für richtig hiel-

<sup>1</sup> DH 990/991 – vgl. hierzu auch: J. Ratzinger, *Eschatologie*, 117

<sup>2</sup> DH 991 – vgl. zu dieser Kontroverse auch: F.-J. Nocke, *Eschatologie* (Leitf. 6), 119f.

ten, setzte sich durch. Es blieb nach dem ganzen Streit nur dies: eine semantische Aporie, eine themenzentrierte Unsagbarkeit. Das Ganze hat dann auch noch seinen besonderen historischen Hintergrund. Der Papst als Bischof von Rom lebte in der «Babylonischen Gefangenschaft» in Avignon. Hier dominierte die Lobby des Königs von Frankreich. Es ist darum fraglich, wie in diesem repressiven, politischen Korsett das oberste kirchliche Lehr- und Hirtenamt voll funktionstüchtig sein konnte. Ganz abgesehen davon, daß im ganzen korrupten Klima auch die Kardinalsernennungen nicht unbeeinflusst blieben und demzufolge auch die Papstwahlen nicht.

Ein Mahnmal besonderer Art hat darauf Papst BENEDIKT XII. – er residierte als Bischof von Rom ebenfalls in Avignon wie sein Vorgänger Johannes XXII. –, 1336 mit seiner Apostolischen Konstitution «Benedictus Deus» aufgestellt<sup>1</sup>. Diese soll geltend machen, daß die Seelen (animæ) aller Heiligen (omnes sanctorum), sowie der in der Taufe wiedergeborenen Kinder (puerorum baptismate renatorum), die noch vor dem Gebrauch des freien Willens dahinschieden (decedentium) und die anderen gereinigten Seelen nach dem Tod (post mortem) vor der Erneuerung (resumptio)<sup>2</sup> ihres Leibes und vor dem allgemeinen Gericht die Befähigung haben, im himmlischen Paradies zu weilen und Gott zu schauen. Von einer «anima separata» und einem «interim» (Zwischenzustand, Zwischenzeit) ist da explizit nichts ausgesagt<sup>3</sup>. Wie bereits festgehalten, müssen die dogmatisch verbindlichen Definitionen der kirchlichen Autorität in einer *Kontinuität* stehen. Im vorliegenden Fall muss der Zusammenhang mit den Aussagen der Konzilien von Karthago, Orange und Vienne gewährleistet sein; nicht der geringste Anschein eines Widerspruches darf sichtbar werden. Selbstredend darf auch kein Widerspruch zur Bibel bestehen. Also ist es im aktuellen Fall nicht entscheidend, welches die persönliche Absicht des Papstes war, welchen Studiengang er absolvierte, welche philosophische und theologische Schule er begünstigen wollte usw. Der systematisch arbei-

---

<sup>1</sup> DH 1000–02 – vgl. dazu die Studie von F. Wetter, Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau – vgl. J. Ratzinger, Eschatologie, 116

<sup>2</sup> «resumptio» (von resumere) kann wohl übersetzt werden mit «Wiederaufnahme, aber auch als: «Zusammenfassung», oder eben: «Erneuerung»

<sup>3</sup> Ohne die Lehre vom «Zwischenzustand» zu leugnen, meint jedoch Karl Rahner, «sie kein Dogma» und stellt die Behauptung auf: «Es ist nicht sicher, daß die Lehre vom Zwischenzustand mehr ist als ein Vorstellungsmodell.» (K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 12, 455. Ähnlich urteilt auch Hans Kessler, Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung, in: Theologische Berichte, Bd. 19, 1990, 81) – Anders ist die Meinung im Brief der Glaubenskongregation (Kardinal Seper) von 1979 an die Bischöfe (DH 4650–59), hier wird das «interim» explizit ausgesprochen (DH 4653); aber es handelt sich beim «interim» nur um ein Adverb, um ein sprachliches Akzidens, das nicht Wesentliches auszusagen vermag; es heißt soviel wie: inzwischen oder bisweilen; es als Substantiv (z.B. «Zwischenzeit») zu übersetzen, ist keineswegs zwingend.

tende Theologe und auch der einfache Laie braucht nicht jedes Wort in historisch-kritischer Manier auf die Goldwaage zu legen. Trotzdem ist davon ausgehen, daß die Konstitution Benedikts XII. voll und ganz stimmig ist, so daß auch dem Anspruch genügt werden muß, in der freien Interpretation auf der semantischen Ebene kongruente, d.h. widerspruchsfreie Aussagen darzulegen. Wie steht es nun mit der postmortalen visio Dei? Der Christ ist durch das Taufgeschehen in Christus gestorben und begraben, das hält Paulus ausdrücklich fest<sup>1</sup>. Die Taufe ist eine Beschneidung des Herzens<sup>2</sup>, ein Öffnen der Augen des Herzens. Diejenigen, die ein reines Herz haben<sup>3</sup>, können nach diesem Tauf-Sterben, nach dem sakramentalen Tod Gott schauen. Dies ist realistisches Geschehen bei vielen Heiligen, als Beispiel sei hier nur Bruder Klaus genannt. Der Obwaldner Gottesfreund geht den Weg nach innen, wandert durch die Seelenlandschaft des eigenen Herzens und begegnet hier in seinen Visionen Gott von Angesicht zu Angesicht<sup>4</sup>. Die Visionen der Heiligen – bereits im Diesseits und doch extrem transzendiert ins Jenseits –, bewahrheiten die dogmatische Definition von Benedikts XII. Sie ist also kein Hemmschuh, sondern eine echte Ermutigung. Diese Definition bezieht sich darum eher auf den «sakramentalen Tod» (die Taufe) und weniger auf den physischen Tod der akzidentellen Leibeshülle, bestehend aus geliehenem Material. Der Himmel, das Jenseits liegt nicht irgendwo, draußen im Weltall, sondern innen, im Herzen. Wenn der Glaube nur groß genug ist, kann eigentlich jeder Mensch, zu jeder Erdenzeit, ein Stück weit diese himmlische Seelenlandschaft des Herzens betreten. Man kann so auch auf idealste Weise ein Zionist sein, denn die Wonne des Herzens<sup>5</sup>, das Jerusalem mit dem Königsthron und dem Tempel des Hohenpriesters Jesus ist hier drinnen zu finden. Solches darf man, ja muß man allen Ernstes sagen. Denn: *Religion findet im Herzen statt, oder sie findet überhaupt nicht statt.*

Die Sehbehinderung im diesseitigen menschlichen Leben liegt ganz auf unserer Seite, Gott kann nichts dafür, im Gegenteil, er will in seiner maßlosen Liebe, daß wir sehen. Das Sehen mit den Augen des Herzens ist bereits vor dem physischen Tod samt dem Gericht möglich. Diese Aussage widerspricht keiner Autorität. In dieser Perspektive kann sicher auch Folgendes verstanden werden: «Und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben.»<sup>6</sup> Sowie: «Wer mein Wort hört und dem glaubt,

<sup>1</sup> Röm 6,3–8 (Grab nicht als Raum); Kol 2,12.20: mit Christus gestorben; Gal 2,19: Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; 2 Kor 5,14: ... also sind alle gestorben

<sup>2</sup> Röm 2,29 (die wahre Beschneidung); Dtn 10,16; 30,6; Jer 4,4 – vgl. auch oben, 98 und 202 – vgl. ferner: Kol 2,11: Beschneidung ... Ablegen des Fleisch-Leibes

<sup>3</sup> Seligpreisungen, Mt 5,8

<sup>4</sup> W.T. Huber, Bruder Klaus, 198ff. und 219ff.

<sup>5</sup> Jes 62,1.4 – *das* Thema in den Psalmen und in den Prophetenbüchern

<sup>6</sup> Joh 11,26

der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod in das Leben hinübergegangen [transzendiert].»<sup>1</sup> Offensichtlich bereitet es etwelche Mühe, wo in der diesseitigen Relativität der Zeitperspektive die Transzendenz anzusiedeln ist. Wichtig ist jedenfalls, daß der sakramentale Tod, die Taufe, höher im Wert ist als der physische Tod. Allein diese Feststellung müßte in der Theologie zu unabsehbaren Konsequenzen führen. Die Auferstehung von den Toten hat denn auch hier ihren ersten Bezug: Wir werden durch die Taufe und unseren Glauben in den Tod und die Auferstehung Jesu miteinbezogen<sup>2</sup>.

Wenn man die Trennung von Leib und Seele annimmt, kommt man leicht in Versuchung, es nicht dabei bewenden zu lassen. Dann werden aber die folgenden systematischen Erklärungsversuche in fortschreitendem Maße komplizierter. Und schließlich weiß man bald nicht mehr, worüber man eigentlich redet. Bald hätte dann der Mensch nicht mehr nur eine Seele, sondern drei: eine intellektive, eine sensitive und eine vegetative. Wie stünde es dann mit den Sinnesvorgängen: Sehen und hören? Diese würden sich in Korrespondenz des Leibes mit der sensitiven Seele ereignen. Wenn es zu einer Trennung käme, dann müßten sich die sensitive und die vegetative Seele von der Intellektseele ebenfalls trennen, und letztere würde danach «separat» weiter existieren. Aber in Wirklichkeit gibt es nur *eine* Seele<sup>3</sup>, und diese ist unteilbar (= individualis). Der Intellekt allein kann nicht sehen und hören, kann die Herrlichkeit Gottes und die Versammlung der Heiligen nicht erleben, dazu bedarf es eines «Leibes», wie dieser im eschatologischen Sinne auch immer geartet sein mag. Das Problem ist nur lösbar, wenn genügend differenziert wird, was am Leiblichen wesentlich (essentiell = kat'ousiam) ist und was eben nur akzidentell ist. Beim irdischen Tod trennt sich die Seele vereint mit dem Leib vom Unwesentlichen, Akzidentellen *am* Leiblichen. Nur auf diese Weise, durch diese Differenzierung, kann ein Fortschreiten ermöglicht werden, womit zugleich das aristotelische Modell voll berücksichtigt wird, nach dem Leib und Seele eine untrennbare Einheit sind. Beide – Seele und Leib –, sind lediglich zwei Aspekte der einen, jedoch dichotom erscheinenden Einheit<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Joh 5,24 – Aus welchem Tod? Dem sakramentalen Tod = Taufe? – «Daraus resultiert die ›präsentische Eschatologie‹ des Johannesevangeliums, die deutlich werden läßt, daß in der Übernahme der Welt des Glaubens jetzt schon Auferstehungsgeschehen sich vollzieht, insofern sie Stehen in der Welt Gottes und Unsterblichkeit bedeutet.» (Joseph Ratzinger, Auferstehung des Fleisches II., in: K. Rahner / A. Darlap, Hrsg., Sacramentum Mundi, Bd. 1, 400) – zusammengefaßt: auferstehen = stehen in der Welt Gottes

<sup>2</sup> Röm 6,4; Kol 2,12

<sup>3</sup> Konzil von Konstantinopel 870 unter Hadrian II. (DH 657f.)

<sup>4</sup> Karl Rahner hält am Gedanken dieser Einheit fest. In der «vita aeterna» läßt das «Leben des Menschen die Leibhaftigkeit des einen Seins des Menschen nicht als

Diese Einheit konstituiert das menschliche Wesen. In diese Richtung weist zudem eine Aussage von Thomas von Aquin: «Die anima separata ist keine Person [bzw. kein Wesen]»<sup>1</sup>. Was wäre dann der Mensch, wenn er nur noch ein Un-Wesen ist? Was könnte so aus dem personalen Gegenüberstehen vor Gottes Antlitz werden? Könnte ein solches Leben noch als «real» bezeichnet werden? Oder ist ein solches Leben nur noch «virtuell», wie im Speicher eines Computers oder im Gedächtnis anderer Wesen? Welche Hoffnung könnte noch aufkeimen, bei der Vorstellung, daß die abgetrennte Intellekt-Seele einem mehrfach tausendjährigen Zeitfaktor unterworfen vor sich hindämmern müßte? Was wunders, wenn bei solchem Unbehagen, einige Menschen es lieber sehen möchten, daß nach dem Sterben alles vorbei ist, in Nichts aufgelöst, oder wenn wieder andere in Spekulationen der Seelenwanderung versinken. Wiedergeburten werden zwar in den östlichen Religionen angenommen, werden hier jedoch «als Strafe und Fluch verstanden, und sie rufen Schrecken und Grauen hervor.»<sup>2</sup> Viele sehnen sich darum nach Befreiung aus diesem Kreislauf.

Die Postulierung der «anima separata» kommt zwar Platonikern<sup>3</sup> und anderen, welche die «Seelenwanderung» lehren, sehr entgegen, ja hält dieser Lehre immer ein Hintertürchen offen; sie nimmt jedoch die Konklusion der Ontologie des Aristoteles – der auch das Konzil von Vienne gefolgt ist –, überhaupt nicht ernst. Hier scheiden sich offensichtlich die Geister. Trotzdem ist es nicht völlig falsch, von einer «anima separata» zu reden, aber wenn sie sich von etwas trennt, dann kann diese Trennung nicht innerhalb des Wesentlichen erfolgen, sondern *die Ganzheit des Wesentlichen trennt sich von allem, ihm lediglich anhaftenden Unwesentlichen*. Dann befinden sich offensichtlich auch BONAVENTURA und ALEXANDER VON HALES ganz und gar nicht im Bereich des Irrtums, wenn sie sagen, die menschliche Seele habe eine ihr eigene [individuelle] Materie, nämlich eine «materia spiritualis»<sup>4</sup> – diese Materie ist individuell, der entsprechenden Person nach, sie ist die «materia essentialis». Aber konsequenterweise ist dieses Wesentliche eben doch auch etwas Leibliches, also nicht allein

---

das Wesenlose hinter sich zurück, stößt sie nicht ab. Das eine, ganze Leben des Menschen geht in das ewige Leben Gottes ein.» (K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. VI, 184; und ähnlich in: Schriften zur Theol. Bd. XII, 456)

<sup>1</sup> vgl. oben, 135 (Thomaszitat in Anm. 1) – Ferner: «Die Seele existiert nur als «Bruchstück» und als «Krüppelwesen» weiter. Ihr Fragment wird von Thomas verglichen mit dem Status einer abgehauenen Hand (STh I, 75, 4 ad 2).» (G. Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ..., 229) Greshake bezeichnet die «postmortale Situation der anima separata» als «unnatürlich» (a. a. Ort, 291)

<sup>2</sup> K. Koch, Zwischenrufe, 177f.; vgl. E.-J. Nocke, Eschatologie (Hb. d. Dogmatik Bd. 2), 469; vgl. zudem oben, 38

<sup>3</sup> vgl. oben 53f. – vgl. hierzu auch: Greshake, a. a. Ort, 286–289 u. 295f.

<sup>4</sup> siehe oben, 131; 166; 173 und 188

Seelisch-Geistiges. Somit haben die Künstler im Mittelalter ebenfalls recht, wenn sie das Wesentliche des menschlichen Lebens nach dem irdischen Sterben «leibhaftig» als kleines Kind darstellen<sup>1</sup>.

THOMAS VON AQUIN äußerte die Ansicht: Die anima separata ist «contra naturam»<sup>2</sup>, also widernatürlich. Ferner, ganz im Einklang mit den Konzilien von Karthago und Orange: Von Gott war die Leib-Seele-Einheit, «ex prima Dei intentione», d. h. ursprünglich gewollt, intendiert<sup>3</sup>.

Das Wesentliche kann nicht auseinanderdividiert werden, das wäre ein schrecklicher Tod, ein «Tod» ganz anderer Art ... Also bleibt das «Wesen» zusammen. Im Anschluß daran gäbe es nur *zwei Möglichkeiten*, entweder ist der Mensch, wenn er «irdisch» gestorben ist,

1. ganz tot,

2. oder aber er lebt ganz weiter.

Die Ganz-tot-Theorie scheint zunächst ganz und gar auf der Linie des kirchlichen Lehramtes zu liegen, wenn man die Konzilsentscheide von Karthago und besonders von Orange ernst nimmt: *Der Tod der Sünde betrifft nicht nur den Leib, sondern auch die Seele*<sup>4</sup>. Dem scheint wiederum das V. Lateranum zu widersprechen, wenn es die Ansicht verwirft: Die Seele sei sterblich<sup>5</sup>. Wie kann diese «babylonische» Verwirrung wieder aufgelöst werden? Wer kann den «Gordischen Knoten» lösen? Beide «Seiten» sind zu beachten!<sup>6</sup> Des Rätsels Lösung ist das Christusergehnis, das Sterben Jesu am Kreuz und seine Auferstehung von den Toten. Sterben ist ein Geschehen in der Zeit, währenddem die Auferstehung jeglichen akzidentellen Rahmen *von Raum und Zeit* sprengt. Können aber die Theologen richtig mit der Zeit-Perspektive hantieren? Darüber später mehr.

Letzteres – daß der Mensch ganz weiterlebt –, scheint wider alle Erfahrung zu sein. Daß sich etwas trennt, das lehrt eben diese Erfahrung. Aber ist denn diese Erfahrung nicht zu oberflächlich? Was trennt sich denn ge-

---

<sup>1</sup> vgl. die Abbildung oben, 129 und die dazugehörige Bildlegende (128)

<sup>2</sup> Summa contra gentiles, IV, 79

<sup>3</sup> De potentia 3,10; siehe: H. Kessler, Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung, 83

<sup>4</sup> Konzilien von Karthago u. Orange, ferner Trient, siehe oben, 222–224

<sup>5</sup> DH 1440f., besonders bezüglich Petrus Pomponazzi (vgl. oben, 138f.). Rechtsträger der Verurteilung war Papst Leo X., dessen Vater, Lorenzo il Magnifico de' Medici, ein eifriger Anhänger von Platonismus und Hermetismus war, wo eben die «anima separata» samt der «Seelenwanderung» eine Schlüsselstellung einnimmt. Und Leo X. selbst, glaubte er persönlich auch an die Seelenwanderung? Wie dem auch sei, die Ablehnung der «Ganz-tot-Theorie war sicher richtig und nutzbringend. Vgl. zu dieser Theorie auch: G. Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ..., 229 u. 294

<sup>6</sup> «Die traditionelle Idee der Unzerstörbarkeit der Seele liegt also nicht «außerhalb» des «eigentlichen» Auferweckungsgeschehens, sondern ist ein Moment an diesem.» (G. Greshake, «Seele» in der Geschichte der christl. Eschatologie, 154)

nau? Wie kann der Mensch fähig werden, genau hinzuschauen? Der christliche Glaube setzt hier die Wegmarken. In der Person Jesu Christi entscheidet es sich, ob ganz tot oder ganz lebendig. Das Christentum widerspricht Aristoteles nicht, aber es ergänzt optimal dessen unvollständige Interpretation des «Endes». Was trennt sich nun im irdischen, «physikalischen» Tod? Ganz im aristotelischen «Sprachspiel» bleibend, muß nun angenommen werden: *Es trennt sich das Unwesentliche (das Akzidentelle) vom Wesentlichen*. Ersteres ist nur die Leibeshülle<sup>1</sup>, das zweite ist der eigentliche Leib, der zusammen mit der Seele das Wesen konstituiert. *Das Wesentliche des Leibes ist eine individuelle Materie*. Das Unwesentliche, Akzidentelle, bloß Beigefügte am Leib besteht aus Material. Hier liegt wohl der Unterschied und zugleich die Lösung eines uralten Problems. – Und gerade hier wäre auch ein Anknüpfungspunkt für einen interreligiösen Dialog mit dem Ur-Buddhismus. Christen könnten mit Hilfe des Dolmetschers, namens Aristoteles, durchaus das buddhistische «Nirvana» verstehen. In der Optik des nur Akzidentellen ist Sterben tatsächlich ein seliges Verlöschen ins Nichts, das Loslassen des (auf-)zählbaren Gehabes.

Wenn das bei Aristoteles begründete<sup>2</sup> und im alttestamentlichen, jüdischen Denken als selbstverständlich vorausgesetzte<sup>3</sup> Postulat von der Leib-Seele-Einheit verbunden wird mit einem biblischen<sup>4</sup> und einem augustinischen Kerngedanken<sup>5</sup>, wonach sich das wesentliche Leben im Herzen abspielt – sichtbar für die Augen des Herzens –, dann können wir diese Metapher «Herz» sehr gut weiterverwenden als Bezeichnung für den wesentlichen Leib, der die Trennung überlebt. Sterben ist ein Leiden, und Leiden ist nie schmerzlos. Trennung bedeutet Schmerz. Aber das

---

<sup>1</sup> die «zweite Natur» (vgl. oben, 220) – vgl. auch von Karl Rahner: «Insofern Christus aus dem Geschlechte des gefallenen Adams Mensch geworden ist, das «Fleisch der Sünde» angenommen hat, ist er in das menschliche Dasein eingegangen, insofern dieses zu seiner Vollendung nur im Durchgang durch den Tod in dessen Verhülltheit gelangt. ... so hat er ... die für den menschlichen Tod eigentümliche Verhülltheit, die Entmächtigung der personalen Vollendung in der Leere des leiblichen Endes erfahren.» (K. Rahner, Zur Theologie des Todes, 56f.) – Für Rahner wird zudem die Rede vom «Tod als Trennung von Leib und Seele theologisch (=symbolisch?) ausgedeutet im Zusammenhang mit dem Abstieg (katabasis) Christi in das Reich des Todes (5. Glaubensartikel – a. a. Ort, 59)

<sup>2</sup> vgl. oben, 71–73; vgl. auch die Ansicht von G. Greshake, siehe oben, 130 Anm 2

<sup>3</sup> vgl. oben, 91 u. 95f. vgl. auch: Joseph Ratzinger, Eschatologie, 105ff., darin besonders: «... der biblische Befund in dieser Sache ... läßt bereits die generelle Aussage zu, daß eine Unterbrechung des Lebens zwischen Tod und Weltende nicht in der Linie der Schrift liegt.» (a. a. Ort, 105) – Ferner: Die anima separata ist «für Paulus und das Neue Testament undenkbar» (Hans Kessler, Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung, 81)

<sup>4</sup> vgl. oben, 96–99

<sup>5</sup> vgl. oben, 109–111 u. 123–127



«Herzzerreißende» kann und sollte man als das reinigende Loslassen des Unwesentlichen (Akzidentellen) – gleichsam die «zweite Natur» –, betrachten, als die Abtrennung des Unwesentlichen vom Wesentlichen<sup>1</sup>. «Herz und Seele», diese beiden sind das Wesentliche – das «Herz» ist der Geistleib.

Obwohl Martin Luther der Philosophie des Aristoteles nicht so wohlgesonnen war<sup>2</sup>, konnte er es dennoch nicht ganz verleugnen, daß seine Sprache und sein Denken von diesem Griechen mitgeprägt wurden. 1524 bringt er in seinem Osterlied «Christ lag in Todes Banden» die Sache auf den Punkt. In der 4. Strophe wird besungen, wie Jesus die Sünde weggetan und dadurch den Tod besiegt hat. Und die Folge davon? «... da bleibet nichts denn Tods Gestalt ...» Und in der 5. Strophe heißt es sogar noch: «... ein Spott aus dem Tod ist worden»<sup>3</sup>. Das Wesentliche am Tod ist beseitigt, dasjenige, das den Menschen wesentlich, in seinem Wesen, töten kann. Es bleibt nur noch ein kümmerlicher Schatten übrig, nur noch das σχῆμα (s-chema), wie Aristoteles sagen würde<sup>4</sup>, ein bloß äußeres Gehabe. Der Tod ist durch den Kreuzestod Jesu *wesentlich und endgültig tot* – wesentlich, jedoch nicht akzidentell. Der Tod, das Ver-wesen, ist zum bloßen Akzidents, zum Un-Wesen, verkommen. Dementsprechend kann er das Leben des Menschen nicht mehr wesentlich berühren, sondern nur noch akzidentell, d. h. nur noch bezüglich der äußeren Leibes-Hülle. Das Osterlied Luthers ist ein großartiges Stück Hoffnungstheologie, zuwege gebracht mit Hilfe des aristotelischen Instrumentariums, wo strikt differenziert wird zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem (d. h. Akzidentellem, Bei-läufigem). Wenn die Menschen diesen Unterschied nachvollziehen, brauchen sie den Tod nicht mehr zu fürchten, und das Christentum wird zum Vollzug extremster Hoffnung – Glaubenshoffnung in extremis. Jesus Christus, das neue Pessach, das Ostergeschehen, das Sakrament, mit seinem Sterben und Auferstehen trennt er in unserem Herzen das Wesentliche vom Unwesentlichen, jetzt schon, damit wir frei von Ängsten unseren Weg gehen können. Darin liegt ja gerade der tiefere Sinn des Pessachlammes an der Türe, von den Bewohnern im Haus den lähmenden, das Leben erwürgenden «Todesschrecken» fernzuhalten<sup>5</sup>, und sogar noch mehr, auch die nichtigen, unwesentlichen – wie bereits gesagt: die akzi-

---

<sup>1</sup> = das Ablegen des Fleisch-Leibes (Kol 2,11) – vgl. oben, 127 (zu Alfred von Sarehels «De motu cordis») – vgl. auch: W.T. Huber, Maria geht voran, 38

<sup>2</sup> vgl. oben, 23 den Vorwurf Luthers, die scholastische Theologie würde zu einer Dienerin der Philosophie gemacht

<sup>3</sup> Textheftchen zur CD: J.S. Bach, Christ lag in Todes Banden (Nr. 4), Taverner Consort and Players, Andrew Parrott, London 1994, 20. – Den Tod «verspotten» (vgl. E. Jüngel, Tod, 167–171)

<sup>4</sup> vgl. oben, 67f. – vgl. auch «Todes-Schatten» (Lk 1,79; vgl. oben, 208, Anm. 5)

<sup>5</sup> vgl. oben, 180, Anm. 5 – Der eschatologische Schrecken, der die stolzen Herzen und ihre Sprache existenzbedrohend verwirrt (vgl. Gen 11,7; Ps 55,10; Lk 1,51)

dentellen –, Sorgen im Lebensalltag, damit diese das Leben im Herzen nicht ersticken können. Das eine und immerwährende Pessach Jesu macht die Menschen lebensfähig, macht ihr Leben zu einem «Wesen»<sup>1</sup> und rettet das Leben (leben = wesen) vor dem Un-Wesen, vor dem endgültigen Ver-wesen. Der irdische Tod ist von jetzt an nur noch unwesentlich. Die ethische Aufgabe für den Menschen besteht demzufolge darin: Sich im Glauben dem Wesentlichen zuwenden und sich vom Un-Wesentlichen abzuwenden. Andererseits, wenn ein Mensch sein inneres Leben nur auf das *Unwesentliche* ausrichtet, sich mit allen Kräften, mit ganzer Aufmerksamkeit daran klammert, dann «entwickelt» sich sein Leben nicht richtig, er wird am Ende selber zu einem Un-wesen, das dem totalen Ver-wesen erliegt. An seinem Ende ist dann dieser Mensch wirklich, d.h. wesentlich und ganz *tot*. – Der Glaube ist die einzige lebenserhaltende Maßnahme, für die wir verantwortlich gemacht werden, aber nicht irgendein Glaube, sondern eben der Glaube an das Wesentliche.

In der Antike, im Mittelalter und teilweise noch in der Neuzeit baute das Materieverständnis auf der Idee von den vier Elementen auf: Wasser, Erde, Luft und Feuer, denen Platon sogar je bestimmte geometrische Figuren zuordnete<sup>2</sup>. Gesicherte Erkenntnisse der Naturwissenschaften, die nicht länger übergangen werden können, haben jedoch auch das philosophische und theologische Weltbild sehr stark verändert. Die Idee von den vier Elementen ist gänzlich überholt, nicht mehr brauchbar, und die damit verbundenen alten Vorstellungen darüber, was «Material» (Stoff) ist, sind heute ebenso unbrauchbar geworden. Das «Material» ist etwas anderes, und die «Materie» ist nochmals etwas anderes. Dementsprechend muß auch über die «*materia humana*», die individuelle, kontinuierliche, identische Leiblichkeit des menschlichen Wesens neu nachgedacht werden. Dieser Forderung wird jedoch keine Spekulation über das «Material» gerecht, wenn dieses «Material», in neuerer Sicht, aus Atomen, Molekülen, Ionen usw. besteht. Dann ist eben «Materie» nochmals etwas anderes. Das Spiel könnte endlos weitergehen, solange, bis man genügend differenziert zwischen «Material» und «Materie», zwischen Akzidens und Essenz.

Die Theologie muß sich – will sie ihrem Anspruch genügen, dem Menschen Hilfe zu geben –, auf *das Wesentliche* beschränken. Das ist aber offensichtlich mehr als nur die Seele allein. Gerade angesichts der Brüchigkeit, Flüchtigkeit, ja Nichtigkeit des Materials in extremis – man denke an das Aufeinandertreffen von Atomen und ihren Anti-Atomen<sup>3</sup> –, haben es die Theologen in der Hand, ein neues Kapitel über die «Leiblichkeit» aufzuschlagen. Die Flüchtigkeit des Materials in der Körperhülle ist

---

<sup>1</sup> in der mittelhochdeutschen Wortbedeutung exakt so enthalten: wesen = leben

<sup>2</sup> siehe oben, 60

<sup>3</sup> vgl. oben, 150f. u. 171

gerade auch dann Tatsache, wenn man bedenkt, daß eben das offensichtlich nur akzidentelle Körpermaterial während der gesamten irdischen Lebensdauer eines Menschen mehrmals – in siebenjährigen Perioden –, ausgetauscht, regeneriert wird<sup>1</sup>. Obwohl auch das äußere Gehabe, die fleischliche Hülle, der Struktur nach in abgeschwächter Weise eine unverwechselbare Identität mitbekommt, ist für dieses Material keine vollwertige, bleibende Identität möglich, auch keine Kontinuität hinsichtlich Gericht und Auferstehung. Was in das Gericht kommt, ist allein die kontinuierlich bleibende, wesentliche Leibesmaterie.

Sprachanalytisch exakt heißt es eben nicht: «Die Seele hat einen Leib», sondern «die Seele *leibt*». In diesem Verb «leiben» (ver-körpern = *corpore*) konzentrieren sich alle Tätigkeiten und Eigenheiten, welche die Seele durch den «Leib» ausübt und als ihr Leben zur Geltung bringt. Dieses «Leiben» ist das Prädikat, *die Materie*. Die Seele ist die Existenzgrundlage (das Subjekt) und, gemäß der klassischen Definition, die tätige Person.

*Zusammenfassend* läßt sich nun festhalten:

1. Der einzelne Mensch hat nur eine Seele und einen Leib.
2. Beide sind untrennbar miteinander verbunden, ja mehr noch, sie sind lediglich zwei Aspekte des Gleichen – diese Betrachtungsweise heißt: «Dichotomie» und steht im Gegensatz zu allen Modellen des «Dualismus».
3. Über diese Dichotomie läßt sich gemäß Aristoteles sinnvoll sagen: Die Seele ist als Existenzgrundlage die Form (*eidos*, bzw. *morphe*) und der Leib ist die Materie (*hyle*).
4. Es ist strikte zu unterscheiden zwischen Materie und Material, erstes ist wesentlich, das zweite nur akzidentell (beigefügt), un-wesentlich.
5. Demnach ist weiter zu unterscheiden zwischen dem wesentlichen Leib und der akzidentellen Leibeshülle, die ihrerseits aus geliehenem und austauschbarem, akzidentellem Material besteht.

Dennoch! Eine «*anima separata*» gibt es, wenn auch nur «momentan». Ob und wie sie allerdings auf der ontologischen Ebene existiert, weiß kein Mensch zu sagen. Aber es gibt sie zumindest auf der semantischen Ebene. Sie ist hier wie ein «Einzelbild» eines Geschehens, wie eine «*Momentaufnahme*», – die Sprache lebt ja gerade von «Momentaufnahmen». Wenn die «*anima separata*» etwas Zur-Sprache-Kommendes ist, muß sie doch auch irgendwie erfahrbar sein – bereits im Diesseits. Also existiert die «*anima separata*» auch auf der Zwischenebene der Wahrnehmung, bzw. auf der Ebene der seelischen Empfindungen. Dazu gibt es ein gelungenes Beispiel in der Belletristik: In JEREMIAS GOTTHELF'S Roman «Geld und Geist» fühlt sich die Bäuerin bei einem Ehezerwürfnis als Sündenbock, es kommt ihr dabei vor, «man haue ihr Leib und Seele abeinander»<sup>2</sup>. Ist bewußt emp-

<sup>1</sup> vgl. oben, 152; vgl. auch H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 492

<sup>2</sup> Jeremias Gotthelf, Geld und Geist, 37

fundener Unfriede wie eine Vorahnung des Todes? Oder geschieht hier etwas anderes? Eine Übertragung auf die sprachliche, bzw. gedankliche Ebene ist hilfreich. Unfriede ist Streit, ist Ent-*Zwei*-ung. Im Gefühl des Unfriedens, der falschen Verdächtigung, des Ungemachs, des Leidens usw. empfindet der Mensch *in seinem Innern* eine Zerrissenheit. Das Wort «symbolisch» sollte nie abwertend gebraucht werden. Das griechische Wort «symballein» bedeutet: «zusammenfallen». In der Sprache und in den Zeichen fallen die verschiedenen Ebenen zusammen und werden auf den Punkt gebracht, werden hier zur Tatsache. In diesem Sinne ist es angebracht zu sagen: Die Wortkombination «anima separata» ist ein Symbol, ist eine Rede-Wendung. Das Symbol weist hin auf den Status der *Zerrissenheit*. Diese Zerrissenheit und Zerbrochenheit findet der Mensch zur genüge im *diesseitigen* Lebensabschnitt. Arme und gebrechliche Menschen, Menschen in ständiger Not, Menschen in der Wiederkehr der Frage, wie es weitergen soll, erleiden diese Zerrissenheit hier und jetzt.

Diese Zerrissenheit ereignet sich zudem sichtbar in der *Eucharistie*, im Pessach Jesu, in einem realen Zeichengeschehen. Durch die Konsekration (Wandlung) – der konsekrierende Priester ist eigentlich Jesus selbst –, wendet sich Gott in Jesus uns Menschen zu. Jesus aber, das Pessachlamm, liegt zerrissen, entzweit auf dem Altar, unter den äußeren Gestalten (Akzidentien) von Brot und Wein und ist doch in sich selbst geeint, ganz und heil. Nach der «communio», Vereinigung des Menschen mit diesem eucharistischen Leib und Blut, wird auch der Empfangende durch den Schenkenden auf diese Ganzheit, auf dieses «Heil-sein» hinbewegt, im Diesseits erfahrbar im Herzen.

In den Heiligen zeigt sich in je prophetischer Weise das Heilshandeln Gottes. Beim heiligen Ehepaar vom Flüeli, Niklaus von Flüe und Dorothea, wird eine Zerrissenheit in äußerst dramatischer und darum geradezu prophetischer Weise transparent. Hier wird ein aktueller Bezug zum Pessach deutlich, das Ehesakrament wird zum Abbild des Pessach. Bruder Klaus trennt sich von seiner Ehefrau und will den Rest seines diesseitigen Lebens als Pilger auf Erden verbringen. Er ernährt sich nur vom eucharistischen Brot, vom *Leib* des Lammes, währenddem seiner Dorothea das Kreuz mit dem Blut des Lammes bleibt, das den tödlichen Unfrieden fernhält, in zweifacher Weise: in der äußeren Hausgemeinschaft, dann aber vor allem in ihrem Innern, in ihrem Herzen, dem Haus der Seele. Mit dem *Blut* des zerrissenen Lammes wird die Herzenstüre besiegelt – das Kreuz Jesu ist die Herzens-Türe über dem Abgrund zum Nichts –, damit die ängstigen und letztlich nichtigen Sorgen das Leben im Herzen nicht ersticken können. – Was nun jedoch in der Zeit getrennt «erscheint», ist in der Ewigkeit vereint. Die «anima separata» mag es in der Perspektive von Diesseits und Zeit «symbolisch» und in der Relativität geben, in der Ewigkeit gibt es sie jedoch nicht, hier gibt es nur die Ganzheit oder das Nichts.

### 3.5.3. Die Geburt nach innen

Nach allem bisher Gesagten müßte nun eigentlich die Schlußfolgerung sein, daß es zwischen dem Abschluß des Sterbens und der Auferweckung keine Zäsur geben kann. In der jüngeren Theologie wird denn auch oft von der «*Auferstehung im Tod*» gesprochen. Gegen diese Formulierung meldet Joseph Ratzinger sprachliche Bedenken an. Die Wortkombination ist zugegebenermaßen semantisch nicht so glücklich, bringt aber das Vortanzen in dieser so schwierigen Frage gut zum Ausdruck.

JOSEPH RATZINGER, der ja selber zur Lösung des Problems in diese Richtung seinen Teil betrug<sup>1</sup>, meint nun allerdings, dann habe die «Verkündigung ihre Sprache verloren», die Redeweise sei «typische *lingua docta*, historische Gelehrtensprache, aber kein möglicher Ausdruck gemeinsamen und gemeinsam verstandenen Glaubens»<sup>2</sup> Die Schwierigkeiten wegen der Präposition «im» haben zweifellos zu tun mit den sprachlichen Akzidentien von Raum und Zeit, die tatsächlich nicht einfach wegzublenden, wegzudenken sind, obwohl gerade dieser Schritt im Glaubensleben des Christen notwendigerweise getan werden muß: der Schritt aus Zeit und Raum in die raum- und zeitlose «Welt» Gottes. Zeit ist aristotelisch betrachtet ein Akzidens, also etwas Unwesentliches. Die semantische Rezeptionsschwierigkeit besteht aber auch dann immer noch, denn in der sprachlichen Ebene liegen nun einmal der Tod einerseits und die Auferweckung von den Toten andererseits in einem akzentuierten *Nacheinander*, das nicht ignoriert werden kann. Zudem hat das Substantiv «Tod» (wie auch sein Adjektiv: tot) eine statische Bedeutung: das Aufhören des Lebens. Der dazu passende aktive Ausdruck wäre: »Sterben«. Sterben ist ein

- 
- <sup>1</sup> im Zusammenhang mit der präsentischen Eschatologie des Johannesevangeliums: «... daß in der Übernahme der Welt des Glaubens jetzt schon Auferstehungsgeschehen sich vollzieht» (J. Ratzinger, *Auferstehung des Glaubens*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 1, 400) – ferner: «Weil der Schöpfer nicht bloß die Seele, sondern den inmitten der Leibhaftigkeit der Geschichte sich realisierenden Menschen meint und ihm Unsterblichkeit gibt ... Wo die «Gemeinschaft der Heiligen» geglaubt wird, ist die Idee der *Anima separata* (der losgetrennten Seele), von der die Schultheologie spricht) im letzten überholt.» (J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 292f., inkl. Klammern und Anf'z.) – vgl. dazu auch die Einschätzungen von G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ...*, 254–256; und von H. Sonnemans, *Seele*, 434–440
- <sup>2</sup> J. Ratzinger, *Zwischen Tod und Auferstehung*, in: *Int. Kath. Zeitschr.* 9 (1980), 218, zitiert in: G. Greshake, a. a. Ort, 267, sowie in: Greshake, «Seele» in der *Geschichte der christl. Eschatol.*, 153 (Hervorhebung im zitierten Text) – Ferner meint Ratzinger: Dieses «Schlagwort» würde die Auferstehung «entmaterialisieren», dann bliebe «die Geschichte als solche außerhalb des Heils» (J. Ratzinger, *Eschatologie*, *Kl. Kath. Dogm.* 9, 198f.) – *Voll-ent-*et sich aber das Heil letztlich nicht, biblisch-realistisch gesehen, *am Ende der Zeit?* (vgl. unten, 257f.)

Geschehen, das zwar normalerweise, semantisch gesehen, mit dem Tod enden muß, das aber sodann durch die Formulierung «Im-Sterben-liegen» im Ausdruck wieder herabgemildert wird. Das heißt nun: Im Sterben ist eine Wende möglich, eine Umkehr in die Richtung zum Leben hin<sup>1</sup>. Gerade diese Wende im Geschehen ist nun offensichtlich das spezifisch Durchschlagende im christlichen Paradigma von der Totenerweckung. Und neu ist eben auch, daß das Leben danach nicht mehr dem davor voll entspricht; es ist ein neues Leben angebrochen, oder zumindest ein neuer «Lebensabschnitt» (auch wenn dieser von da an ewig dauert). Sinnvoller scheint es darum von der «*Auferweckung im Sterben*» zu sprechen. Es ist also ein kontinuierlicher Übergang vom Sterben zum Auferweckt-werden durchaus denkbar. Beides ist dann ein einziges Geschehen.

«Auferstehung» oder «Auferweckung»? Die griechischen Ausdrücke ἀνάστασις (anastasis) und, vor allem in den synoptischen Evangelien gebräuchlicher, ἐγερσις (egersis)<sup>2</sup>, sowie die lateinische «resurrectio» (bzw. resurgere), haben nicht nur die Bedeutung des Auferstehens nach dem Tode, sondern sie bedeuten primär das *Aufwachen, Auferweckt-werden aus dem Schlafe*. – Der Tod wird zudem oft als Bruder des Schlafes gesehen. Aber, um eine Antwort auf die Frage zu versuchen, ob dieses «Aufwachen» nun eher aktiv oder passiv sich ereignet, ist vom Glauben her doch eher auf Letzteres hinzutendieren, denn der «Autor» des Geschehens ist Gott – in seiner bergenden Zuwendung zu dem früher radikal von ihm abgewandten Menschen. – Das Auferwecken des im Sterben darniederliegenden und leblosen, hilflosen Menschen ...

«Ich aber will in Gerechtigkeit dein Angesicht schauen, mich satt sehen an deiner Gestalt, wenn ich erwache.»<sup>3</sup> Ist dieser Psalmvers nicht eschatologisch gemeint? Und Paulus: «Wach auf, du Schläfer, steh auf von den Toten, und Christus wird dir aufleuchten.»<sup>4</sup> Der Tod als eine Art Schlaf? «Als Jesus in das Haus des Synagogenvorstehers kam und die Flötenspieler und die Menge der klagenden Leute sah, sagte er: «Geht hinaus! Das Mädchen ist nicht gestorben, es schläft nur.» Da lachten sie ihn aus. Als man die Leute hinausgedrängt hatte, trat er ein und faßte das Mädchen an der Hand; da stand es auf.»<sup>5</sup> – Es schläft nur ... Diese Erzählung bei Matthäus

<sup>1</sup> «Ein und dasselbe ist Lebendes und Totes, sowie Wachen und Schlafen, jung und alt; denn dieses schlägt um und ist jenes, und jenes schlägt um und ist dieses.» (Heraklit, Fragmente, griech./dt. Ausg. Bruno Snell, 29, B 89)

<sup>2</sup> etwa in: Mt 27,53, sowie die entsprechende Verbform ἐγείρειν, in: Mt 27,63; 28,6 und Mk 16,14

<sup>3</sup> Ps 17,15: בִּישׁוֹן־בִּישׁוֹן־בִּישׁוֹן (be-ha-kijz) = beim Aufwachen (Erwachen, Rege-werden).

› Eph 5,14 – vgl. das Öffnen der Augen des Herzens (Eph 1,18)

fi Mt 9,23–25 – Auch in der Lazaruserzählung bei Johannes spricht Jesus vom verstorbenen Lazarus, daß dieser *schlafe* und daß er [Jesus] nun hingehe um ihn *aufzuwecken*, aber nicht vom gewöhnlichen Schlaf (Joh 11,11–14)

hat wohl MARTIN LUTHER sehr beeindruckt, für ihn ist das «interim» nach dem Sterben bis zur Auferweckung als *Schlaf*, semantisch gesehen, ein durchaus vertretbarer Gedanke, und vor allem, er entbehrt keineswegs neutestamentlichen Vorlagen. Es geht Luther zudem um die richtige Einordnung der eschatologischen Geschehnisse in die Zeitdimension. Wenn der Mensch am Jüngsten Tag aufersteht, wird es ihn dünken, als habe er kaum eine Stunde gelegen<sup>1</sup>. «Offenbar sucht Luther durch das Bild vom Todesschlaf den neutestamentlichen Aussagen gerecht zu werden, die von der Vollendung des Menschen unter der Bezeichnung «Auferstehung» sprechen, ohne über den Zwischenzustand und erst recht über den Zwischenzustand einer leiblosen Seele zu reflektieren.»<sup>2</sup> Aus der Zeit einen Sprung in die Ewigkeit zu machen, kann eben in zwei Arten geschehen, entweder denkt man sich die Ewigkeit gleichsam als unendlich ausgeweitete Zeit, dann findet allerdings die Auferweckung in einer unendlichen Zukunft statt – bzw. eben *nie* –, oder aber man neigt dazu, die Zeit zu verdichten, und so in Gedanken und Gefühlen zu einer Nicht-Zeit zu gelangen. Bei Luther ist der Ansatz zur zweiten Denkmöglichkeit gegeben.

Diese Verdichtung der Zeit finden wir auch bei KARL RAHNER, so daß er als wichtiger Wegbereiter für die Denkweise der «Auferweckung im Sterben» gilt<sup>3</sup>. JOSEPH RATZINGER zählte ebenfalls ursprünglich, wie gerade erst erwähnt, zu diesen Wegbereitern (trotz späterer Kehrtwendung). In ähnlicher Weise äußerte sich auch OTTO KARRER zu diesem Thema: «Er [Paulus] ist und bleibt tief davon durchdrungen, er werde bald beim Herrn sein, und dies nicht bloß der Seele nach, sondern er, die Person.»<sup>4</sup> Für O. Karrer gehört nach christlicher Lehre «die Leiblichkeit – ob nun in Fleischesgestalt oder als Geistleib (1 Kor 15,44) – so sehr zum Wesen des Menschen für immer, daß der Mensch als bloße Seele unvollendet ist»<sup>5</sup>.

Das neuere Modell der «Auferweckung im Sterben», bzw. der «Auferstehung im Tod» vertreten die Theologen: GIBBERT GRESHAKE<sup>6</sup>, GERHARD

<sup>1</sup> M. Luther, Die ander Epistel S. Petri (2 Petr), in: Weimarer Ausgabe 14, 70f. – zu Luthers «Todesschlaf» vgl. J. Ratzinger, Auferstehung des Fleisches, in: *Sacr. Mundi*, Bd. 1, 401; ders., *Eschatologie* (Kl. Kath. Dogm. 9), 104; G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ...*, 244–246

<sup>2</sup> Greshake, a. a. Ort, 246

<sup>3</sup> Zitate Karl Rahners folgen später, in entsprechenden Zusammenhängen, siehe unten, 243, 258 u. 260f.

<sup>4</sup> O. Karrer, Über Unsterbliche Seele und Auferstehung, in: *Anima* 11/3 (1956), 334

<sup>5</sup> Karrer, a. a. Ort, 335. – Für Otto Karrer scheint es also keinen leiblosen Zwischenzustand zu geben.

<sup>6</sup> Gemeinsam mit G. Lohfink, *Naherwartung · Auferstehung · Unsterblichkeit* (Quæst. Disp. 71), 87ff.; «Seele» in der Geschichte der christlichen Eschatologie, in: R. Friedli u. a., *Seele Problembegriff christlicher Eschatologie*, 148–158; sowie: *Theologiegeschichtl. und systematische Untersuchungen ...* (gemeinsam mit Jacob Kremer, *Resurrectio mortuorum*), 255–276 (bes. 264–267) – vgl. den

LOHFINK<sup>1</sup>, Franz-Josef NOCKE<sup>2</sup> und HANS KESSLER<sup>3</sup>. – In einer 1975 veröffentlichten Schrift findet sich bei G. GRESHAKE erstmals eine entsprechende Formulierung, der «Gedanke einer Auferstehung *unmittelbar im bzw. nach dem Tode*»<sup>4</sup>. Vermutlich von J. Ratzingers Aussage, die Idee einer «anima separata» sei im letzten «überholt»<sup>5</sup>, beeindruckt, konnte Greshake zur Synthese fortschreiten: «Deshalb steht vieles dafür, den aporetischen Gedanken einer anima separata aufzugeben und statt dessen die Auferstehung des einen und ganzen Menschen im Tod zu betonen.»<sup>6</sup> Dennoch hält Greshake auch am traditionellen Modell fest, und vertritt die Ansicht, daß die Auferstehung in der Leib-Seele-Einheit unmittelbar nach dem Tode unvollständig sei, daß «die resurrectio erst am Ende der Geschichte ihre Erfüllung findet.»<sup>6</sup> Mit welcher Art Leib wartet jedoch der Mensch bis zu diesem in unendlicher Ferne liegenden Ende? Mit welchem Leib wird er dann seine Perfektion erhalten? Warum überhaupt mit der geheimnisvollen Größe «Geschichte»<sup>7</sup> operieren? Warum soll das Wesentliche wieder von einem Akzidens (von etwas Unwesentlichem), von der Zeit nämlich, abhängig sein? – Die Schwierigkeit wurzelt in der herkömmlichen Zeitperspektive, die jedoch geändert werden kann und sogar muß, soll die Frohbotschaft nicht bloß eine halbe Sache bleiben.

Eine etwas andere Nuance bietet dagegen GERHARD LOHFINK: «Im Tode aber werden wir Gott endgültig begegnen, dem Gott unsrer Gebete ...»<sup>8</sup>; ferner: «Im Tod tritt der ganze Mensch mit Leib und Seele, das heißt mit seinem ganzen Leben, mit seiner persönlichen Welt und mit der ganzen unverwechselbaren Geschichte seines Lebens vor Gott.»<sup>9</sup> Letzteres ist

---

Kommentar in Bezug auf G. Greshake von Heino Sonnemans, Seele · Unsterblichkeit–Auferstehung, 412ff.

- <sup>1</sup> gemeinsam mit G. Greshake, Naherwartung · Auferstehung · Unsterblichkeit (Quæst. Disp. 71), 59ff.; 133–148
- <sup>2</sup> Eschatologie (Leitf. Theol. 6), 115–124; Eschatologie (Hb. d. Dogmatik 2), 457ff.
- <sup>3</sup> Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, bes. 333ff.; Die Auferstehung des Gekreuzigten, 45–55; Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung (Theol. Berichte 19), 75ff.
- <sup>4</sup> Naherwartung · Auferstehung · Unsterblichkeit (Quæst. Disp. 71), 87 (kursive Hervorhebung im zitierten Text)
- <sup>5</sup> siehe Zitat, oben, 237, Anm. 1
- <sup>6</sup> Greshake, Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ..., 265
- <sup>7</sup> futuristische Eschatologie – «die Beziehung des Menschen zur Geschichte bleibt im Tod bestehen» (H. Vorgrimler, Der Tod als Thema der neueren Theologie, Theol. Berichte 19, 45) Vorgrimler lehnt aus diesem u. einem semantischen Grund das Paradigma «Auferstehung im Tod» ganz ab (a. a. Ort, 42–53) – Ist «Geschichte» nicht bisweilen eine versteckte Chiffre für einen Kollektivleib?
- <sup>8</sup> Naherwartung · Auferstehung · Unsterblichkeit (Quæst. Disp. 71), 136
- <sup>9</sup> a. a. Ort, 143 (Anführungszeichen im Original) – Ähnliche Überlegungen macht auch W. BREUNING, Tod und Auferstehung in der Verkündigung, in: Concilium 4 (1968), 81: «Auferweckung des Leibes heißt, daß von all dem (von den



nicht ganz unproblematisch, denn man sollte doch meinen, daß nach Gericht und Reinigung ein Schlußstrich gezogen wird unter das frühere Leben, daß es wirklich zu einem neuen Anfang kommt – denn man darf ja nicht vergessen, daß der Mensch in seinem Leben auch Fehler gemacht hat und es ein Defizit an Gutem, zum Beispiel an Liebe, gegeben hat. Biblische Hoffnungsbilder, etwa die Visionen von Jesaja zeigen jedoch in eine andere Richtung: «Auf diesem Berg [Zion] nimmt er die Hülle weg, die auf allen Völkern liegt ... Er vernichtet den Tod auf immer, und der Herr Jahwe wischt ab die Tränen von jedem Angesicht und nimmt seines Volkes Schmach hinweg von der ganzen Welt.»<sup>1</sup> Was ist nun aber mit der «Hülle» gemeint? Die Sündhaftigkeit? Die durch die Abwendung<sup>2</sup> von Gottes Zuwendung verursachte Verschlechterung der menschlichen Leiblichkeit? Ohne Zweifel ist es die Hülle, die den Menschen daran hindert, Gott wieder unter die Augen zu treten und ihm ins Gesicht sehen zu können. Das Hindernis ist nicht zuletzt auch all die Habe und das Gehabe, welche das Herz wie in einem Kerker gefangen halten.

Der Schlußstrich unter das Alte, Vergangene und das Leben im Sinne eines neuen Himmels und einer neuen Erde beziehen sich gerade auf das individuelle Geschick des Menschen, es wird dort im «Jenseits» keine Verkrüppelung und keine Behinderung mehr geben – man denke etwa an blind oder verstümmelt geborene Kinder, an Unfälle und Krankheiten, welche die irdische Leiblichkeit sehr eingeschränkt haben. Dazu müßte zweifellos noch ergänzt werden: Leiden und Lebensbehinderungen durch ungerechte Strukturen in der menschlichen Gesellschaft. Im neuen Leben, werden die von Gott Geliebten aus all dem befreit; im «zukünftigen» Leben ist alles neu und heil. In diese Richtung gehen die Gedanken von HANS KESSLER. Und erstaunlicherweise gibt gerade er den Auftakt zu einem Paradigmawechsel, ohne jedoch das Thema weiter zu verfolgen. Er zitiert aus dem Bühnenstück «Der Rattenfänger» von CARL ZUCKMAYER<sup>3</sup>. Die dazugehörige Szene spielt sich in Flandern ab, in der Studierstube des alten, ge-

---

Spuren der irdischen Pilgerschaft, welche die Welt am Leibe hinterlassen hat) Gott nichts verlorengegangen ist ... Alle Tränen hat er gesammelt ... (vgl. Ps 56,9) – Ähnlich wie Lohfink und Breuning äußert sich F.-J. Nocke, Eschatologie (Leitf. Theol. 6), 123: «... leibhaftige Auferstehung bedeutet, daß die Lebensgeschichte und alle in dieser Geschichte gewordenen Beziehungen mit in die Vollendung eingehen und dem auferweckten Menschen endgültig gehören.» und: «Leibhaftige Auferstehung meint die Vollendung des irdischen Lebens, nicht seinen Ersatz durch ein anderes Leben ...» (a. a. Ort, 124)

<sup>1</sup> Jes 25,7–8 (Welch universale Eschatologie um das Zion!); vgl. Offb 7,17; 21,4

<sup>2</sup> Es darf aber nicht vergessen werden, daß gerade diese Abwendung von Gott in der Thematik der alttestamentlichen Propheten verbunden ist mit der Zuwendung zur Viel-Götzen-Verehrung und daß dies schließlich die Sünde an sich ist.

<sup>3</sup> H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 28; Die Auferstehung des Gekreuzigten, 56

brechlichen Weihbischofs Ludger Humilis Hamelonis. Es findet eine Rhetoriklektion statt zum Thema: De desideratione Dei – was bereits nicht leicht zu übersetzen ist: die Sehnsucht des Menschen nach Gott, oder seine Sehnsucht nach uns Menschen (?) Der gelähmte Schüler Johannes van Lüde sagt im Verlauf der Diskussion:<sup>1</sup>

Ich denke mir oft, daß ich vor der Geburt von meiner Mutter umgeben war, in ihrem Leib, ohne sie zu kennen. Dann brachte sie mich zur Welt, und ich kenne sie nun und lebe mit ihr. So, glaube ich, sind wir als Lebende von Gott umgeben, ohne ihn zu kennen. Wenn wir sterben, werden wir ihn erfahren, so wie das Kind seine Mutter, und mit ihm sein. Warum soll ich den Tod fürchten?

*Sterben als Geburt ...* Hans Kessler hat das große Verdienst, daß er nachhaltig dieses Paradigma in die jüngste «Gelehrten Diskussion» herübergeholt hat. Zuckmayers Worte sind ein Ansatz, aber im Detail nicht unproblematisch. «Natürlich ist der uns und alles umfassende Gott nicht wie ein enger Mutterleib, der schließlich zu eng wird, so daß wir ihn verlassen müssen.»<sup>2</sup> Zudem ist es einleuchtend: Das, was geboren wird, ist, bzw. hat einen Leib, und eigentlich müßte auch das, woraus geboren wird ein Leib sein; es gäbe demnach zwei Leiber: der gebärende und der geborene. Irgendwie ist dies die Definition von Geburt. Für Kessler scheint alles nicht auszureichen für ein neues Paradigma, denn er bemerkt zwar richtig, daß der Auferstehungsleib mit dem physikalischen Leib nicht identisch ist, er scheint jedoch die Kontinuität der Ereignisse etwas zu bruchstückartig zu betrachten, als ob es beim Sterben um einen *Umzug* in einen «radikal neuen Leib», um eine Einkleidung in eine «himmlische Behausung» und um eine «Verwandlung» gehen würde; der «neue Leib ist radikal anders (aber kein anderer), und dies deshalb, weil er ein durch das Pneuma (= die lebensschaffende Macht und Gegenwart Gottes und nun Christi) neu gewirkter und von diesem Pneuma restlos bestimmter Leib ist.»<sup>3</sup> Dennoch ist in der Bibel die Rede vom bereits vorgeburtlich vorhandenen, geistig (pneumatisch) gewachsenen Leib, der dann die Geburtsreife erlangt wird. Das Rätsel betrifft nun nur noch die vorgeburtlich nährende und gebärende Mutter. – POLYKARP († um 156) äußert im Brief an die Philipper den Gedanken: «Der Glaube ist euer aller Mutter»<sup>4</sup>. Wer ist aber der Ausübende des Glaubens? Ist der Glaubende selbst die Mutter?

---

<sup>1</sup> Carl Zuckmayer, Der Rattenfänger, in: *Spectaculum* 23, 246

<sup>2</sup> H. Kessler, Die Auferstehung des Gekreuzigten, 56

<sup>3</sup> H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, 334–336 (Klammern i. Or.)

<sup>4</sup> Polykarp v. Smyrna, Brief an die Philipper (Kap 3), dt. zitiert in: *Lektionar z. Std'buch II/5*, 126 – möglicherweise in Anlehnung an Gal 4,26

*Sterben als Geburt ...* Der Gedanke ist nicht neu. Verwurzelt in der Theologie von Paulus sagte bereits um 110 IGNATIUS VON ANTIOCHIEN im Hinblick auf seinen naherückenden Märtyrertod: «Meine Geburt steht bevor»<sup>1</sup>. – Einen weiteren Zugang öffnete im Jahre 1958 KARL RAHNER:<sup>2</sup>

Das Geheimnis des Todes wird nur verzerrt, wenn es in einer Perspektive mit dem Enden des Tieres gesehen und als ein biologisches Vorkommnis aufgefaßt wird... Man sieht am eigentlichen Wesen des Todes als eines totalen und total menschlichen Geschehens vorbei, wenn man ihn nur traditionell definiert als Trennung von Leib und Seele, weil man ihn dann von einer Folge statt von seinem Wesen her sieht und in diese Worte von der Trennung von Leib und Seele künstlich und nachträglich hinein tragen muß, was erst die Eigentümlichkeit des gerade menschlichen Todes ausmacht: die personale Endgültigkeit des Endes, das Ganzmenschliche, die unauflösliche Einheit von Tat und Leiden im Tod, die Verhülltheit des im Tod sich vollendet auszeugenden Ergebnisses eines Lebens, die Geburt der Ewigkeit, die sich nicht als Weiterdauer hinter der irdischen Zeit anschließt, sondern als Frucht der Endgültigkeit der Freiheit und der absoluten Entscheidung aus der Zeit ... herauswächst ...

Hier ist zwar die Ewigkeit das passive Subjekt der Geburt. Rahner scheint jedoch anzudeuten, welches der vorgeburtliche «Raum» ist, in seiner nicht materialen Weise: das Tun, das Handeln des Menschen in der Zeit. Steht dieses Handeln sogar in Relation zur religiösen Trias: Glaube, Hoffnung und Liebe? Ist der im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe gereifte Mensch am Ende seine eigene Mutter?

*Sterben als Geburt ...* Ein dritter Zugang soll noch erwähnt werden. In ihrer Forschungsarbeit über das Sterben und über die Nah-Todes-Erlebnisse ist die Ärztin ELISABETH KÜBLER-ROSS zur Überzeugung gelangt: «Das Sterbeerlebnis ist fast identisch mit der Geburt.»<sup>3</sup> Zur Schilderung dieses Geschehens benützt Elisabeth Kübler verschiedene Metaphern: die Metamorphose, das Heraustreten des Schmetterlings aus dem Kokon (Puppe), wobei der vorübergehende menschliche Körper der Larve (der Raupe) entspricht<sup>4</sup>; Sterben sei wie ein Umziehen in ein schöneres Haus<sup>5</sup>. Bemerkenswert ist, wie Elisabeth Kübler-Ross den Weg des Reifens schildert: «Wachsen an Verständnis, ... Wachsen an Liebe, ... Wachsen an allen

<sup>1</sup> Ὁ δὲ τοκετός μοι ἐπίκειται (Ep. ad Romanos VI,1, Op. patr. apost., ed. Funk, Bd. 1, 220) – die Zeitangabe «um 110» ist ungewiß, möglich ist sogar «nach 160»

<sup>2</sup> K. Rahner, Zur Theologie des Todes, 75f.

<sup>3</sup> E. Kübler-Ross, Über den Tod und das Leben danach, 9 – vgl. auch: «Geburt und Tod sind symmetrische Ereignisse ...» (J. T. Fraser, Die Zeit ..., 29)

<sup>4</sup> ebd. (vgl. auch: W. T. Huber, Bruder Klaus, 9 u. 57)

<sup>5</sup> a. a. Ort, 10 und 57

Dingen, die wir noch zu lernen haben ...»<sup>1</sup> Und weiter: «Da erleben Sie [als Sterbender] nur Verständnis und keine Verurteilung, da erleben Sie bedingungslose Liebe ... [und] werden Sie sich bewußt, daß Ihr ganzes Erdenleben nichts anderes ist, als eine Schule, daß Sie durch diese Schule hindurchgehen müssen ... Sobald Sie Ihr Pensum erledigt und bestanden haben, dürfen Sie nach Hause gehen.»<sup>2</sup> Nicht zu vergessen ist dabei natürlich das Lernen und die Bewährung hinsichtlich der Tugend der Geduld, so wie ein Psalm das «vorgeburtliche» Dasein eindrücklich beschreibt: «Wie ein Kind im Mutterschoß, ist meine Seele still in mir»<sup>3</sup>.

Im christlichen Kontext muß man nun allerdings sagen und vor allem glauben: Nicht das Sterben allein, sondern *Sterben und Auferstehen zusammen sind die Geburt*. So kann diese «Geburt» als das hoffnungsvollste, unanfechtbare Paradigma gelten und den Menschen empfohlen werden. Ein Gleichnis für dieses «Sterben» ist, wie gerade eben erwähnt, die Metamorphose des Schmetterlings<sup>4</sup>. Es gibt jedoch noch andere Gleichnisse: In der semitischen Welt ist diesbezüglich die Rede vom Abbrechen und Verlassen eines *Zeltes* – Symbol für die irdische Existenz schlechthin<sup>5</sup>. Ferner: «Es wird aussehen, als wäre ich tot, aber das wird nicht wahr sein», sagte der Kleine Prinz (der «Kleine Prinz» ist ein Symbol des inneren Lebens im Menschen): «Ich kann diesen Körper nicht tragen, er ist zu schwer ... Es wird so sein wie bei einer alten ausgepreßten Zitronenschale ... Es ist nichts Trauriges an alten Zitronenschalen.»<sup>6</sup> Ein weiteres Sinnbild, bzw. Gleichnis ist die Häutung der Schlange<sup>7</sup>. Immer wieder wird dabei das Sterben als Hinaustreten aus einer *räumlichen* Beengung empfunden<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> E. Kübler-Ross, a. a. Ort, 19

<sup>2</sup> E. Kübler-Ross, a. a. Ort, 18

<sup>3</sup> Ps 131,2 – es geht in diesem Psalm auch um das Abstand-nehmen von allem Hochmut, denn dieser kommt der Abwendung des Menschen gegenüber Gott gleich. Hochmut verhindert das «vorgeburtliche» Reifen des Menschen.

<sup>4</sup> oft verwendet – vgl. Henri Bergson, Denken und Schöpferisches Werden, 278; Dschuang Dsi, Das Wahre Buch vom Südlichen Blütenland (um 330 v. Chr.), 52; Antoine de Saint-Exupéry, Citadelle (dt.: Die Stadt in der Wüste), zitiert nach: André-A. Devaux, Saint-Exupéry und die Frage nach Gott, 95

<sup>5</sup> «Wird nicht das Zelt über ihnen abgebrochen, so daß sie sterben ...» (Ijob 4,21; vgl. 2 Kor 5,1 u. 4) – «Meine Hütte bricht man über mir ab, man schafft sie weg wie das Zelt eines Hirten. Wie ein Weber hast du mein Leben zu Ende gewoben, du schneidest mich ab wie ein fertig gewobenes Tuch.» (Jes 38,12; Lied des Hiskija, als er krank war) – «Darum wird Gott ... dich packen und herausreißen aus deinem Zelt, dich entwurzeln aus dem Land der Lebenden.» (Ps 52,7) – vgl. hierzu auch: J. Kremer, Auferstehung der Toten in bibeltheol. Sicht, 120f.

<sup>6</sup> «J'aurai l'air d'être mort et ce ne sera pas vrai ... Je ne peux pas emporter ce corps-là. C'est trop lourd ... Mais ce sera comme une vieille écorce abandonnée. Ce n'est pas triste les vieilles écorces ...» (A. de Saint-Exupéry, Le Petit Prince, 71)

<sup>7</sup> A.-A. Devaux, a. a. Ort, 95

<sup>8</sup> «Die Ablösung einer räumlichen Behaustheit des Menschen durch eine den

In der vorliegenden Studie wurde wiederholt gefordert, daß zwischen dem allgemeinem Material und der individuellen Materie zu unterscheiden sei und ebenso auch zwischen der äußeren, akzidentalen (unwesentlichen) *Leibeshülle* und dem eigentlichen «pneumatischen» Herz-Leib<sup>1</sup>. Dieses aus der Aristotelischen Philosophie ableitbare Postulat läßt sich sehr gut zusammen mit dem neuen, christlichen Paradigma von der Sterbe-Geburt in das gleiche «Sprachspiel» einbringen. Die akzidentale Leibes-Hülle (die Schale, der Kokon) ist dann, um ein weiteres Gleichnis zu gebrauchen, die «Plazenta», aus der das neue Leben, der im verborgenen herangewachsene Leib geboren wird. Diese Geburt verläuft jedoch in entgegengesetzter Richtung, die Geburt verläuft nicht von innen nach außen, hinein in Raum und Zeit, sondern umgekehrt: *nach «innen»*, in die Raum- und Zeitlosigkeit. Die neue «Außenwelt» ist dann inwendig.

Der Mensch ist darum – die Leibes-Hülle als «Plazenta» – gleichsam *seine eigene Mutter*<sup>2</sup>. Und weiter läßt sich sagen: «*Sterben ist eine Geburt nach innen, durch das Nadelöhr des eigenen Herzens.*»<sup>3</sup> Erst wenn der Mensch alles Zähl- und Meßbare, all seine Habe und all sein Gehabe losläßt, ist er fähig, durch das Nadelöhr seines Herzens hindurch in das Reich Gottes einzutreten. Das Unwesentliche loslassen, am Wesentlichen aber wachsen, das bedeutet Jesus-Nachfolge<sup>4</sup>. Sie ist radikal, orientiert am Sterben und Auferstehen Jesu. Gott selbst hat uns in Jesus das «neue Paradigma» gegeben. Denn gerade die durchlittene Ohnmacht Jesu am Kreuz ist in jeder Hinsicht die Trennlinie: All das machtvolle Haben und Gehabe der Menschen wird hier als das Unwesentliche schlechthin entlarvt, es ist darum die eigentliche «Ohn-Macht». Macht und Gehabe der Menschen sind ein «Un-Wesen». Wenn Jesus nicht auferstanden wäre, dann wäre uns die befreiende und heilende Sicht *auf das Wesentliche hin* nie ermöglicht worden. Jesu Kreuz ist der Angelpunkt des Lebens, die Befreiung des Wesentlichen vom tödlichen Ballast des Unwesentlichen.

Sterben ist eine Geburt nach innen, durch das Nadelöhr des eigenen Herzens. Das bedeutet: Der Mensch entledigt sich bei seinem irdischen Tod seiner gesamten Habe in der äußersten Peripherie, der ihm liebge gewordenen, materiellen und ideellen (virtuellen, z. B. Geld) Güter sowie, ein Kreis weiter innen, der Körperhülle; er muß also alles ihm «fremde», nur geliehene Material hergeben und behält nur noch seine Seele und sein

---

Charakter seiner religiösen Existenz widerspiegelnden räumlichen Unbehaustheit ist im Grunde genommen ein legitimes Moment des Schicksals der Menschen.» (K. Rahner, Schriften z. Theol., Bd. 15, 57f.)

<sup>1</sup> vgl. oben, 170; 173; 193; 210f.; 218; 220f. 222; 228; 232f.; 234f. – Analogie zu Paulus: akzidental/wesentlich = psychikon/pneumatikon (zu I Kor 15,44 vgl. oben, 89ff.)

<sup>2</sup> W. T. Huber, Bruder Klaus, 10 und 34

<sup>3</sup> ebd.; vgl. Mt 19,24

<sup>4</sup> vgl. Mt 10,39 (16,25) || Lk 17,33 (9,24): «... Leben gewinnen ... Leben verlieren»

«Herz» – das «Herz» ist das Haus der Seele<sup>1</sup>, der eigentliche, der wesentliche Leib. Die «zweite» Geburt ist also vor allem auch *ein Loslassen*.

Sterben ist eine Geburt und zugleich Auferweckung des erlösten, befreiten Leibes. Der erlöste und auferweckte Leib hat – genauso wie der eucharistische Leib Christi – keine akzidentale Ausdehnung, er ist nicht numerisch quantifizierbar, er ist den irdischen Konditionen von Raum und Zeit vollständig entzogen. Auch ist von ihm kein äußerliches Gehabe (s-schema = Schattenbild) mehr sichtbar, weil dieses – man sieht dies bezüglich der Leistungen des Computers –, wiederum quantifizierbar wäre. *Der Tod ist das Ende des Akzidentellen, des Un-Wesentlichen und damit auch des äußeren Gehabes*, ja mit all der im Erdenleben eines Menschen angehäuften Habe. *Der Tod ist ein Un-Wesen*. Das Wesentliche danach ist Teilhabe an der Existenz Gottes. Ewiges Leben ist allein wesentliches Leben. Dann gibt es kein Maß mehr für irgendetwas, kein zahlenmäßiges Umreißen, keine Zeit und keinen Raum, nur Ewigkeit und Unendlichkeit, bedingungslose Freiheit. Gott und der bei ihm wohnende Tischgenosse, der Mensch, sind zeitlos und raumlos, weil es diese Bedingtheit in der absoluten Nähe Gottes nicht gibt. Aus dieser Sicht ist die Auferweckung «im Tode» kein Problem, Sterben und Auferweckung gehen im einen und gleichen Geschehen nahtlos ineinander über. Der Übergang ist ein Durchgang, und dieser wird für den Einzelnen zur letzten Erfahrung von Quantität und zählbarer Qualität. Es wird hier die frühere Anhänglichkeit am Unwesentlichen (bloß Akzidentellen) und das Versagen hinsichtlich des Wesentlichen als Gericht erfahren. Der Durchgang durch das Nadelöhr ist das «befreiende» Gericht für den, der sich befreien läßt. Der Mensch richtet sich nach diesen Kriterien selbst. Loslassen führt zur Befreiung. Insofern ist das Gericht mit seinem ganzen Strafcharakter die Prüfung des Wollens in Richtung einer endgültigen, absoluten Befreiung. Das menschliche «Ja, ich glaube ...» ist notwendig, die eigentliche Befreiung kommt aber von Gott. Die Seelsorge muß dem Menschen helfen, sich auf das Loslassen und damit auf die bevorstehende Geburt vorzubereiten. Sie muß ihn beraten, damit er den vorgeburtlich nährenden Glauben bejahet und darin die liebende, aus dem Nichts bergende Zuwendung Gottes.

*Geburt nach innen ... ein Richtungswechsel*: Die vormalige Innenwelt, die «*Seelenlandschaft des Herzens*»<sup>2</sup>, ist jetzt die Außenwelt mit dem neuen Zion in der Mitte, von dem es heißt, es sei die Mutter aller Völker<sup>3</sup>. Die letzte und vollkommene Parusie ereignet sich nicht spektakulär irgendwo draußen im Kosmos der Sterne, sondern in der Seelenlandschaft des Her-

---

<sup>1</sup> Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus, † 1245), siehe oben, 126

<sup>2</sup> vgl. oben, 180; 195; 228

<sup>3</sup> «Das himmlische Jerusalem aber ist frei, und dieses Jerusalem ist unsere Mutter.» (Gal 4,26); ferner in: Ps 87,5 (Textvariante, nur in der Septuaginta)

zens. «Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man es an äußeren Zeichen erkennen könnte. Man kann auch nicht sagen: Seht, hier ist es!, oder: Dort ist es! Denn: Das Reich Gottes ist in euch.»<sup>1</sup> Hier wird auch die neue Leiblichkeit erfahren, obwohl sie schon vorher – d.h. vorgeburtlich – heranreift, genährt in der Glaubenshoffnung und geheilt durch das Sakrament<sup>2</sup>. Auch für ROMANO GUARDINI gibt es keine postmortale Seele, die von einer Leiblichkeit getrennt wäre; aber post mortem, so scheint es ihm, sei nicht mehr die Seele in einem Leib, sondern der «Leib in der Seele»<sup>3</sup>. Eine willkommene Unterstützung – ganz in der Tradition von *Alexander von Hales und Bonaventura* – erhält das «neue Paradigma» schließlich von JOSEPH RATZINGER: «... die Seele, die fortbesteht, hält verinnerlicht die Materie ihres Lebens in sich ...»<sup>4</sup> Mit diesen Worten und mit der Formulierung «... die bleibende Integration der zum Leib gewordenen Materie in der Seele»<sup>5</sup> hat Ratzinger einen wichtigen Akzent gesetzt, der alles bisher Gesagte unterstreicht, besonders den Unterschied zwischen dem akzidentalen, chemisch-biologischen Material und der wesentlichen Materie; letztere ist in Bezug auf die menschliche Leiblichkeit stets individuell, und mehr noch, sie ist raum- und zeitlos, sie hat eine Identität und eine Kontinuität. Was kann man dann noch vom «allgemeinen» Material erwarten, das in seinem innersten Kern (in den Atomteilchen) ständig aus dem Nichts (Nichtsein, Annihilierung) herausgehoben werden muß?<sup>6</sup>

Der Begriff *παλιγγενεσία* (palingenesia = Wiedergeburt, Erneuerung) kommt in der ganzen Bibel nur im TITUSBRIEF vor und ist hier voll in den Kontext der Taufe eingebunden; die Taufe ist das Bad der Wiedergeburt<sup>7</sup>. Diese «Wiedergeburt» ist *ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου* (anakainosis pneumatou hagiou) = Erneuerung (Auffrischung, Verjüngung) im Heiligen Geist. Etwas anderes läßt sich daraus nicht ableiten, schon gar nicht die zyklische Seelenwanderungslehre. Das gilt ebenso für andere neutestamentli-

<sup>1</sup> Lk 17,20f. – ἐντὸς ὑμῶν = in euch, in euch drinnen – eine Absage an das verkehrte, apokalyptisch-kosmische Erwarten

<sup>2</sup> «Grundsätzlich möglich bleibt es ..., daß der irdische Leib eines Heiligen bereits in der Dimension der Ewigkeit ist – jenseits unserer Erfahrungsweise der raumzeitlichen Welt.» (O. Karrer, *Über Unsterbliche Seele und Auferstehung*, 335)

<sup>3</sup> «... der Leib sei «in der Seele», und damit meinen, diese enthalte ihn als Mittel ihres Wirkens ... Gestalt und Schicksal des Leibes sind der Lebendigkeit der Seele eingegeben.» (R. Guardini, *Die letzten Dinge*, 59; zitiert in: G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ...*, 253) – Vielleicht wäre noch zu ergänzen: Letztlich ist nicht der «Körper» (corpus) die Materie der Seele, sondern das «Verkörpern» (corporare). Vgl. auch oben, 235

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *Eschatologie* (Kl. Kath. Dogmatik Bd. 9, erw. 6. Auflage von 1990), 222 – zu Alexander v. Hales und Bonaventura vgl. oben, 130f. u. 166

<sup>5</sup> ebd. – dies als Bedingung für das ewige Leben zu sehen, sei jedoch falsch [?]

<sup>6</sup> vgl. oben, 166; 171; 177; 234

<sup>7</sup> Tit 3,5 – statt «Wiedergeburt» könnte man auch «Neugeburt» sagen.

che Belege. Im 1. PETRUSBRIEF wird mit ἀναγεννήσας (anagennesas = er hat neu, bzw. von neuem, gezeugt) zum Ausdruck gebracht: Gott hat den Christenmenschen *neu gezeugt*, damit wir durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten eine lebendige Hoffnung haben<sup>1</sup>. – Viel beachtet wird sodann das nächtliche Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus, in dem Jesus von der «zweiten Geburt» spricht, die aus Wasser und aus Geist erfolgt: ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ<sup>2</sup> = wenn einer nicht von neuem [nochmals] geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht schauen. Das Adverb «anochen» deutet keineswegs auf eine beliebige, zyklische Wiederholung hin, sondern vielmehr auf ein «zweites Mal». Diese «zweite Geburt» ist unumgänglich.

Das Thema «zweite Geburt» ist also im Neuen Testament unverkennbar das «neue Paradigma». In der APOSTELGESCHICHTE stehen dann noch die Hoffnungsworte: «Gott aber hat ihn von den *Wehen* des Todes befreit und auferweckt; denn es war unmöglich, daß er vom Tod festgehalten wurde.»<sup>3</sup> Jesus, der menschgewordene Gott, ist der «*Erstgeborene von den Toten*».<sup>4</sup> Durch seinen Durchgang durch Kreuzestod und Auferstehung lebt er uns diese «zweite Geburt» vor.

Wiederholt spricht PAULUS von den *Wehen*. – Geburts- und Todeswehen, geduldiges Warten voller Bangen und Hoffen, all dies scheint in seiner Redeweise ineinander zu verschmelzen. – «Denn wir wissen, daß das ganze Geschöpf [die ganze Geschöpflichkeit] bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt.»<sup>5</sup> Paulus erleidet in seinem Herzen die «Geburtswehen», bis Christus in den Christen von Galatien «Gestalt» annimmt<sup>6</sup>. Aber auch das Gericht, die Prüfung, ja sogar das Unheil kommen völlig unerwartet wie die Wehen bei einer schwangeren Frau<sup>7</sup>; verhüllt (d.h. apokalyptisch) wird hier von den «Letzten Dingen» gesprochen.

Die «physikalische» Geburt ist ein Gleichnis für die «zweite» Geburt, die jedoch in der eschatologischen Perspektive die eigentliche, d.h. die «*Erstgeburt*» ist. In dieser Perspektive bildet das Zentrum *das Pessach Jesu, das Sakrament*. Erst von hier aus erhält die Rede von der Geburt-nach-innen ihren Sinn. Gerade diesen Zusammenhang greift der HEBRÄERBRIEF auf. Jesus, ist der zweite Mose, und er ist der *Erstgeborene*<sup>8</sup>. Der erste Mose vollzog im Glauben das Pessach, er bestrich die Türpfosten mit Blut, damit

<sup>1</sup> 1 Petr 1,3 – Welche *Geburt* wird durch diese Neu-Zeugung Gottes eingeleitet?

<sup>2</sup> Joh 3,3 – wiederholt in Vers 7: Δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν = es ist unumgänglich, daß ihr zum zweiten Mal geboren werdet

<sup>3</sup> Apg 2,24 – ὥδιν bzw. ὥδεις = Geburtschmerz, im Plural (in diesem Vers!): Wehen

<sup>4</sup> Erstgeborener = πρωτότοκος, Kol 1,18 – gleichlautend auch in: Offb 1,5

<sup>5</sup> Röm 8,22 – συνωδίνειν = in (Geburts-)Wehen liegen – vgl. auch oben, 91ff.

<sup>6</sup> Gal 4,19 – ferner 4,27: die Freude der bis anhin Unfruchtbaren über die Wehen

<sup>7</sup> 1 Thess 5,3

<sup>8</sup> Hebr 1,6



der Vernichter die Erstgeborenen nicht anrührte<sup>1</sup>. Im Kapitel 12 stellt der Hebräerbrief den Gläubigen dann *die ewige, allgegenwärtige Pessachfeier im Himmel* vor Augen: «Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind ... Gebt acht, daß ihr den nicht ablehnt, der redet. Jene haben ihn abgelehnt, als er auf Erden seine Gebote verkündete, und sind [dem Gericht] nicht entronnen ...»<sup>2</sup>

*Die zweite Geburt, die Geburt nach innen*, ist ein Übergang, ein Hinausgehen aus der Symbiose von Wesentlichem und Akzidentellem, hinein in die Welt des «nur» Wesentlichen, insofern sich das «Kind» gut entwickelt hat und geburts- und lebensfähig ist. In der Weihnachtssperikope des JOHANNESVANGELIUMS wird genau über diese zweite, nicht-akzidentelle Geburt gesagt: «Alle, die an seinen Namen [Jeschajahu] glauben, werden dem Wesen nach (ἐξ-ουσία, ex-ousia) Kinder Gottes sein, sie, die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches ... geboren sind.»<sup>3</sup>

Die Sterbe-Geburt mit den Wehen des Loslassens ist ein ΠΩΞ (Pessach, bzw. Passah = Übergang)<sup>4</sup>. Der «Übergang» des einzelnen Menschen fällt aber letztlich zusammen mit dem Pessach des erstgeborenen Jesus.

*Das Pessach Jesu* – die Eucharistie als *das* Schlüsselbeispiel – zeigt analog, was letztlich den diesseitigen Tod überdauert: Das «Brot-Gehabe» ist nur akzidentell, ist nur die vergängliche Hülle; das dahinter Verborgene hingegen, das Wesentliche, ist unverweslich, unvergänglich. So werden auch wir unverweslich, unsterblich. Durch die Eucharistie werden wir auf diese «zweite Geburt» hin mit Nahrung versorgt. Oder «metaphorisch» gesagt: *Die Eucharistie ist die «Nabelschnur» des «vorgeburtlichen» Lebens.*

Damit jedoch einerseits jede «magische» Mißdeutung vermieden und andererseits das Pessach besser verständlich gemacht werden kann, ist eine neue spirituelle Ausdeutung der beiden «Materien» ratsam: Das «Fleisch» des Lammes ist *die Wahrheit*, die von Gott kommt und selbst Gott ist; Jesus ist das Wort, das Gott ist, er ist diese Wahrheit<sup>5</sup>; diese Wahrheit ist es, die uns frei macht, die uns nährt, heilt und zum wesentlichen Leben hinführt. Das «Blut» des Lammes ist *die Liebe* Gottes – ja, Gott selbst ist diese Liebe<sup>6</sup>. Nur die Macht dieser Liebe kann das lebensbedrohende Nichts, alles Sündhafte und Nichtigte, verwerfen<sup>7</sup>, wegwerfen und fernhalten.

<sup>1</sup> Hebr 11,28 – vgl. die Schilderung des Pessach-Mahles in Exodus, Kapitel 12 (!)

<sup>2</sup> Hebr 12,22–25; vgl. auch: Jes 25,7–8 und Offb 7,17; 21,4

<sup>3</sup> Joh 1,12f. (übliche Lesart) – vgl. auch: das Ablegen des Fleisch-Leibes (Kol 2,11)

<sup>4</sup> vgl. oben, 180 u. 218ff., sowie unten, 259 (Loslassen, Reinigung, Gericht)

<sup>5</sup> Dtn 8,3; Mt 4,4; Joh 1,1 u. 14,6; Jak 1,18; 1 Petr 1,23; 1 Joh 1,1 (vgl. auch Joh 8,32)

<sup>6</sup> 1 Joh 4,7–18 – vgl. auch: J. B. Brantschen (siehe oben, 218)

<sup>7</sup> Mt 26,28 (Einsetzung der Eucharistie): ἀφεσις (aphesis) = remissio = Verwerfung (ferner in: Mk 1,4; Lk 1,11), ein oft unterschätzter Begriff! – vgl. auch oben, 178ff.

#### 3.5.4. Maria – Prototyp des neuen Paradigmas

Unter welchem Aspekt man theologisch auch immer über Maria nachdenkt, sie ist neben dem Gottmenschen Jesus immer die erste unter allen Menschen. Sie ist Vorbild in den Tugenden und sie ist Prototyp der Freiheit, des Friedens, kurz eines glücklichen und vollkommenen Lebens.

Über Maria wird die Glaubensaussage gemacht, daß sie schon von allem Anfang ihres geschöpflichen Daseins an schuldlos war – völlig makellos, ohne irgendwelche ererbte Verderblichkeit (*corruptio*)<sup>1</sup>. Als einziger Mensch bedurfte Maria der Erlösungstat Jesu am Kreuze nicht<sup>2</sup>. An ihr gab es nichts, aber wirklich auch gar nichts mehr zu verbessern. Darum könnte man ja geradezu meinen, man müsse sie doch wegen dieser einmaligen Vorzüge und ihrer höchstgradigen Heiligkeit «göttlich» oder «Göttin» nennen. In einem gesunden christlichen Glauben geschieht das jedoch niemals, in diesem Kontext wären solche Aussagen völlig fremd, deplaziert. Maria ist ganz und gar *nur Mensch*. Und darin ist sie in jeglicher Beziehung der Prototyp des neuen, oder einfach gesagt, des christlichen Paradigmas. Maria ist Mensch. Diese «semantische» Materie, mit einer ein-

<sup>1</sup> Der jahrhundertelangen Diskussion betreffend des «Zeitpunkts» der Erbsündefreiheit (*Immaculata*) Mariens, die an dieser Stelle nicht ausführlich erörtert wird, hat Pius IX. am 8. Dezember 1854 mit der Bulle «*Ineffabilis Deus*» ein Ende gesetzt (DH 2800–04), Definition des Dogmas in: DH 2803: «... beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem» – es ist unbedingt darauf zu achten, daß die Bulle nicht von der «Erbsünde» (*peccatum originale*) spricht sondern von der «*Urschuld*» (*originalis culpa*)

<sup>2</sup> vgl. W.T. Huber, *Maria geht voran*, 38 – Gegenteiligere Auffassung sind Alois Müller † und Dorothea Sattler, *Mariologie*, in: *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 185 (in Kursivdruck): «*Wie jeder Mensch war Maria erlösungsbedürftig, auch sie ging den Pilgerweg des Glaubens (LG 58).*» Die gleiche Auffassung vertritt A. Müller auch in: *Marias Stellung und Mitwirkung im Christusergebnis*, in: *Mysterium Salutis*, Bd. 3/2, 425 – Aus dem Konzilstext «*Lumen gentium*» (LG 58) läßt sich jedoch nicht ableiten, daß Maria «erlösungsbedürftig» war, dies wird dort in keiner Weise angedeutet. – Dem Wortsinn nach sind «bewahren» und «erlösen» kontravalent, d.h.: Was davor bewahrt wird, gebunden zu werden, muß diesbezüglich auch nicht wieder erlöst werden. Diese Bewahrung war jedoch nicht das Eigenverdienst Mariens sondern geschah im Hinblick auf die Verdienste Christi, wie die Bulle von Pius IX. ausdrücklich erwähnt. – Wenn dann Pius XII. 1953 in seiner Enzyklika «*Fulgens corona*» (DH 3908–10) etwas unglücklich das Verb «*redimere*» (DH 3909) benutzt, deutet dies jedoch nicht auf eine Kausalität hin, wonach Maria infolge des Kreuzestodes Jesu erlöst worden sei; sie wurde vielmehr von der Erbschuld «bewahrt» in Hinordnung auf das Kreuz Jesu hin. «*redimere*» bedeutet zudem noch: «abwenden» (vgl. Petschenig/Skutsch, *Der kleine Stowasser*, 420). Von der «Erlösung Mariens» zu reden, führt nur zu Mißverständnissen und ist darum wenig hilfreich.

grenzenden Funktion allerdings, ist sehr wichtig – aus zweierlei Gründen: *Erstens*, weil es an Maria nichts mehr zu verbessern gab, wäre sie ja von Anfang «Göttin» gewesen; als «Göttin» wäre sie würdig, angebetet zu werden. Glaube und Gebetspraxis der Christen weisen jedoch nichts Entsprechendes auf; Maria wird nicht angebetet, nicht als Göttin verehrt. – *Zweitens*, wenn sie von ihrer Empfängnis an im Zustand höchstgradiger Heiligkeit war und deswegen da schon eine Göttin gewesen wäre, dann wäre Anna eine Gottesmutter und Joachim ein Gottesezeuger. Das wäre jedoch ein ziemlich absurder Gedanke. Darum kann ein Christ bestenfalls sagen: Maria ist das *Vorbild* der reinsten, heilen, glücklichsten Menschlichkeit usw. Wenn aber Maria nie eine «Göttin» war und nie eine geworden ist, wie könnte dann bezüglich anderer Menschen etwas derartiges gesagt werden. Maria ist das Paradebeispiel für den wesentlichen Unterschied. In diesem Paradigma ist mit Maria eine *Grenze* gesetzt zwischen den semantischen Materien «göttlich» und «menschlich». Zugleich ist Maria ein hoffnungspendendes Glaubenszeichen dafür, wie Gott den Menschen von Anfang erschaffen hat und wie *er* die durch die verkehrte Eigendynamik der Menschen verdorbene Geschöpflichkeit wieder «restaurieren» will, damit der erlöste, befreite Mensch wieder «in Heiligkeit und Gerechtigkeit» vor dem Angesicht Gottes weilen darf – für immer<sup>1</sup>.

Am 1. November 1950 erklärte Pius XII. in seiner Apostolischen Konstitution «*Munificentissimus Deus*» feierlich, daß Maria nach vollendetem Lebenslauf *mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen* wurde<sup>2</sup>. In der vorausgehenden Erklärung des Dogmas wird betont: Maria sei unverehrt vor der Verwesung im Grabe behütet worden<sup>3</sup>. Das deutet auf eine Unsterblichkeit Mariens in ihrer Leib-Seele-Einheit hin. Die Definition lautet dann:<sup>4</sup>

Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestri vitæ cursu, fuisse corpore et anima ad cælestam gloriam assumptam.

Die Unbefleckte Gottesgebäerin und immerwährende Jungfrau Maria wurde nach Vollendung des irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen.

Ob Maria nun «physikalisch» gestorben ist oder nicht, läßt die Definition allerdings offen. So kann angenommen werden: Wie alle Menschen ging Maria den Weg der Sterbe-Geburt, nur daß wegen ihrer absoluten

<sup>1</sup> Lk 1,74

<sup>2</sup> DH 3900–04 – vgl. dazu: J. Auer, *Die Welt – Gottes Schöpfung*, 240

<sup>3</sup> DH 3900

<sup>4</sup> DH 3903

Sündelosigkeit und Schuldlosigkeit kein Gericht und keine Reinigung notwendig waren. Maria genoß einen einmaligen Vorrang, der sich gerade im letztgültigen (eschatologischen) Geschehen auch als Besonderheit zeigte: eine Klarheit, ja Verklärung des ganzen und heilen Menschen.

Bereits auf dem Ersten Vatikanischen Konzil hätte das Dogma feierlich verkündet werden sollen. Den Anstoß dazu gab eine Petition der spanischen Königin Isabella II. vom 27. Dezember 1863 an Papst Pius IX. Ihr Beichtvater, Erzbischof Antonio Maria Claret hatte ihr dazu geraten<sup>1</sup>. Das Konzil geriet dann jedoch unter Zeitdruck und wurde wegen Kriegsausbruch vor Erledigung aller Vorhaben beendet.

Das Dogma von der «leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel» ist die logische Konsequenz des Dogmas von der «Unbefleckten Empfängnis», innerhalb der Leitperspektive, welche die Konzilien von Karthago (518) und Orange (529) freigelegt hatten<sup>2</sup>: Durch die Ursünde wird der ganze Mensch, also Seele und Leib, tödlich getroffen – die Sünde ist [äquivalent] der Tod. Maria war jedoch nicht die erste Frau, die vom Anfang ihres Lebens ohne diesen Sünden-Tod war, auch Eva wurde so erschaffen. Und im Grunde genommen wäre jeder Mensch so erschaffen, die Ursünde muß sich auf irgendeine Weise in seinem Leben wiederholt ereignen: Abwendung von Gottes Zuwendung, Verstecken hinter dem Schattenkleid des Todes und des Bösen, falscher Stolz, Egoismus, Habsucht. Letztere ist eine Sucht, an der Habe und am Gehabe festzukleben, usw. Von all dem war Maria frei, sie war total frei von Verkehrtheit, und sie bejahte die bergende Zuwendung Gottes total. Alle übrigen Menschen müssen durch das Kreuz aus dem Schlaf der Verkehrtheit aufgeweckt werden, müssen zur Umkehr ermutigt werden, zur Umkehr, die ein Loslassen der Habe und des Gehabes letztlich erst ermöglicht. Ohne dieses Loslassen wird das Gehabe zum verwesenden, stinkenden Fleisch, und diese Verwesung setzt sich fort in die falsche Richtung, durch das Herz hindurch bis zur Seele. Das Festkleben am Gehabe führt zur Vergiftung der Seele, zur tödlichen Gefahr für die Existenzgrundlage also – das Festhalten am Gehabe wandelt sich zum Tod des Seins, des Wesens, das als ganzes verweset. Und nochmals mit anderen Worten: *Das Festhalten am Unwesentlichen hat als Konsequenz den Tod des Wesentlichen mit all seinen Schrecken.*

Von allem Tödlichen, ja Verweslichen, war Maria in einmaliger Weise frei. Darum ist auch ihr «eschaton» einmalig, mit dem keines anderen Menschen vergleichbar<sup>3</sup>. Weil Maria das Loslassenkönnen in einzigarti-

<sup>1</sup> Denzinger/Schönmetzer, einleitender Kommentar zur Nr. 3900

<sup>2</sup> vgl. oben, 222f.

<sup>3</sup> Der Brief der Glaubenskongregation (Kardinal Seper) vom 17. Mai 1979 an alle Bischöfe (DH 4650–59) will auf diese Einmaligkeit hinweisen und will Wert darauf legen, daß keine Eschatologie diese Einzigkeit verblassen (evanescere) lassen dürfe (DH 4656) – vgl. auch: W.T. Huber, Maria geht voran, 32 u. 38

ger Weise lebte, ist sie das Vorbild vollkommener Mütterlichkeit für alle Menschen, die alle, im Rahmen des Paradigmas von der «zweiten» Geburt, für sich selbst mütterlich sorgen sollen. Das Loslassen war ihr wesentlicher Lebensinhalt hier auf Erden: das Loslassen ihres geliebten Josef, ihrer Familie, ihrer Heimatstadt Nazareth und am Ende ihres Sohnes, der wie ein Verbrecher am Kreuz hingerichtet wurde. Sie hatte alles losgelassen, sich an nichts festgeklammert, wie Abraham und Ijob. So ist Maria zur *Mutter des Glaubens* geworden. Und darum ist ihre «Geburt», durch die Türe ihres Herzens hindurch in das ewige Leben, frei von jeglicher Gebrochenheit, frei von Schmerz, frei von Todesschrecken. Als solche Mutter ihrer eigenen Zukunft, beim Vater aller Menschen, ist sie das vollkommenste Vorbild, der Prototyp des gottgewollten Erschaffenen. Maria wird uns Menschen von Gott angeboten als überragendes Beispiel, als Orientierungshilfe. Das Glaubenspostulat von der bleibenden Leib-Seele-Einheit aller Menschen nach dem «physikalischen» Tod beeinträchtigt die Einmaligkeit des «Wegganges» von Maria keineswegs. Im Gegenteil, Maria wird durch dieses Dogma in theologischer Sicht zu einem «Leitstern», sie ist eine überaus große Hilfe gegen Glaubenszweifel, sie ist ein in allen Ehren zu haltendes Hoffnungsbild – sie ist der Prototyp des neuen Paradigmas.

### 3.5.5. *Ewige Zeit oder zeitlose Ewigkeit?*

Es wäre ein schwerwiegender Irrtum, heute immer noch zu meinen, man könne das Christentum umfunktionieren zu einem Platonismus für das Volk. In eschatologischer Konsequenz sind vor allem drei Punkte in Platons Lehre, die sehr umstritten sind: 1. Die Seele trenne sich im Sterben vom Leib<sup>2</sup> und wandere herum – 2. Diese Seele könne wieder in neue Lebewesen (auch Tiere und sogar Pflanzen) hineingehen – 3. Die Seele komme nach dem Tod an einen Reinigungsort<sup>3</sup>.

In den Punkten 1 und 3 *scheint* es eine Gemeinsamkeit mit dem Christentum zu geben. Aber es scheint nur so, denn bezüglich Punkt 1 geht aus dieser Studie hervor, daß die Ansicht falsch ist. Die Rede vom «Reinigungs-ort» ist im Kontext Platons eingebettet in seine Varianten der Lehre über die Seelenwanderung. Bezüglich der Bibel ist beides umstritten, letzteres sogar unmöglich. Dennoch, in einem dogmatischen Text des Konzils von

---

<sup>1</sup> vgl. dazu auch: G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen ...*, 268f.

<sup>2</sup> ein «platonisches Relikt», bemerkt völlig richtig C. Schönborn, «Auferstehung des Fleisches» im Glauben der Kirche, in: *Int. Kath. Zeitschrift* 19 (1990), 26

<sup>3</sup> Platon, *Phaidros*, 248 e – 249 c; vgl. oben, 56/57

Trient ist die Rede vom «*purgatorium*»<sup>1</sup> – jedoch nicht von einem «locus purgatorii», was leider manchmal vergessen und verfälscht wiedergegeben wird. Es handelt sich keinesfalls um einen «Ort» der Reinigung (Reinigungsort), sondern schlicht und einfach übersetzt heißt es nur: «Reinigung». *Reinigung ist kein Ort, sie ist ein Geschehen*, und zwar ein Geschehen, das Anfang und Ende hat; also ist es ganz und gar *in der Zeit*, in der Ewigkeit gibt es kein anfangendes und schon gar kein endendes Geschehen – etwas anderes zu sagen, wäre schlichtweg unlogisch. Also hat die «Reinigung», bzw. das «Fegfeuer – das es sicher irgendwie gibt – mit der Zeit zu tun. Die Zeit ist jedoch ein Akzidens (etwas Unwesentliches). Demnach muß die «Reinigung» vor dem Eintritt des Menschen in die Ewigkeit, also vor dem Sterbe-Exitus erfolgen. Die «Reinigung», das «Fegfeuer» ist ein Geschehen innerhalb des Sterbens, innerhalb der Geburtswehen. Sind diese Wehen die Reinigung? Das Dogma über die Reinigung ist durchaus akzeptabel und nützlich für den Glauben; auch in einem neuen Paradigma von der Leib-Seele-Einheit hat es seine berechtigten Platz<sup>2</sup>.

*Was ist Zeit?* Es wird heute vorgeschlagen, zu unterscheiden zwischen der «objektiven» und der «subjektiven» Zeit<sup>3</sup>. Letztere beruht auf Wahrnehmung und Erfahrung; sie wird hervorgerufen im Erleben von Veränderungen. Die ontologisch relevante, «objektive» Zeit gibt es an sich nicht, sie ist eine Ableitung. Zeit entsteht hier durch den Vergleich zwischen einer beliebigen Bewegung und einer «genormten» Bewegung – z. B. der Umlauf der Erde um die Sonne (Evolution) für ein Jahr, eine Erdumdrehung (Revolution) für einen Tag, eine bestimmte Summe von Quarzschwingungen für eine Sekunde usw. *Ontologisch ist Zeit die Korrelation zwischen Bewegungen*. Erst durch Bewegungen entsteht Zeit<sup>4</sup>. In der semantischen Ebene hat «Zeit» oft die Funktion der Substitution für einen nicht immer genau umschriebenen Abschnitt in der Geschichte<sup>5</sup>.

In der Theologie ist nun die «Zeit» im Zusammenhang mit «Ewigkeit» relevant. Ist aber die Ewigkeit eine Fortsetzung der Zeit, also nichts anderes als ewige Zeit, oder ist die Ewigkeit zeitlos?<sup>6</sup> – «Objektiv» kann empi-

---

<sup>1</sup> DH 1820

<sup>2</sup> Das Dogma vom «*purgatorium*» (Reinigung) wäre zudem – wenn man dieses nach dem Tode ansetzt –, der einleuchtendste Beweis dafür, daß es die «*anima separata*» überhaupt nicht geben kann. Denn, wäre man konsequent innerhalb des scholastisch-aristotelischen Lehrgebäudes, dann wäre leicht einzusehen, daß die Zeitlichkeit ein Akzidens ist, das der «Materie» (bzw. dem Material) anhaftet und nicht der Form. Demnach könnte an einer vom Leib getrennten Seele (Form) eine Reinigung überhaupt nicht vollzogen werden.

<sup>3</sup> Philosophisches Wörterbuch, 797

<sup>4</sup> vgl. auch oben, 58 und 110

<sup>5</sup> in dieser Funktion auch mehrmals in dieser Studie

<sup>6</sup> «Die Ewigkeit ist keine Zeit! Es ist eine weit verbreitete Fehlvorstellung, in der

risch (sic!) schlußfolgert werden, daß es außerhalb einer Welt des akzidentellen Materials – also außerhalb eines Kosmos von Wandel-Gestirnen und schwingenden Quarzen etc. –, keine Zeit mehr gibt. Die Bewegungen sind dort unabhängig von der Zeit. Wenn dann diese Bewegungen auch nicht mehr quantifizierbar sind, dann müßte es so sein, daß diese Bewegungen nie enden: Unaufhörlich das Glück empfinden ... in Frieden leben ..., das sind Inhalte der Hoffnung für Glaubende. Im christlichen Glauben wird der Vorstellung von der «zeitlosen Ewigkeit» der Vorrang zu geben sein vor derjenigen von der «ewigen Zeit». Im jeweiligen Rahmen der beiden Denkweisen «erscheinen» die Überlegungen bezüglich Sterben, Auferstehung und Jüngstem Gericht nämlich völlig verschieden. Sicher ist jedoch, daß es unsinnig wäre, eschatologisch mit den Maßstäben der Zeit dieser vom Lauf der Gestirne abhängigen Welt zu rechnen; wenn schon, dann müßte es ein anderes Zeit-Maß geben. In der Ewigkeit muß sich alles an Gott messen; er aber ist zeitlos<sup>1</sup>, ja überhaupt: maßlos. Es ergibt demnach überhaupt keinen Sinn, über Zeitlichkeit in der Ewigkeit irgendwelche Spekulationen anzustellen. Denn, zumindest innergöttlich ist die Bewegung der «Geburt» des Sohnes ewig, also zeitlos, sie hat keinen Anfang und kein Ende, sie ist ein immerwährendes und einziges Geschehen, wie im Konzil von Chalkedon (553) ausdrücklich festgehalten wurde: Der Sohn Gottes wird aus dem Vater *geboren* (gebraucht wird das Substantiv «genesis»), und zwar *vor der Zeit* (pro aionon) und *zeitlos* (achronos)<sup>2</sup>.

Semantisch betrachtet ist es bemerkenswert, daß in der griechischen Sprache – also in der Sprache des Neuen Testaments –, keine eigenständige Wörter für «Ewigkeit» bzw. «ewig» existieren. αἰών (aion) wird zwar bisweilen gebraucht für «Ewigkeit», heißt aber genau so gut auch: «Zeit». Die im zyklischen Denken verhaftete griechische Denkart empfindet «Ewigkeit» als immer wiederkehrende Zeit. Das jüdisch-christliche Empfinden sucht den Sinn eher woanders, in der Nähe Gottes, in der Perspektive Gottes; was für ihn gültig ist, soll auch für die Geschöpfe gelten. Diese semantische Problematik behindert die eschatologischen Gehversuche. Aber es

---

Ewigkeit eine endlose Dauer zu sehen. Sie ist jedoch ein Zustand ohne Früher und Später, ohne Folge von einander ablösenden, wechselnden oder auch gleichbleibenden Abschnitten, also auch nicht einteilbar in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern zeitlos. Zeitlosigkeit vermögen wir uns nicht vorzustellen, deshalb können wir uns auch kein rechtes Bild von der Ewigkeit machen.» (Albert Keller, *Zeit–Tod–Ewigkeit*, 121, vgl. auch: 89); – vgl. auch: Paul Davies, *Die Unsterblichkeit der Zeit*, 216–220; sowie das Rahnerzitat oben, 243

<sup>1</sup> «... daß Gott von vornherein außerhalb der Zeitlichkeit ist» (Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 15, 39) – anschließend reflektiert Rahner über den Unterschied: «die physikalische äußere Zeitlichkeit und Zeit» einerseits und über die subjektive «Zeitlichkeit der inneren sinnlichen Erfahrung» andererseits

<sup>2</sup> DH 422; vgl. auch oben, 192

existiert ja noch das Adverb ἀεί (a-ei = immer). Genauer betrachtet ist dieses jedoch ein Kompositum: aus einem Alpha privativum und dem Partikel εἰ (ei = konditional: wenn; kausal: da, weil; und diverse andere Funktionen) – so daß man füglich sagen könnte: Das «immer» (a-ei) ist das «ohne wenn und aber», ins aristotelische Sprachspiel übersetzt: «frei von Akzidenzien». «Immer» bedeutet also ohne Zweifel «zeitlos»<sup>1</sup>.

Das leere Grab Jesu am Ostermorgen ist ein Faktum, an dem sich Manche schwertun, obwohl es doch gerade im damaligen Jerusalem wesentlich zur Glaubhaftigkeit der Auferstehung Jesu beitrug<sup>2</sup>. Das «leere Grab» ist ein Wunder. Aber es ist – wie eigentlich alle Wunder –, zunächst einmal ein Geschehen im Bereich des Akzidentellen (Unwesentlichen). Wunder haben dann jedoch noch eine zweite Dimension, sie eröffnen Wege des Glaubens. *Der Glaube ist das wesentliche Wunder*. Hier muß es jedoch darum gehen, daß Rettung nur von Jahwe kommt – und das ist ja exakt der Name «Jeschajahu» (Jesus) –, Gott selber ist letztlich der Messias. Gott hat mit dem Tod, dieser endgültigen Trennlinie zwischen Zeit und Ewigkeit nichts zu tun. Er steht voll und ganz auf der Seite des Lebens, er lebt in der Ewigkeit und kam selbst in diese Welt um die Menschen zu bewegen, aus der richtigen Perspektive das Leben zu sehen, d. h. zu glauben.

Das «leere Grab» ist nur ein Wunder-«Zeichen», das Wunder selbst ist etwas anderes. Die Auferstehung Jesu erfolgte kontinuierlich aus dem Sterben heraus, die Todeswehen<sup>3</sup> waren zugleich die Geburtswehen. – Für viele Bibelleser mutet eine Stelle in der MATTHÄUSPASSION an wie ein erratischer Block: «Die Gräber öffneten sich, und die Leiber vieler Heiligen, die entschlafen waren, wurden auferweckt. Nach der Auferstehung Jesu verließen sie ihre Gräber, kamen in die Heilige Stadt und erschienen vielen.»<sup>4</sup> Diese beiden Verse sind «anstößig», sie werfen Fragen auf, denn sie stehen nicht im Kontext der Erzählung von Ostern sondern von Karfreitag. Die Auferstehung der Toten ereignete sich genau zu dem Zeitpunkt, als Jesus am Kreuz stirbt, «seinen Geist aushaucht». Das wirft die «Zeitpläne» mancher Theologen über den Haufen. Kann denn irgendein Mensch vor der Auferstehung Jesu von den Toten auferweckt werden? Deutet das Matthäusevangelium darum nicht vielmehr die sofortige Auferstehung Jesu im Sterben an? *Sterben und Auferstehung Jesu sind ein kontinuierliches Geschehen, auch wenn es in der Welt der Akzidenzien mit einem Bruch, mit einer «Trennung» erscheint*. JOHANN SEBASTIAN BACH war sehr begei-

<sup>1</sup> ebenso, das allerdings weniger gebräuchliche, Adjektiv ἀίδιος (a-idios), aus dem α-privativum und ἴδιος (idios = eigen; eigentümlich); gebraucht von Thukydides, siehe: Gemoll, Schul- und Handwörterbuch, 17

<sup>2</sup> vgl. C. Schönborn, «Auferstehung des Fleisches» im Glauben der Kirche, in: Intern. Kath. Zeitschrift «Communio», 19 (1990), 15f.

<sup>3</sup> Apg 2,24

<sup>4</sup> Mt 27,52–53



stert von diesem Gedanken und integrierte ihn nun auch in seine Johannespassion. Die Schilderung des Zerreißens des Vorhanges im Tempel, des Erdbebens und der Auferstehung der Leiber von vielen Heiligen übernahm Bach aus dem Matthäusevangelium und «pflanzte» sie dort ein, wo im Textverlauf der Johannespassion genau dieser Höhepunkt eigentlich nicht zu finden ist<sup>1</sup>. Vorausgehend wird auf diese Kulmination hingeführt in der Alt-Arie «Es ist vollbracht», hier bricht die Stimme mitten in tiefster Traurigkeit aus in größten Jubel: «Der Held aus Juda siegt mit Macht»<sup>2</sup>.

Ist jedoch diese «Gleichzeitigkeit» im Rahmen des Glaubensbekenntnisses überhaupt legitim? Im entsprechenden Text des Konzils von Nizäa heißt es: ... καὶ ἀναστάντα τῆ τρίτῃ ἡμέρᾳ<sup>3</sup> = ... er ist auferstanden am dritten Tag. Das kann aber auch heißen: ... er war am dritten Tag [bereits] auferstanden [gewesen]. Niemand hatte die Auferstehung unmittelbar miterlebt, nicht einmal die drei Frauen, die am frühen Morgen des ersten Wochentages zur Salbung kamen, aber nur noch das leere Grab vorfanden<sup>4</sup>. In der Praxis der Osternachtliturgie wird bereits am Abend des zweiten Tages die Auferstehungsfeier begangen – also weniger als 30 Stunden nach dem Kreuzestod. *In der Ebene des Glaubens festgestellt* wurde die Auferstehung Jesu, gemäß der Berichte in den Evangelien, erst am dritten Tag. Das hindert jedoch nicht daran zu glauben, daß das entscheidende Geschehen bereits «vorher» stattgefunden hatte<sup>5</sup>.

Die «Allgemeine Totenerweckung» und das «Allgemeine Gericht» würden am «Jüngsten Tag», also *am Ende der Zeit* erfolgen, das bekennet der Glaube. Wann aber ist das Ende der Zeit? Welche Antwort gibt uns da das Neue Testament? Am Anfang des MARKUSEVANGELIUMS sagt Jesus: «Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!»<sup>6</sup> Das Ende der Zeit müßte eigentlich dann sein, wenn das «Maß» der Zeit voll ist. Wann ist dies aber in der Perspektive Gottes? Jetzt! Denn bei Gott gibt es keine Zeit<sup>7</sup>. Eschatologisch kann darum nicht unser menschliches Mittel-Maß zur Quantifizierung von Zeit gelten, sondern

<sup>1</sup> J.S. Bach, Johannespassion, Rezitativ Nr. 61 (Textbüchlein zur CD, The Amsterdam Baroque Orchestra, Ton Koopman, 1994) – stammt diese Idee von Bach selber oder vom namenlosen Librettisten, vermutlich Christian Friedrich Henrici?

<sup>2</sup> a. a. Ort, Nr. 58

<sup>3</sup> DH 125 – von der Grammatik (Aorist) her bleibt der genaue Zeitpunkt offen

<sup>4</sup> Mk 16,1f. (ferner bei Mt 28,1 und Lk 24,1)

<sup>5</sup> vgl. auch oben, 193f. und 197 die Abbildung und die dazugehörige Bildlegende

<sup>6</sup> Mk 1,15 – Voll-ent-ung des Heils am «Ende der Zeit», nicht in der «Geschichte»! vgl. auch: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου = die Fülle der Zeit (Gal 4,4; ähnlich Eph 1,10)

<sup>7</sup> «Als die Fülle der Zeit kam, erschien auch er [Jesus, der Sohn Gottes], der uns von der Zeit befreien wollte. Denn befreit von der Zeit, sollen wir zu jener Ewigkeit gelangen, wo keine Zeit ist.» (Augustinus, Tractatus in Ioannis Evangelium 31, Cap. 5, in: Texte der Kirchenväter, hrsg. von Heilmann/Kraft, Bd. 4, München 1964, 408, zitiert aus: Lektionar zum Stundenbuch II/1, 151)

das «Maß» Gottes, offenbar geworden in Jesus. Der soeben zitierte Markusvers ist jedoch innerhalb des Neuen Testaments keine isolierte Glaubensrede. «Jetzt aber ist er *am Ende der Zeiten* ein einziges Mal erschienen, um durch sein Opfer die Sünde zu tilgen.»<sup>1</sup> heißt es nämlich noch im HEBRÄERBRIEF. Eine weitere «Definition» ist im ERSTEN PETRUSBRIEF zu lesen: «Er war schon vor der Erschaffung der Welt dazu ausersehen, und euretwegen *ist er am Ende der Zeiten erschienen.*»<sup>2</sup>

Geburt, Tod und Auferstehung Jesu sind das «Ende der Zeit» und das Gericht. Nicht die «physikalische» Chronologie ist maßgebend – auch keine «historische» Zeitmessung. Die Theologen müssen hier völlig anders «rechnen». *Das Ende der Zeit ist, logisch und realistisch gesehen, auch das Ende der Geschichte.* So kann KARL RAHNER fortfahren: «Das Ende der Zeiten hat schon begonnen, mögen auch noch Jahrtausende durch dieses eine «Ende» hinziehen. Das in der Auferstehung Christi schon Ereignis und Gegenwart gewordene Ende aller Geschichte des Heils schließt auch die Auferstehung von Heiligen und nicht nur Christi allein ein ... [insofern] ist das Heil in seiner Geschichte schon so fortgeschritten, daß es seit der Auferstehung Christi durchaus normal ist, wenn es Menschen gibt, in denen die Sünde und der Tod schon endgültig überwunden sind.»<sup>3</sup>

«Gott, der voller Erbarmen ist, hat uns, die wir infolge der Sünde tot waren, in seiner großen Liebe, mit der er uns geliebt hat, zusammen mit Christus wieder lebendig gemacht ... Er hat uns mit Christus auferweckt und uns zusammen mit ihm einen Platz im Himmel gegeben»<sup>4</sup>. Hier ist überhaupt nicht die Rede von einer Auferstehung *irgendwann* in weitester Ferne. In der Perspektiv der Ewigkeit gibt es nur ein Jetzt – den «kairos». Ist Christus nicht gerade auch deswegen Mensch geworden, um uns von der tödlich einengenden, schreckenerfüllten Zeitperspektive zu befreien, um uns das Leben von der «anderen» Seite der Todeslinie her zu zeigen. Papst LEO DER GROSSE könnte dies nur unterstreichen: «Weil wir also für die Gegenwart geboren, für die Zukunft jedoch [durch die Taufe] wiedergeboren sind, sollen wir nicht dem Zeitlichen verfallen, sondern uns auf das Ewige ausrichten.»<sup>5</sup> Das christozentrische Offenbarungs-Moment im Hinblick auf das allgemeingültige Sterbegeschehen bekommt auch von IGNATIUS VON ANTIOCHIEN besondere Konturen: «Warte auf den, der über der Zeit

<sup>1</sup> Hebr 9,26 – am Ende der Zeiten = ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων – analog: «in fine sæculorum (bzw. sæeculi)» (DH 540, Toledo 675 und DH 801, IV. Lateran. 1215) – ferner: ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων = am Ende dieser Tage [Zeiten] (Hebr 1,2)

<sup>2</sup> 1 Petr 1,20 – am Ende der Zeiten = ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων – nicht futurum!

<sup>3</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 1, 250f.; zitiert in: O. Karrer, Über Unsterbliche Seele und Auferstehung, (Anima 11, 1956) 335

<sup>4</sup> Eph 2,5–6

<sup>5</sup> Leo d. Gr., Sermo in Nativitate Domini 27, Cap. 6 (PL 54, 221/97), dt. zitiert in: Lektionar zum Stundenbuch, II/4, 260

steht, den Zeitlosen, den Unsichtbaren, der für uns sichtbar wurde, den Unbegreifbaren, den Leidensunfähigen, der für uns leidensfähig wurde und auf jegliche Weise um unseretwillen gelitten hat.»<sup>1</sup> Der gläubige Christusnachfolger darf hoffen: Er ist jetzt schon auferweckt, auch wenn sich diese Auferweckung erst endgültig und vollendet nach den Wehen der Sterbe-Geburt zeigt, verwirklicht. Durch diese Wehen muß der Mensch hindurch, das ist sein Gericht, es ist das Gericht, das für alle Menschen notwendig geworden ist, außer für die sündenfreie Gottesmutter Maria.

Die «zweite Geburt», die Geburt nach innen, ist ein Übergang, ein Hinausgehen aus der Symbiose von Wesentlichem und Akzidentellem, hinein in die Welt des «nur» Wesentlichen. Das Verlassen des Akzidentellen wird von Ängsten, ja Vorstellungen des Schreckens begleitet, je nach dem «Maße», wie wir dann am Akzidentellen (am Unwesentlichen) festhalten und uns schwer tun im Loslassen. *Der Übergang wird hier, in den Wehen des Loslassens, zum persönlichen Gericht, zum «purgatorium» (d. h. Reinigung), zum «reinigenden Feuer»*<sup>2</sup>. Die Hilfe gegen den Todesschrecken ist das Pessach Jesu. Die «zweite» Geburt ist ein Geschehen noch *in* der Zeit, aber *für* die Zeitlosigkeit, für die Ewigkeit. *Diese Sterbe-Geburt ist die individuelle «Zwischenzeit» beim Übergang von der akzidentellen Zeit zur wesentlichen Zeitlosigkeit, bzw. Ewigkeit.* Der reinigende Übergang ist also ein «Vorübergang» und darum in der biblisch wörtlichen Bedeutung ein פֶּסַח (Pessach = griechisch/lateinisch: «pas-cha»). Die Sterbe-Geburt des einzelnen Menschen ist ein Pessach. In der Perspektive der Zeitlosigkeit ist aber jedes einzelne Pessach ein einziges Pessach, das Pessach Jesu.

Der Tod ist die Trennlinie zwischen Zeit und Ewigkeit. Es kommt also nur darauf an, von welcher Seite, in welcher Perspektive man die «Letzten Dinge» betrachten will. Mit Gewißheit läßt sich sagen: In seinem Sterben gelangt der einzelne Mensch an das Ende der Zeit, er überschreitet die Grenze zur Ewigkeit. Der medizinische Exitus ist aber nicht das absolute Ende, sondern der Exodus hinaus aus Raum und Zeit, hinaus in die absolute Freiheit. Der Tod ist der Sprung aus der Welt-Zeit heraus. Dann ist der Mensch als Einzelner draußen. Aber das Leben geht weiter. Sterben, der Weggang aus der Welt der Zeit, ist eine Geburt in die Welt der Ewigkeit<sup>3</sup>. In dieser *Sterbe-Geburt* selbst geschieht Auferweckung und – solange noch Zeit ist –, das Gericht und die Reinigung. GERHARD LOHFINK setzt hier die

<sup>1</sup> Ign. v. Ant., Epistola ad Polykarpum, III, 2 (Opera patrum apostolicorum, ed. Funk, Bd. 1, 248; dt. zitiert in: Lektionar zum Stundenbuch, II/4, 230)

<sup>2</sup> «Eben das ist das Fegfeuer, eben das ist Reinigung. Hinübergang aus dieser Welt. Und in dem Maß, als wir an der Welt hängen, werden wir es schmerzlich erleben. Es liegt bloß noch an jedem einzelnen.» (A. Keller, Zeit–Tod–Auferstehung, 139) – vgl. auch: J. Ratzinger, Eschatologie, 188 – vgl. ferner oben, 218ff.

<sup>3</sup> «ein Hineinsterben in die Ewigkeit» (A. Keller, Zeit–Tod–Auferstehung, 138). Der negative Ausdruck «sterben» sollte jetzt ersetzt werden durch die «Geburt»

Wegmarken wie folgt: «Wer zwischen dem persönlichen Gericht nach dem Tod und dem letzten Gericht am Ende der Welt unterscheidet, setzt voraus, daß es im Jenseits Zeit gibt. Wer annimmt, daß, die Läuterung des Menschen nach dem Tode eine bestimmte Zeit in Anspruch nimmt, setzt voraus, daß es im Jenseits Zeit gibt.»<sup>1</sup> Und weiter: «Wenn es bei Gott keine irdische Zeit mehr gibt, dann begegnen alle Menschen, selbst wenn sie zu ganz verschiedenen Zeiten gestorben sind, Gott zur ›gleichen Zeit‹, nämlich in dem einzigen und doch ewigen ›Augenblick‹ der Ewigkeit ... dann ist mein Tod bereits der Jüngste Tag, und dann ist in meinem Tod die Auferstehung des Fleisches bereits gekommen.»<sup>2</sup> Daß es zwei Gerichte geben könnte, wie manche Theologen behaupten, wird hier entschieden und glaubhaft verneint. – *Der Jüngste Tag ist der Geburtstag.*

Bereits THOMAS VON AQUIN tendierte zur Ansicht, daß es nicht zwei Gerichte gebe, er nimmt vielmehr an, daß das gleiche Gericht «zweifach» (duplex)<sup>3</sup> *erscheint*. Es wäre also falsch anzunehmen, daß es zwei verschiedene Gerichte gebe, oder auch nur «zwei Abschnitte»<sup>4</sup>, gleichsam als ein Geschehen in zwei Etappen. Es gibt auch nicht zwei Gerichte, ein individuelles und ein allgemeines. Es gibt nur einen zweifachen Aspekt dieses *einen* Gerichts<sup>5</sup>, je nach Perspektive in Bezug auf die Todeslinie, die auch die Zeitgrenze ist. In der Zeitperspektive *erscheint* nun das Gericht individuell, bezogen auf den gerade sterbenden Menschen. Der «Jüngste Tag» ist der letzte Tag, die letzte Stunde, das letzte Zeitmoment. Dann ist jedoch nach dem Übertritt in die Ewigkeit das Gericht und mit ihm simultan die Reinigung abgeschlossen, erst so kann Ewigkeit überhaupt sein. Von dieser Warte aus ist das Gericht am Ende der Zeit *ein einziges* für alle.

Wiederum von der «anderen» Seite her gesehen – in der Zeitperspektive also –, kann man dem zustimmen, was KARL RAHNER in einem Ne-

<sup>1</sup> G. Lohfink (zus. m. G. Greshake), Naherwartung · Auferstehung · Unsterblichkeit (Quæst. Disp. 71), 145

<sup>2</sup> Lohfink, a. a. Ort, 146 – Ferner: «Auf der Seite der Toten aber gibt es kein Weitergehen und Vergehen. Da fällt der Tod des ersten Menschen und der eines Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts und der Weltuntergang in eins – es gibt ja kein Nacheinander.» (A. Keller, Zeit–Tod–Ewigkeit, 92)

<sup>3</sup> M. Schulze, Leibhaftig und unsterblich, 170 (mit Hinweis auf: IV Sent. d 47 d1 a1 q.3 ad 1)

<sup>4</sup> Schulze, ebd.

<sup>5</sup> «Das persönliche Gericht ist gleichzeitig [das Wort sollte in Klammern gesetzt werden] das allgemeine Gericht (vgl. Mt 25!). Wie aber dieser *Doppelaspekt* des Gerichts sich konkret vollzieht, bleibt uns – man kann es nicht oft genug wiederholen – unausdenkbar. Jede Vorstellung darüber, die ja immer zeitliche und räumliche Konnotationen mitschleppt, kann nur in die Irre gehen.» (J.B. Brantschen, Hoffnung für Zeit und Ewigkeit, 119, Klammern und Hervorhebung von Brantschen) – Brantschen bringt an dieser Stelle Gericht und Fegfeuer ebenfalls «in die nächste Nähe zum Tod ... ja vielleicht sogar *im Tod* sich ereignend ...»

bensatz sagt: «... das «allgemeine Gericht» ereigne sich der zeitlichen Geschichte der Welt «entlang», und beides fiel zusammen mit der Summe der partikulären Gerichte der Einzelmenschen ...»<sup>1</sup>. Die Sicht von der Geschichte her kann verführerisch sein und zur Meinung verleiten, es könne eben erst nach Ablauf der ganzen Menschheitsgeschichte das «Jüngste Gericht» und die Auferstehung sich ereignen, oder zumindest die Vollendung der Auferstehung, und zwar deswegen, weil aus den Taten des einzelnen Menschen über seinen Tod hinaus noch Einflüsse (Kausalursachen) auf den weiteren Verlauf der Geschichte möglich seien, und jeder Einzelne hierfür die Verantwortung trage und deswegen zur «großen Abrechnung» herangezogen werden müsse<sup>2</sup>. Demgegenüber könnte man mit Recht fragen: «Erhalten somit die Toten Gutschriften oder Nachbelastungen, je nachdem, ob sich ihre irdischen Taten hinterher positiv oder negativ auf den weiteren Geschichtsverlauf auswirken? Im bejahenden Fall kann sich der Auferweckte bald im Himmel, bald in der Hölle befinden.»<sup>3</sup>

Um nicht weiter ins Absurde abzugleiten und zudem nicht glauben zu müssen, Gott sei ein rächender Richter und Henker über den Tod hinaus, ist es außerdem glaubensnotwendig, vom Selbstgericht<sup>4</sup> zu sprechen. «Es geht ... nicht zuerst um eine von außen kommende Verurteilung des Menschen, die ihm ganz fremd zugesprochen wird. Im Gericht begegnet der Mensch der Summe (und darin den Einzelheiten) seines Lebens, seiner Grundentscheidungen, Taten und Unterlassungen. Er erkennt sich selbst: wer er war, zu wem er geworden ist. Das Gericht bringt die Wahrheit des Menschen über sich selbst an den Tag.»<sup>5</sup> Aber auch diese Sicht ist vielleicht noch zu «buchhalterisch».

Etwas hilfreicher scheinen darum die Gedanken des Dänen SØREN KIERKEGAARD zu sein. Die erste (physikalische) Geburt ist das Gleichnis für die «zweite» Geburt. Es gibt kein besseres Zeichen. Gericht und Reinigung ereignen sich, wie bereits erwähnt, im «vorgeburtlichen» Dasein, hier in der Erdenzeit vor dem Sterben, vor der «zweiten» Geburt. *Das ganze Erdenleben ist Übergang, Absterben und Neugeburt, Gericht und Reinigung.* Das irdische Leben ist ein Werden. Werden ist Leiden, oder besser: ein Erleiden. «Die Zeitlichkeit ist die Ursache des Leidens ... die Zeit, welche dem Menschen dazu *verhilft*, seine Existenz umzubilden.»<sup>6</sup> Der Mensch

<sup>1</sup> Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 12, 456

<sup>2</sup> eine solche Ansicht mutet etwas kabbalistisch an

<sup>3</sup> Paul Wiederkehr, Auferstehung und Befreiung, 60

<sup>4</sup> vgl. J.B. Brantschen, Hoffnung für Zeit und Ewigkeit, 120; ferner: Hans Halter, Gericht und ethisches Handeln ..., in: Theolog. Berichte 19, 203f.

<sup>5</sup> Karl Lehmann, Weltgericht und Wiederkunft Christi, in: K. Lehmann u. a., Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit, 88; zitiert in: H. Halter, ebd.

<sup>6</sup> Guido Schüepf, Das Paradox des Glaubens, Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung, 67 (Hervorhebung v. G. Schüepf)

ist «eine Synthesis von Seele und Leib, aber er ist zugleich eine Synthesis des Zeitlichen und des Ewigen.»<sup>1</sup> Der Mensch lebt in seinem Erdendasein stets im Augenblick, dieser kann im rechten, gläubigen Bewußtsein jedoch auch ein «Fenster» zur Ewigkeit sein<sup>2</sup>. Der gläubige Mensch muß notwendigerweise durch die «Schule des Leidens», damit er lernt, *damit er sein wesentliches Leben einübt*: Er muß lernen (trainieren), mit den Augen des Herzens zu sehen und mit den Ohren des Glaubens zu hören. – «Wenn ein Mensch leidet, und lernen will an dem, das er leidet, dann erfährt er stets nur etwas über sich selbst und über sein Verhältnis zu Gott, dies ist das Kennzeichen dessen, daß er für die Ewigkeit gebildet wird.»<sup>3</sup> Lernen kann der Mensch zweifach, in Bezug auf das Äußere (man könnte fast sagen: das Akzidentelle, d.h. Unwesentliche), wo er jedoch sich selbst ein Rätsel, ein Unbekanntes bleibt, oder aber er lernt *innerlich* (in Bezug auf das Wesentliche), dann gilt: «Das Leiden hingegen kehrt den Menschen nach innen.»<sup>4</sup> Das wesentliche Leiden, von dem Kierkegaard spricht, ereignet sich beim Menschen erst in der Nachfolge Christi; «hier auf diesem Weg ist der Gipfel des Leidens die größte Nähe der Vollkommenheit»<sup>5</sup>. Unerreichbares, aber dennoch stets zu beachtendes Vorbild ist das Leiden Christi, das meistens nur äußerlich betrachtet wird, es ist aber «das Leiden der Innerlichkeit, das Leiden der Seele ... das Geheimnis der Leiden»<sup>6</sup>. Bei Jesus ist es nun in Wahrheit so: «Sein ganzes Leben ist das Leiden der Innerlichkeit.»<sup>7</sup> Darf man das Leiden des Menschen in der Zeit als reinigendes Gericht verstehen? Ja, denn der Mensch leidet vor Gott immer als «Schuldiger»<sup>8</sup>. «Dies ist eine christliche Bußpredigt, welche selbst den Märtyrer daran erinnert, daß er vor Gott schuldig leidet»<sup>9</sup>. In diesem reinigenden Leiden gelangt der Christgläubige zur durchbrechenden Hoffnung. «Denn wenn man schuldig leidet, und wenn man das erkennt: dann kann man auf Gott hoffen,

<sup>1</sup> Søren Kierkegaard, Der Begriff Angst, in: Werkausgabe (Hirsch/Gerdes), Bd. 1, 266 (IV 355) – «Zukünftig ist unser Ausgehen aus der Zeit und damit die Offenbarung der Ewigkeit. Die Ewigkeit selbst aber ist bereits da» (A. Keller, Zeit-Tod-Auferstehung, 98)

<sup>2</sup> «Der Augenblick ist jenes Zweideutige, darin Zeit und Ewigkeit einander berühren, und damit ist der Begriff Zeitlichkeit gesetzt, allwo die Zeit fort und fort die Ewigkeit abriegelt und die Ewigkeit fort und fort die Zeit durchdringt.» (Kierkegaard, a. a. Ort, 270, IV 359)

<sup>3</sup> Kierkegaard, Erbauliche Reden, Ausg, Gerdes, 271 (VIII 341 – «Die Schule der Leiden bildet für die Ewigkeit.» a. a. Ort, 274 (VIII 344)

<sup>4</sup> Kierkegaard, a. a. Ort, 270 (VIII 341)

<sup>5</sup> Kierkegaard, a. a. Ort, 239 (VIII 314)

<sup>6</sup> Kierkegaard, Einübung im Christentum, in: Werkausg. (Hirsch/Gerdes), Bd. 2, 139 (XII 127)

<sup>7</sup> Kierkegaard, a. a. Ort, 141 (XII 128)

<sup>8</sup> vgl. hierzu: G. Schüepf, Das Paradox des Glaubens, 84ff.

<sup>9</sup> Kierkegaard, Erbauliche Reden, 270 (VIII 341)

sich an Gott halten ... Aber wenn man vor Gott ganz unschuldig leidet [bzw. leiden würde], dann ist es, als hätte man Gott gegen sich, dann ist man – von Gott verlassen.»<sup>1</sup> Ein Lebewesen das bewußt der liebenden Zuwendung Gottes den Rücken zukehrt, sich von ihm abwendet, sich aber dann doch dessen bewußt wird und umkehren will, der kommt in das zeitliche Leiden. Beim einen geschieht dies früher, beim anderen später, vergleichsweise wie im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, die zwar zu verschiedenen Zeitpunkten die Arbeit aufnehmen, am Ende aber dennoch alle den gleichen Lohn erhalten<sup>2</sup>.

Wo ist demnach der «Ort» der Reinigung? Das Reinigen ist bereits im gewöhnlichen, alltäglichen Leben erfahrbar. Das ist das Los der Menschen, wenn sie die Liebe noch nicht ganz vergessen haben, wenn sie sich der Liebe zuwenden. «Wenn ich im Verhältnis zu Gott stets schuldig leide, ist es gewiß, daß Gott Liebe sei; da das mir deutlich ist, so will ich nur wünschen, mir möge stets klar und gegenwärtig sein, daß ich schuldig leide.»<sup>3</sup> Wenn sich der Mensch wieder ernsthaft und liebend Gott – der liebenden Zuwendung – zuwendet, dann steht für ihn sogar «fest, dies sei das Frohmachende, daß ein Mensch im Verhältnis zu Gott stets schuldig leidet.»<sup>4</sup> Dann leidet der Mensch «freiwillig», aus Liebe, so wie es in den Augen des Liebenden ja nur recht ist. Hier holt Gott den zur Liebe zurückgekehrten Menschen ab und führt den vormals «Verlorenen» heim<sup>5</sup>.

*Leiden, Gericht, Reinigung* – diese drei sind ein- und dasselbe Geschehen, sie ereignen sich *in der Zeit*, wann immer, das ist bei jedem Menschen individuell verschieden. Wer im Verlauf des Erdenlebens viel von diesem reinigenden und innerhalb der Liebe sich selbst richtenden Leiden erfahren hat, für den ist der letzte zeitliche Schritt nicht mehr so schwer; die Wehen der Sterbe-Geburt sind für ihn dann sehr klein. Es sollte nie vergessen werden: Gericht und Reinigung – in der Zeit – haben wesentlich mit Liebe und mit Umkehr zu tun. Und um-kehren, sich hin-wenden, das kann der Mensch eben nur, solange es noch «Zeit» ist. Das Gesetz, der Maßstab für das Richten, bzw. für das «Sich ausrichten», ist die vor Gottes Angesicht und im Glauben an Jesus<sup>6</sup> «gelebte» Liebe, nichts anderes. Im menschlichen Denken gibt es wohl noch viel zu bereinigen und zu klären, bis der Mensch über seinen Gott wieder so denkt wie ein Kind. – Gott aber ist maßlose Liebe. *Gott richtet nicht, sondern richtet auf.* Gottes Richten ist ein Auf-richten, das Ermöglichen eines neuen Lebens.

*Für Verstorbene zu beten*, ist ein Werk der Barmherzigkeit, das nicht

---

<sup>1</sup> Kierkegaard, Erbauliche Reden, 287 (VIII 356)

<sup>2</sup> Mt 20,1–15

<sup>3</sup> Kierkegaard, a. a. Ort, 297 (VIII 365)

<sup>4</sup> Kierkegaard, a. a. Ort, 302 (VIII 369)

<sup>5</sup> Gleichnis vom «Verlorenen Sohn», bzw. vom «Barmherzigen Vater», Lk 15,11ff.

<sup>6</sup> Joh 3,18; 12,44–48 – durch den Glauben richtet sich der Mensch letztlich selbst

angetastet, nicht angezweifelt werden darf. Wie kann nun aber nach dem in dieser Studie vorgelegten Zeitverständnis auf vergangenes Geschehen Einfluß genommen werden? Sofern Gott uns überhaupt einen Einfluß gewährt! Wenn ja, dann ist trotzdem er, und nur er, der Handelnde über der Zeit. Das Heil voll-*end*-et sich jedoch nicht innerhalb der Geschichte, sondern «am Rande», am Ende der Zeit<sup>1</sup>, in der Gegenwart des Gottessohnes.

Das Geschehen durch die Zeit, insbesondere hinsichtlich der Vergangenheit, nennen wir Geschichte. Wenn wir uns die Geschichte nicht ohne Gott denken, dann hat es immer Sinn für die Verstorbenen zu beten. Gott, der in der ewigen Zeitlosigkeit «wohnt», ist dennoch Herr der Geschichte. Das ewige Heil, *die liebende Zuwendung Gottes* gegenüber dem Geschöpf, ereignet sich überall der Zeitlinie entlang, sie bricht also zu jeder «Zeit» in das Leben der Menschen herein. Wenn wir für die Verstorbene beten, ist das gleichsam ein Opfer, das wir voller Vertrauen in die «Hände» des himmlischen Vaters legen. Ebenso gut können wir aber auch für Menschen in der Zukunft beten. Denn Gott kann und will zu jeder Zeit in das Leben der Menschen heilend «eingreifen». Unser liebendes Beten in der Zeit dringt in die Zeitlosigkeit vor und «widerspiegelt» sich dort im Herzen Gottes; von hier aus wirkt Gott in diese Welt hinein, und zwar (aus unserer Sicht) vorwärts oder rückwärts der Zeitlinie entlang, also unabhängig ob Vergangenheit oder Zukunft. Für Gott gibt es immer nur die Gegenwart.

Beten sollte nie etwas anderes sein, als sich vertrauensvoll in die Arme Gottes werfen, wie ein Kind, das seine Wünsche und Ängste kundtut. Hingegen, auf geradezu magische Weise sich in irgendwelche Automatismen hineinzusteigern, das wäre völlig falsch. Zwei Dinge sollten nicht vergessen werden: 1. Gott ist in seinem Willen autonom. 2. Der Mensch kann in seinem selbststrichtenden Sterben frei entscheiden, ob er sich für immer Gott zuwenden oder sich von ihm endgültig abwenden will. Auch die negativ ausfallende Entscheidung wird Gott respektieren. Gottes Gnade ist im übrigen weit größer, als die Gebete aller Menschen zusammen erflehen könnten<sup>2</sup>. In seiner bergenden Zuwendung ist die Liebe Gottes ohne Maß, und vor allem ist zu beachten: Sie ist *zuvorkommend*. Vollkommene Liebe achtet jedoch die *freie Entscheidung* des Anderen, wie auch immer diese ausfällt, selbst dann, wenn das geliebte Gegenüber dadurch in den Abgrund des Nichts abstürzen sollte. Die *Hölle* kann es nur geben, weil es eine vollkommene Liebe gibt und weil diese Liebe auch abgelehnt werden kann. Denn nur diese Liebe kann den Menschen endgültig retten, ihn aus dem Nichts bergen. Die Hölle ist das absolute Nichts, die Abwesenheit der Liebe. Diese Hölle ist im Herzen, wo die Liebe fehlt.

---

<sup>1</sup> vgl. oben, 257f.

<sup>2</sup> «Er [Gott] aber, der durch die Macht, die in uns wirkt, unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder uns ausdenken können ...» (Eph 3,20)



## 4. Ein Ausblick – Sprachspiele des Glaubens

Um die Jahrtausendwende wird bisweilen mit Nachdruck behauptet, an all den Kriegen seien nur die verschiedenen Religionen schuld, deren Anhänger sich nicht vertragen könnten. Diese These ist höchst fragwürdig. Andere könnten ja mit besseren Begründungen behaupten, es seien die Wechsel in den ökonomischen Bedingungen, welche die Menschen veranlassen, Kriege anzuzetteln. Andere Motive, etwa Streben nach Macht und Reichtum, müßten ebenso aufgeführt werden. Trotzdem soll nicht verschwiegen werden, daß religiöse Motive zu gewaltsamen Auseinandersetzungen führen können. Aber dann sollte trotzdem ehrlicherweise versucht werden abzuklären, ob die angeblich «religiösen» Beweggründe wirklich ausschlaggebend sind oder ob sie nicht vielmehr nur vorgeschoben wurden, um andere, niedrigere Motive nicht offenlegen zu müssen. Ein Motiv mit religiös anmutendem Charakter kann etwa die Wahnidee sein, innerweltlich etwas bewegen zu müssen, einen Auftrag in der Geschichte erfüllen zu müssen. Gekoppelt mit apokalyptischer Denkweise können so heftige Konflikte entstehen. Hier besteht die akute Gefahr, daß Religion zum Faschismus pervertiert wird. Und geradezu ein Verbrechen ist es, wenn religiöse Motive zur rücksichtslosen Durchsetzung von nationalen Interessen oder Gruppeninteressen mißbraucht werden. Faschistisch erscheinende Religionen sind jedoch keine echten Religionen.

Was aber sollen die Menschen von der «Geschichte» erwarten? Der Christ ist wesentlich durch seinen Glauben konstituiert: Jesus ist der Messias und der Gottessohn. Aber er sollte sich davor hüten, sich in irgendwelchen apokalyptischen Spekulationen zu ergehen und dabei sogar zu meinen, er müsse auch aktiv an apokalyptischen Ereignissen mitwirken. Der Gott Jesu ist ein Gott der Gegenwart und nicht der Zukunft. Er ist immer da, in unserem Herzen. Und: *Religion findet im Herzen statt, oder sie findet überhaupt nicht statt.*

Warum gibt es innerhalb der Jüngerschaft Jesu so zahlreiche Konflikte, die oftmals in Feindschaften ausarten? Aber gibt es sie überhaupt, diese «Jüngerschaft»? Oder gibt es nicht vielmehr nur mehrere Mischformen der Frohbotschaft Jesu mit irgendwelchen Theorien, Weltanschauungen, Philosophien? So ist etwa Platons Seelenlehre – Trennung der Seele vom Leib und Seelenwanderung – nicht kritiklos auf das christliche Glaubensspiel übertragbar. Wenn die Kirche früher ebenso viel Fleiß zur Abwehr von Platonismus und orphischer Esoterik aufgewendet hätte, wie später gegen den Marxismus, dann gäbe es möglicherweise keine Spaltungen. Und das Christentum hätte weit mehr die Ausstrahlung eines Hoffnungsglaubens.

Wo aber ist die Begeisterung der Ersten Liebe der Christen geblieben? In der Tat, wenn die Frühchristen damals nicht die besondere Ausstrahlung, das Charisma gehabt hätten, wäre das Christentum niemals so rasant verbreitet worden, und dies gerade trotz widrigen Umständen, in einer Welt voller Feindschaft und Egoismus. Es ist keine Entschuldigung, heute bloß zu sagen, die Bedingungen der Umwelt seien nun einmal anders als damals. Hat uns nicht im geistigen Bereich die Welt von damals bereits wieder eingeholt. In ethischer Sicht ist sicher nichts besser geworden, aber dies ist auch nicht entscheidend. Entscheidend ist die Hoffnung. Welches sind aber die Inhalte, die Bezugsmomente einer nährenden und rettenden Hoffnung? Können die experimentalen, gruppodynamischen Spielchen helfen? Oder braucht es nicht doch etwas größeres, ein echtes Spiel, ein «Glaubensspiel»? Worauf kommt es an? «Es kommt darauf an, ob wir hier und jetzt ein Wort für die Not des Nächsten haben, für die freudlose Welt des Todes?» sagt JOHANNES B. BRANTSCHEN<sup>1</sup>. Der Tod wird in der «modernen Gesellschaft» allzu gerne verdrängt, aber warum? Weil er uns immer wieder einholt und uns jede Freude nimmt. Ein «Wort» für diese Not? – «Gerade nun angesichts des Todes hat der Glaubende die herrliche Freiheit, das Wort zu ergreifen, weil er weiß, daß der Tod für Gott keine Grenze ist.»<sup>2</sup>

Das flau Papierchristentum mag jedoch nichts hören vom engelgleichen Leben abgetrennter, leibloser Seelen. Über das Leben nach dem Tod kursieren so viele widersprüchliche Aussagen – man sollte sich einmal vorstellen, die Nachrichten über ein wichtiges Ereignis seien derart widersprüchlich. Da vergeht einem das Interesse. Und immer wieder ertönt zu allem Überfluß die alte esoterische Leier dazwischen: Seelenwanderung, Selbstvergottung des Menschen. Vom Kern her hat aber die Frohbotschaft der Christen noch lange nicht ausgedient, im Gegenteil, es ist hier und jetzt die Zeit, all den esoterischen Ballast – und das ist die Rede von der abgetrennten Seele allemal –, abzuwerfen, damit wieder Hoffnung aufkeimt.

Vermehrung des Glaubens oder des «shareholder value», was ist die Aufgabe der Seelsorge? Moderne Christen neigen dazu, die Sorge für die Seele umzufunktionieren in Soziologie und Psychologie. Das Jenseits interessiere ja ohnehin nur wenig Menschen, darum sei es doch sinnvoller, die christliche Praxis auf das irdische Leben zu beschränken. Dem müßte jedoch entgegengehalten werden: «Es kommt im Christentum nicht in erster Linie darauf an, was dich interessiert, sondern was Gott mit uns vorhat.»<sup>3</sup> Was hat Gott mit uns vor? Warum kann er uns nicht einfach dieses Grausame des Todes ersparen? Aber genau das tut er ja. Nur, wir wollen

---

<sup>1</sup> J. B. Brantschen, *Zeit zu verstehen*, 210

<sup>2</sup> Brantschen, a. a. Ort, 223

<sup>3</sup> J. B. Brantschen, *Hoffnung für Zeit und Ewigkeit*, 100

ihm nicht recht glauben. Wir Menschen meinen ja immer, alles besser zu wissen! – Das diesseitige Leben ist wichtig, aber es ist nur die Vorbereitung auf ein anderes, bei weitem herrlicheres Leben. Diese Aussage eckt an. Entrüstet sagen Einige: Das interessiert uns nicht, nach dem Tod ist alles aus, basta ... Kann ein solches Verhalten nicht doch noch zur Änderung bewegt werden, wenn in einem «neuen Paradigma» die Rede vom Sterben und vom Leben danach glaubhaft und hoffnungsvoll vorgetragen wird? Ein neues Sprachspiel? Ein «Glaubensspiel»?

Wenn nach JOSEPH RATZINGER in eschatologischer Gültigkeit der «Leib» auf der Innenseite der Seele ist<sup>1</sup>, dann ist die bildliche Rede von der «Seelenlandschaft des Herzens» keineswegs verfehlt. Und dann ist Sterben sehr gut verstehbar als *Geburt nach innen*, durch das Nadelöhr des eigenen Herzens. Der Mensch – noch im Status der irdisch-physikalischen Leiblichkeit –, ist dann *seine eigene Mutter*<sup>2</sup>.

Wenn der Mensch allein schon in eschatologischer Sicht seine eigene Mutter ist, hätten wir in einer solchen Glaubensaussage nicht so etwas wie einen gemeinsamen Nenner, gemeinsam für die «*feministische Theologie*» und für die «klassischen» Theologie? Welches Kriterium wäre besser geeignet als diese «allgemeine Mütterlichkeit» des Menschen? Ist nicht gerade hier ein «nicht-patriarchalisches Prinzip»<sup>3</sup> für die feministische Theologie gegeben? Ja mehr noch, für eine allgemein annehmbare Theologie überhaupt? Im weiteren ist die ethische Diskussion herausgefordert. Das typisch Mütterliche ist das Sorgen: Die Mutter sorgt für das Kind, nicht nur nach der Geburt, sondern bereits *vor* der Geburt. Diese «*vorgeburtliche*» *Sorge* ist Aufgabe jedes einzelnen Menschen. Wenn zudem die entsprechende Ernährung zu tun hat mit «Glauben», dann ist diese «vorgeburtliche» *Sorge* für alle Bereiche der Theologie höchst relevant. Vor allem unumgänglich ist die Reflexion, das Zurückbiegen auf Meditation und Exegese der Heiligen Schrift. Hier sind die Spuren für den Glaubensweg in die Richtung der Sterbe-Geburt durchaus zu finden.

Das typisch Feminine am «neuen Paradigma» ist die Geburt. Damit ist zudem *das Loslassen-Können* verbunden, das Frauen oftmals besser zuwege bringen als Männer. Es gibt in der Geschichte des Judentums und des Christentums mehrere Vorbilder in dieser Hinsicht. Herausragendes Beispiel ist Maria, worauf bereits hingewiesen wurde<sup>4</sup>. Ein etwas späteres, jedoch oft verkanntes Vorbild ist Dorothea, die Ehefrau des Niklaus von Flüe. Diese Behauptung bekräftigte kein Geringerer als Pius XII. am 16. Mai 1947, in seiner Ansprache am Tag nach der Heiligsprechung von Bruder

<sup>1</sup> siehe oben, 247

<sup>2</sup> Vgl.: «... die Frau, die kinderlos war, wird Mutter ...» (Ps 113,9 || 1 Sam 2,5).

<sup>3</sup> P. Tribble, in: E. Moltmann-Wendel (Hrsg.), *Frauenbefreiung*, 116; vgl. auch: M.-T. Wacker, *Feministische Theologie*, in: *Neues Hb. theol. Grundbegriffe*, Bd. 2, 48

<sup>4</sup> siehe oben, 252f.

Klaus: «Heute, in dieser feiervollen Stunde, verdient auch der Name seiner Gattin in Ehren genannt zu werden. Sie hat durch den freiwilligen Verzicht auf den Gemahl, einen Verzicht, der ihr nicht leicht wurde, und durch ihre feinfühligke, echt christliche Haltung in den Jahren der Trennung mitgewirkt, um euch den Retter des Vaterlandes und den Heiligen zu schenken.»<sup>1</sup> Die Sorge Dorotheas galt, in ihrem Ringen des Loslassens, ganz der «vorgeburtlichen» Entwicklung ihres Mannes, d. h. ihre Mütterlichkeit kam hier in deutlicher, ja geradezu prophetischer Weise zum Tragen – das mütterliche Empfinden im Hinblick auf Bruder Klaus, der in seinen Seelennöten für sich selbst zur «gebärenden Mutter» und durch sein eigentümliches Einsiedlerleben seinerseits zu einem Propheten des «neuen Paradigmas» wurde<sup>2</sup>.

Der Mensch ist seine eigene Mutter. Wer ist dann der Vater? Es ist Gott. Und wenn das «neue Paradigma» angenommen wird und *Gott als Vater aller* «zum weiten Mal geborenen» Menschen geglaubt wird, dann ist es auch verstehbar, daß alle Menschen Schwestern und Brüder sind. Das Christentum hat eigentlich von Anfang an diese übergreifende Wahrheit, daß alle Menschen Schwestern und Brüder sind, mit größtem Erfolg vertreten. Da ist kein Platz für Nationalismus, für Gruppenegoismus und für was sonst auch immer. Das «vorgeburtliche» Verhalten mit diesem universalen Erfahrungshorizont des «neuen Paradigmas» könnte, wenn uns nicht sonstige widrige Umstände davon abhalten, viel zum Frieden beitragen.

«Die Rede, die wirklich etwas zu sagen hat, entfaltet sich aus einer einzigen einfachen, inneren Mitte heraus.»<sup>3</sup> Beim Paradigma mit der «zweiten Geburt» ist diese Mitte dort, wohin wir am Ende gehen, wo wir hindurchgehen müssen: das Nadelöhr des eigenen Herzens. Von dort her wird auch im Glauben das diesseitige Wort «geboren». Im Glauben korrespondieren beide Richtungen des Gebärens. Und es erscheint nun, daß sich dadurch ein eigentümliches Sprachspiel eröffnet.

Mit dem Glauben auf dem Feld der Sprache spielerisch, innovativ umgehen ... Warum nicht? Aber jedes Spiel hat seine Regeln, auch die «Sprachspiele» gemäß Wittgenstein<sup>4</sup>. In einem Spiel sind die Regeln je eigentümlich für die spezifische Charakteristik und den Verlauf. Wer die

---

<sup>1</sup> W.T. Huber, Dorothea, 16 und 203 (vgl. auch die anderen einleitenden Kommentare dieser Quellensammlung); vgl. auch: ders. Bruder Klaus, 12f. 99. 102f.

<sup>2</sup> vgl. besonders: W.T. Huber, Bruder Klaus, 33f.

<sup>3</sup> Bernhard Casper, Sprache und Theologie, 96

<sup>4</sup> vgl. oben, 15 – Für den Gebrauch von Wörtern gelten «konventionelle Regeln der Sprache ... den Regeln des Sprachgebrauchs unterworfen» (M. Stenius, Sprachspiel I., in: Hist. Wb. d. Phil., Bd. 9, 1534) – C. Sedmak, Wittgensteins Sprachmodell und die pluralistische Religionstheorie, in: Zeitschr. f. Kath. Theol. 119 (1995), 406, meint jedoch: Wittgenstein hätte die Gleichsetzung von «Religion und «Sprachspiel» nicht gutgeheißen.

Regeln nicht begreift, versteht das betreffende Spiel nicht. Die Spielregeln für das «Glaubensspiel» – Sprachspiel des Glaubens – bestehen aus zwei Arten: In der ersten sind die Regeln wie in jedem Sprachspiel durch die Logik definiert; in der zweiten Art sind es die Dogmen. Eine Schiedsrichterinstanz erscheint unerlässlich. Alle Gläubigen müssen sich an die Regeln halten. Wichtig ist im christlichen Kontext primär jedoch nicht, was der Kirchenvater X, der Heilige Y oder der Theologe Z gesagt hat – denn es steht nirgendwo geschrieben, daß ihre Äußerungen unfehlbar seien –, entscheidend sind nur die Regeln. Die Regeln sind also hier nicht nur rein formal – das sind nur diejenigen der ersten Art, die Regeln der Logik –, die Dogmen beziehen sich jedoch auf die «Materie» der Aussagen. Sie sind nun die «materiellen Spielregeln» für «die einzelnen Fälle»<sup>1</sup>. Wiederholte Regelverletzungen wirken ermüdend und verwirrend auf die Teilnehmer. In solchen Situationen tendieren die «Zuschauer» – auch sie sind Teilnehmer –, davonzulaufen. Wo aber befindet sich der Spielverderber? Außerhalb des «Spiel-Feldes», weil er ja nicht nach den Regeln spielt? Wer nicht nach den Regeln spielt, fällt aus dem Spiel heraus, es sei denn es entstände nun ein neues Spiel, vielleicht nach der Willkür eines gerade dominierenden Spielers. – Das Spiel geht weiter. Aber wie kann es weitergehen, ohne daß immer wieder um Klärungen und Er-Klärungen, Läuterungen und Er-Läuterungen gerungen wird? Die Regeln müssen trotz allem auch «flexibel» sein. Ergänzende Definitionen sind immer notwendig, und hergebrachte Definitionen müssen stets neu zur Sprache gebracht werden.

Zu diesen legislativen Sätzen ein Beispiel, eine Problematik, die oben bereits dargelegt wurde: Das Wesen Mensch hat seine «menschliche» Materie; Gottes Wesen ist hingegen von «göttlicher» Materie. Beide können sich nicht vermischen, so will es die Regel<sup>2</sup>. Es gibt kein Dogma, das die Wesensverwandlung der menschlichen Materie in eine göttliche zuläßt. Also soll jegliches Reden, das auch nur in die Nähe der Idee der Vergottung des Menschen zu Gunsten des fairen Spielablaufes unterlassen werden, denn die Erfahrung zeigt, daß solches Reden verwirrt. Und offensichtlich ist es falsch. Das Falsche dient niemandem, es wirkt glaubenstötend. Also lieber den Hochmut abtöten als den Glauben!

Wenn die Regel sagt, wir werden in «diesem» Leib Gott anschauen, so hat es keinen Sinn zu behaupten, die Seele könne dies auch allein. Wie

---

<sup>1</sup> eine gegenteilige Meinung: «Im Unterschied zum Schachspiel hat die Sprache keine Regeln für die einzelnen Fälle. Die Regeln der Sprache lassen ihre Anwendung offen, während diese im Schachspiel eindeutig bestimmt ist.» (Coreth u.a., Philosophie des 20. Jahrhunderts, 153) – Das «Sprachspiel» wird hier vielleicht zu «eng» verstanden, identisch mit einer bestimmten «Landessprache, wie Deutsch oder Französisch, jedoch nicht mit der Sprache als «Lebenskontext», wo es um bestimmte Lebensfragen geht usw.

<sup>2</sup> Konzil von Chalkedon, DH 302 (vgl. oben, 190)

hätte denn die Seele ohne Leib Augen zum Schauen? Auch wäre es verunsichernd zu sagen, daß der einzelne Mensch am Jüngsten Tag mit dem irdischen Leib wieder in der gleichen chemisch-physikalischen Zusammensetzung auferstehen würde. Das Ende der Zeit, der Jüngste Tag, durchlebt der Mensch wenn er stirbt. Sterben und Auferstehen sind ein einziges Geschehen. Der Mensch muß aber bereit sein zum Loslassen. Er muß etwas zurücklassen. Sein äußeres Haus, seine Wohnung mit allem Hausrat, mit allen Wertsachen, mit allen lieb gewonnenen Dingen und schließlich muß er auch seine Leibeshülle verlassen. Der eigentliche Leib aber bleibt und wird verwandelt, aus der Hülle neu geboren.

Der Glaube ist immer auf ein Ziel ausgerichtet; wäre er es nicht, dann könnte auch nicht in sinnvoller Weise gesagt werden, er sei «Glaube». Bevor die Menschen etwas glauben, sprechen sie darüber; das ist eigentlich das Normale. Es kommt jedoch immer darauf an, *wie* man darüber spricht. Das Sprachspiel muß also – sprechend/hörend – «allgemein» verständlich<sup>1</sup> sein, es muß in sich Verlässlichkeit<sup>2</sup> bergen und auf etwas aus<sup>3</sup> sein. Bezüglich des «Glaubensspiels» wäre zu spezifizieren: Es muß innerhalb der Reihe der Gläubigen verständlich – glaubhaft – sein; es muß hilfreich sein, so daß sich der Gläubige auf das Wort verlassen kann; es muß auf etwas aus sein, d. h. es muß Hoffnung stiften<sup>4</sup> können, im christlichen Kontext sogar eine Hoffnung über das irdische Sterben hinaus.

Etwas vom Schönsten in der menschlichen Sprache sind die Metaphern<sup>5</sup>. Oft lösen sie beim Hörer und auch beim Sprechenden selbst Reaktionen der Erheiterung aus, aber auch der Erleichterung. Denn sie machen uns fähig, undurchschaubare, dunkle, verworrene Zusammenhänge und nur vage durchschimmernde, neue Erfahrungen transparent zu machen. *Metaphern machen Vieles erkennbar und mitteilbar, was sonst unaussprechlich wäre.* Metaphern haben trotz ihrer immensen Bedeutung etwas spielerisches an sich. Deshalb ist es nicht übertrieben zu sagen, sie machen die angenehmen Charakterzüge aus von dem, was mit Recht «Sprachspiel» genannt werden kann. Und wer könnte sich denn das Reden über den Glauben anders vorstellen? Der Glaube kommt vom Hören<sup>6</sup>. Wird dieses Hören jedoch nicht zu oft und zu sehr nur auf die soziale Kommunikation verkürzt? Und die Dimension des inneren Erfahrens? Der

---

<sup>1</sup> B. Casper, Sprache und Theologie, 40

<sup>2</sup> Casper, a. a. Ort, 88

<sup>3</sup> Casper, a. a. Ort, 102

<sup>4</sup> «Basiskriterium religiöser Traditionen das soteriologische ... wie löst eine Religion ihren Erlösungsanspruch ein?» (C. Sedmak, Wittgensteins Sprachmodell, 400) – Es ist jedoch fraglich, ob tatsächlich alle Religionen ein «soteriologisches» Moment haben, etwa all die Varianten im Hinduismus.

<sup>5</sup> vgl oben, 15 und 19ff.

<sup>6</sup> Röm 10,14ff.

Glaube lebt nur dort, wo die innere Erfahrbarkeit nicht abreißt. Ein Glaube mit bloßen, sanktionierten Chiffren wäre eine tote Angelegenheit. Der Glaube lebt im inneren, im je neuen Erleben der Wahrheit Jesu.

Das interaktive «Philosophieren»<sup>1</sup> über den Glauben ist das Glaubensspiel. Das Glaubensspiel ist ein Sprachspiel. Es ist bestimmt nicht verfehlt, ihm auch eine therapeutische<sup>2</sup> Funktion zuzuschreiben, und dies in zwei Bereichen: im Individuellen und im Sozialen. Das Therapeutische ist die Klärung im Verworrenen, die Reinigung vom Absterbenden. Therapie dient dem Leben. Positiv gesehen ist es das Geben von Hoffnung. Und wiederum im christlichen Kontext: Es ist «Religion» im wahrsten Sinne des Wortes, nämlich ein Zurückführen aus der zum Nichts hintendieren Existenz in die Geborgenheit, ein Zurückführen aus der «ursündlichen» Situation der Abwendung zur Bejahung der liebenden, aus dem Nichts bergenden Zuwendung Gottes. Die Therapie des Christlichen ist wesentlich die Umkehr. Umkehr ist wesentlich «Religion».

Eine Bemerkung noch zur «Sprachspieltheorie» im Hinblick auf einen «interreligiösen Dialog»<sup>3</sup> – Wenn nun alle Religionen unter dem Aspekt der «Sprachspiele» betrachtet werden, dann werden für den Dialog bereits auch Grenzen sichtbar, insbesondere dann, wenn als Ziel gesetzt werden sollte, aus den verschiedenen brauchbaren Elementen eine vereinheitlichte Religion zu finden, bzw. als Mischform zu bilden – quasi eine «Welteinheitsreligion». In Analogie verhält es sich wie zwischen den Sportspielen: es wäre z.B. absurd, Elemente von Eishockey und Fußball zu vermischen. Dies wäre unvorstellbar, sinnlos; nicht nur Spielgeräte, Ausrüstung und Spielfeld sind verschieden, auch *die Regeln* sind es. Das kann aber niemanden daran hindern, an beiden Spielen aktiv oder passiv teilzunehmen, was wiederum nicht simultan möglich ist. Alles im Leben der Menschen hat seine Zeit, und jeder Mensch kann sich ändern. Wenn er überzeugt ist, daß diese oder jene Religionsform für ihn die richtige ist, dann soll er sich in aller *Ehrlichkeit* dazu bekennen. Religion ist auf jeden Fall eine Sache der freien Gewissensentscheidung. Angenommen aber, nur *eine* Religion kann die richtige sein, dann wird sie sich ganz bestimmt auch irgendwie durchsetzen. Insofern muß niemand belastet und verkrampt in den Dialog gehen. Eine Strategie des Apodiktischen wäre fehl am Platz. Dialog in einer Art von Sprachspieltheorie muß zunächst bedeuten, den Anderen beim Spiel zu beobachten. An den «materiellen»

---

<sup>1</sup> «Das Sprachspiel kann als eine Praxis von Interaktion begriffen werden, obwohl Wittgenstein auf diesen Gedanken nicht gerade besonderen Wert gelegt hat.» (B. Casper, *Theologie und Sprache*, 37)

<sup>2</sup> zum Therapeutischen des Philosophierens vgl. Coreth u. a. *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 140f. (in Anlehnung an Wittgenstein)

<sup>3</sup> vgl. den Artikel von C. Sedmak, *Wittgensteins Sprachmodell und die pluralistische Religionstheorie*

Regeln (Dogmen) wird nicht zu rütteln sein, sofern die Betreffenden diese Regeln überhaupt umfänglich kennen und anwenden. Anders sieht es aus hinsichtlich der formalen (logischen) Regeln, die für alle in gleicher Weise gelten müssen. Sprachspiele, die keine Schiedsrichterinstanz kennen, verzetteln sich und laufen sich tot. Ein religiöses Sprachspiel lebt von der Auseinandersetzung, sie wirkt befruchtend. Ein ehrliches Ringen um richtige, sinnvolle «materielle» Regeln fördert letztlich das Glaubensleben<sup>1</sup>.

Würde aber andererseits im Kontext des Christentums die Seelenwanderung-Reinkarnation als Dogma eingeführt, würde dieses das spezifisch christliche Sprachspiel zerstören und das Evangelium Jesu Lügen strafen, der im Durchgang seines Kreuzestodes zur Auferstehung gelangt ist, aber nicht wieder in das irdische Leben der chemischen Leibeshülle zurückgekehrt ist. Die Pharisäer zur Zeit Jesu glaubten ja auch an die «Auferstehung», jedoch anders. Im Sinne der Reinkarnation? In den Evangelien und in der Apostelgeschichte wird nichts in diese Richtung beschrieben, auch nicht in den Briefen von Paulus, obwohl er in einer früheren Phase ein Pharisäer war. – Jesus sagt jedenfalls in der johanneischen Überlieferung: «Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts.»<sup>2</sup> Bloß von einer «Auferstehung des Fleisches» (= re-in-carn-atio) zu reden, ist darum zu allgemein und letztlich nichtssagend, eine leere Chiffre. Was jedoch not tut, das ist der Glaube, und der Glaube ist es ja gerade, worauf es ankommt, er ist der «Lebensraum» des werdenden Lebens im Hinblick auf eine *personale Auferstehung*. Ohne Glaube geschieht nichts und wird sich am Ende auch nichts ereignen. Die Seelenwanderungshypothese stört den Glauben empfindlich, läßt ihn erlahmen, erkalten, versteinern; der Glaubensträger Mensch tendiert dabei zur Gleichgültigkeit im Hinblick auf die mütterliche Sorge für sich selbst und für andere. Eine Paralyse des Glaubens führt zu einer Degeneration des Menschlichen. Die paralyisierende Seelenwanderungs-Hypothese ist zwar nicht das älteste Glaubensparadigma, obwohl es weit mehr als 4000 Jahre alt ist<sup>3</sup>. Diesbezügliche Überlegungen könnten nun zu noch krasserem Schlußfolgerungen führen: Der Glaube an die Seelenwanderung ist letztlich keine Religion<sup>4</sup> mehr; dieser Glaube – sofern ihm überhaupt noch die Bezeichnung «Glaube» zukommen kann –, ist ein Ausstieg aus der Religion, denn er kommt auch ganz

---

<sup>1</sup> Obwohl: «Die Rede von ‚Wahrheit‘ darf nicht beliebig auf dem Verhandlungstisch zur Disposition gestellt werden.» C. Sedmak, a. a. Ort, 403

<sup>2</sup> Joh 6,63

<sup>3</sup> Das «neue Paradigma», der christliche Glaube, ist noch etwas weniger als 2000 Jahre alt. – In der Steinzeit glaubten die Menschen ebenfalls an ein Weiterleben nach dem irdischen Tod, und zwar als «ganzer» Mensch, in einer anderen Welt, was die Grabbeigaben (Schmuck, Waffen etc.) beweisen; vom Glauben an eine «abgetrennt herumwandernde Seele» war überhaupt nicht die Spur.

<sup>4</sup> «re-ligio» bedeutet eigentlich «Zurück-Bindung» an einen Schöpfer-Gott



gut ohne Gott aus. Es bliebe bestenfalls noch Platz für einen «Gott» als Alibi oder als virtueller Mittelpunkt einer bombastischen Kosmologie mit endlosen Wiederholungen. Ein armseliger Glaube! – Im Anschluß an Heraklit läßt sich jedoch sagen: *Das Leben ist ein Fluß ohne Wiederkehr.*

Die christliche Religion ist eigentlich kein System – insofern mit «System» etwas in sich Geschlossenes bezeichnet wird –, vielmehr ist der christliche Glaube eine offene und einfache Struktur<sup>1</sup>. Deswegen ist das Christsein auch immer wieder anfällig auf Vermischungen (Synkretismen) mit anderen religiösen und philosophischen «Systemen». Der Christ sollte dennoch nicht ständig und angsterfüllt irgendwelche Ideen als schädlich aufspüren und *gegen* sie kämpfen, er soll sich vielmehr *für* das Gute einsetzen, kreativ und mutig in seinem «Glaubensspiel» für das ihm Wesentliche eintreten. Er sollte sich besonders in der Tugend des Gottvertrauens üben und glaubend hoffen, daß Gott schon für das Richtige, Nährende und Heilende besorgt sein wird. Was auf die Ewigkeit hin am Menschen leben soll, das Herz, das liegt in den Händen des väterlichen Gottes. Wenn der christlich Glaubende jetzt schon alles genau wüßte, dann hätte er ja keine Hoffnung mehr<sup>2</sup>. Die Hoffnung aber setzt im Menschen kreative Kräfte frei. Das «Glaubensspiel» wird interessant. Wenn der Christ die orphisch-pythagoräische und platonische «Glaubensmaterie» nicht annehmen kann, wo von Seelenwanderung (Metempsychose) und Vergottung (Apotheose) die Rede ist<sup>3</sup>, dann ist er herausgefordert. Er muß in seinem Herzen eine bessere Hoffnung tragen: auf die Gotteskindschaft, auf die «zweite» und letzte Geburt, die Geburt nach innen, durch das Nadelöhr des eigenen Herzens. Der Mensch ist hier seine eigene Mutter, und Gott ist der Vater aller. Darum sind auch alle Menschen *Geschwister*. Gott spricht jedes *Einzelne* von ihnen mit Namen an. Ist das nicht die taugliche, hilfreiche Alternative zur Lehre von «Seelenwanderung»<sup>4</sup> und «Selbstvergottung»? Und wenn Gott will, werden alle Menschen demnächst auch dieses eine «Glaubensspiel» spielen – nicht weil man es ihnen aufgezwungen hätte, sondern weil sie spüren können, daß es etwas Gutes, Erfreuliches und Sinnstiftendes ist: die Zukunft oder wenigstens ein verheißungsvoller Ausblick in die Zukunft. Das neue «Glaubensspiel» ist zweifellos charakterisiert durch eine breite ökumenische Offenheit.

---

<sup>1</sup> im Sinne von Heinrich Rombach (Strukturontologie, 163–172)

<sup>2</sup> Röm 8,24

<sup>3</sup> bzw. dort sogar die *Grunddogmen* sind

<sup>4</sup> etwa nach den Vorstellungen Platons, wo die Frau gegenüber dem Mann als ein minderwertigeres Wesen gilt (vgl. oben, 58) – gerade die Frauen müßten da hellhörig werden und die Ausbreitung dieser absurden, sexistischen (frauen-diskriminierenden) Lehre bekämpfen. Kann darum das «neue Paradigma» mit dem Mut und der Charakterstärke der Frauen rechnen?

## Zeittafel

- vor 4000 v. Chr. Menschen in der Steinzeit glauben an ein leibliches Weiterleben nach dem Tod in einer anderen Welt, was Grabbeigaben (Waffen, Werkzeuge, Schmuck und sogar Speisen) beweisen.
- 2340 v. Chr. Gilgamesch-Epos (Uruk, Mesopotamien): erstes Schriftzeugnis für den Glauben an Seelenwanderung und damit an die Trennung von Seele und Leib, sowie der Vergötterung der Menschen im Rahmen einer Sternenreligion (Astrolatrie). Erzählung, wie die Göttin Aruru Götter-Menschen als Abbild des Anu (Wassermann) aus Lehm formt. Weitere Belege für die Sternenreligion: zahlreiche Rollsiegel. Astrales Göttersystem, entsprechend den 7 Planeten (inkl. Sonne und Mond) sowie 3 Wege (Enlil, Ea und Anu), daraus: 10 «Sphären», Ursprünge der Zeitrechnung (7 Wochentage und 12 Tierkreiszeichen = Jahresabschnitte)
- um 1400 v. Chr. Sanchunjaton (überliefert durch Philon von Byblos und Eusebius von Cæsarea) beschreibt die Religion der Phönizier (Kanaanäer): Sternenreligion, Kinderopfer, Vergötterung von Menschen; Hauptgott ist der Mond, alias: Tammuz, Baal Zebul, Adon Sadeh (Herr des Ackers = Adonis), Bakchos (der Weinende = Regenspender) usw. Von dieser Religion ließen sich auch die benachbarten Israeliten zeitweise verleiten (Hinweise im AT).
- nach 600 v. Chr. Orphiker in Thrakien (später auch in Unteritalien) begründen aus dem Dionysos-Bakchos-Mysterien (urspr. Mondkult) eine Reformreligion. Trennung der Seele vom Leib, Seelenwanderung und Selbstvergottung mittels Ekstase und Askese, Strafen im Jenseits, bzw. div. Wiedereinkörperungen als Strafe. – *Orphismus*
- um 540 v. Chr. In Kroton übernimmt Pythagoras (bzw. die Pythagoräer) orphische Gedanken und betreibt weitere Reformen. Seelenwanderung in 3000jährigen Zyklen, durch Pflanzen, Tiere, Menschen. Zahlenmystik. Kosmologie mit 10 Sphären (10 S'phorot)
- vor 347 v. Chr. Aristokles, alias Platon, ist der entscheidende Multiplikator der orphisch-pythagoräischen Lehren. Trennung der Seele vom Leib, Seelenwanderung und Vergöttlichung des Menschen. Erstmali-ger Gebrauch der Metapher «hyle» (= Bauholz) für den Stoff, woraus nach Cicero «materia» wurde.
- nach 335 v. Chr. Aristoteles: Dichotome Einheit von Form und Materie; zwischen beiden besteht eine Identität. Die Seele ist die Form des lebenden Leibes. Folgedessen ist eine Trennung von Leib und Seele nicht möglich und es kann keine Seelenwanderung geben. Form und Materie «bilden» zusammen das Wesen. Alles zähl- und

meßbare, sowie das äußere Gehabe (s-schema, habitus), sind nur Beigefügte (Akzidens), also unwesentlich (in-essentiell).

- 57–63 Im 1. Korintherbrief unterscheidet Paulus zwischen einem «psychischen Leib» und einem «pneumatischen Leib» (1 Kor 15,44). Die «Augen des Herzens» werden zu einem Schlüsselbegriff für den inneren (pneumatischen) Leib (Eph 1,18). Ferner spricht er von «Geburtswehen» des ganzen Geschöpfs im Zusammenhang mit der «Erlösung des Leibes» (Röm 8,22).
- um 100 Im Johannesevangelium ist die Rede davon: Wer an den Messias Jesus glaubt, wird leben auch wenn er stirbt, er wird in Ewigkeit nicht sterben (Joh 11,25.26).
- vor 200 Irenäus von Lyon lehrt: Der menschliche Leib gehöre durch den Empfang der Eucharistie nicht mehr der Verweslichkeit an.
- vor 269 Der in Ägypten geborene Plotin lehrt in seiner Kosmologie, daß die gesamte Wirklichkeit aus dem Einen (der Gottheit) emaniert (ausgeflossen) sei; die Materie, als das Böse schlechthin, befinde sich dabei auf der niedersten Stufe. Ziel des Lebens sei die Wiedervereinigung mit dem Einen, mit Hilfe der mystischen Ekstase.
- 418 Das Konzil von Karthago (bestätigt von Papst Zosimus) definiert: Gott hat die Menschen ursprünglich auch dem Leibe nach unsterblich erschaffen.
- 451 Das Konzil von Chalkedon entscheidet: In Christus sind zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche, beide sind zwar nicht getrennt, aber dennoch unvermischt und unveränderlich.
- 529 Auf der Synode von Orange (bestätigt von Bonifaz I.) wird ausdrücklich festgehalten: Durch die Ursünde (peccatum originale) wurde der Mensch in seiner Ganzheit sterblich, dem Leibe nach und der Seele nach –, die Sünde ist der Tod der Seele.
- vor 1085 Guitmund von Aversa erklärt (in Anlehnung an Aristoteles) bezüglich der Eucharistie: Das Wesen der Dinge wird gewandelt, währenddem die Akzidenzien (das Beigefügte) von Brot und Wein – also das äußere Gehabe (s-schema, habitus) –, bleiben.
- vor 1245 Alfred von Sareshel bezeichnet das Herz als das «Haus der Seele».
- 1250 Bonaventura lehrt im Anschluß an Alexander von Hales, daß die Seele immer eine eigene [individuelle] Materie habe, weil die Seele für sich allein noch kein Wesen sei, weil die Seele die Form sei und nur zusammen mit der Materie ein Wesen sei; darum könne die Seele nach dem irdischen Tod nur mit dieser Materie weiterexistieren (Konsequenz nach Aristoteles).

- 1312 6. Mai, das 15. ökumenische Konzil von Vienne definiert unter Clemens V. als Dogma: Die Seele ist die Form des Leibes (Dichotomie gemäß Aristoteles).
- 1334 3. Dezember, Johannes XXII. bezweifelt in seiner Bulle «Ne super his», daß es eine «anima separata» (vom Leib getrennte Seele) überhaupt geben kann.
- 1513 Das V. Lateranum (unter Leo X.) verurteilt, wohl gegen Pietro Pomponazzi, die Annahmen, die Einzelseele sei sterblich, und es gebe nur eine unsterbliche Kollektivseele.
- 1551 Das Konzil von Trient lehrt in Bezug auf das Buß-Sakrament, daß die Akte (Handlungen) des Büßenden die Materie seien. Schlußfolgerung: Materie ist Bewegung, Geschehen, Handlung.
- 1870 24. April, das Erste Vatikanum definiert dogmatisch, daß Gott aus freiem Willen, nicht gemäß einer Notwendigkeit, die ganze Schöpfung aus dem Nichts (ex nihilo) ins Dasein gerufen habe. Es gab also nie ein Zwischenmedium, eine materia prima o. ä.
- 1905 Albert Einstein gelingt die Formel  $E = mc^2$  (Relativitätstheorie), die besagt daß Energie letztlich das Produkt ist aus Materien-Masse und der Konstante Lichtgeschwindigkeit im Quadrat.
- vor 1929 Alfred North Whitehead sagt: Alle Dinge, alle Wesen seien Vektoren. Ein Vektor sei ein Ereignis (event). Mehrere Ereignisse lassen sich zu einem einzigen zusammenfassen. Eine lebende Person sei ein «nexus» (Verknüpfung) von Ereignissen mit einem «intersection» (Schnittpunkt). Das Subjekt ist also ein Schnittpunkt.
- 1950 Pius XII. verkündet feierlich, daß Maria am Ende ihres Erdenlebens mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen wurde. Dadurch wird lehramtlich ein entscheidendes Signal gesetzt: Seele und Leib bilden eine untrennbare Einheit.
- nach 1959 Carl Friedrich von Weizsäcker äußert die Vermutung, daß die Gesamtenergie des Universums gleich Null sei. Gemäß der Einsteinschen Formel ergäbe sich dann auch für die gesamte Materienmasse im Universum der Wert Null. Dies bestärkt die Annahme, daß es im Universum sowohl Materie als auch Antimaterie (relativ negativ geladen) geben muß, von beiden gleich viel. Materie und Antimaterie werden durch Gravitationsbewegungen davon abgehalten, sich gegenseitig zu annihilieren. Das «Material» des Universum wird also kontinuierlich davor bewahrt, ins Nichts zu zerfallen (creatio continua ex nihilo).
- 1975 Carl Zuckmayer nähert sich in seinem Bühnenstück «Rattenfänger» dem Gedanken: Sterben ist eine Geburt.

## Literaturverzeichnis

- Albertus Magnus, *Summa theologiæ sive de mirabili scientia dei ...*, in: *Opera Omnia*, hrsg. von Dionysius Siedler, [e. a.] 1978
- Alexander Aphrodisiensis, *De intellectu et intellecto*, ed. Théry, *Autour du décret 1210: II. – Alexandre d’Aphrodise, aperçu sur l’influence de sa noétique* in: *Bibliothèque Thomiste* 7 (1926), 74–83
- Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus), *De motu cordis*, vollständig u. m. krit. Apparat editiert von Clemens Baeumker (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XXIII/1–2), Münster i. W. 1923 (zitiert nach Seiten- und Zeilenzahl dieser Ausgabe)
- Altermath, F., *Du corps psychique au corps spirituelle · Interprétation de 1 Cor. 15,35–49 par les auteurs chrétiens des quatres premiers siècles*, Tübingen 1977
- Aristoteles, *La poétique (Poetik)*, grec/franc., ed par Dupont/Lallot, Paris 1980
- Aristoteles, *Metaphysik*, griechisch-deutsche Ausg., hrsg. von Horst Seidl, 2 Halbbände, Hamburg <sup>3</sup>1989/1991
- Aristoteles, *Philosophische Schriften*, in sechs Bänden, Hamburg 1995
- Aristoteles, *The «Art» of Rhetoric (Rhetorik)*, greek/engl., ed. by J. Henry, London/NY 1926
- Aristotelis (sic!), *De anima libri tres, ad Interpretum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit*, [hrsg. von] Frider. Adolph. Trendelenburg, Graz 1957 (photomech. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1877)
- Auer, Johann, *Die Welt – Gottes Schöpfung*, *Kleine Kath. Dogmatik*, Bd. 3, Regensburg <sup>2</sup>1983
- Augustinus, Aurelius, *Confessiones – Bekenntnisse*, lat./dt., übers. v. Joseph Bernhart, München <sup>4</sup>1980
- Augustinus, Aurelius, *La Cité de Dieu (De Civitate Dei)*, lat./franç., ed. par Dombart/Kalb, trad. p. G. Combes, *Œuvres de Saint Augustin* 35, Paris 1960
- Augustinus, Aurelius, *Selbstgespräche (Soliloquia) und Von der Unsterblichkeit der Seele (De immortalitate animæ)*, lat./dt., hrsg. von H. Fuchs u. H.P. Müller, Zürich 1986 (zitiert jeweils nach der Zählung am linken Rand des lat. Textes)
- Augustinus, Aurelius, *Vom Gottesstaat*, deutsche Übersetzung von Wilhelm Thimme, 2 Bde. (dtv), München 1977/78

- Baumgartner, H. M. u. a., Kategorie (I.–II.), in: Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Basel 1976, 714–725
- Baumgartner, H. M., Accidens prædicabile, in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 1, Basel, 1971, 72f.
- Beierwalters, Werner, Denken des Einen · Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1985
- Beierwalters, Werner, Platonismus und Idealismus, Frankfurt 1972
- Beierwalters, Werner, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit, Frankfurt 1991
- Beinert, Wolfgang, Christus und der Kosmos · Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung, Freiburg i. Br. 1974
- Bergson, Henri, Denken und Schöpferisches Werden (Originaltitel: La pensée et le mouvant), Meisenheim a. Glan 1948
- Betz, Johannes, Eucharistie, in: Feiner/Löhrer, Mysterium Salutis, Bd. 4/2, 185–313
- Bibel, Die, Jerusalemer Bibel, hrsg. von Arenhoevel/Deißler/Vögtle, Freiburg i. Br. <sup>11</sup>1978
- Bibel, Die, Studienbibel auf CD-ROM, Stuttgart 1991, enthält:
- Lutherbibel – nach Martin Luthers Übersetzung, 1957–1984 neu bearbeitet
  - Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift – Psalmen und Neues Testament = Ökumenischer Text
  - Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) – der hebräische Text des Alten Testaments, ed. K. Elliger and W. Rudolph, Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies (1967/77)
  - Septuaginta (LXX) – der griechische Text des Alten Testaments nach der Ausgabe von Alfred Rahlfs
  - The Greek New Testament – der griechische Text des Neuen Testaments nach der Textfassung der United Bible Societies, edited by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, and Alan Wikgren, 3rd edition (corrected, 1983)
  - Biblia Sacra Vulgata, ed. Robert Weber, 3rd edition, Deutsche Bibelgesellschaft (1983)
- Bibelzitate wurden teilweise vom Autor der Studie selbständig übersetzt
- Bischoff, Erich, Die Elemente der Kabbalah, Berlin o. J.
- BKV = Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. F.X. Reithmayr, fortges. v. V. Thalhöfer, 79 Bde, Kempten 1869–88
- Bochenski, Joseph M., Logik der Religion, Köln 1968

- Bohr, Niels, Einheit des Wissens, in: H. P. Dürr, Physik und Transzendenz, Bern 1986, 139–157
- Bonaventura, In secundum libr. Sent., in: Commentaria in quattuor libros Sententiarum, in: Opera Omnia, Tom. II, (Ad Claras Aquas) Quaracchi 1885
- Borsche, T., Leib, Körper (I.), in: Hist. Wörterbuch d. Philosophie, Bd. 5, Basel 1980, 173–178
- Borsche, T., Leib-Seele-Verhältnis, in: Hist. Wörterbuch d. Philosophie, Bd. 5, Basel 1980, 185–187
- Borsche, T., Materie (IV./1.), in: Hist. Wörterb. d. Phil., Bd. 5, Basel 1980, Bd. 5, 913f.
- Bosse, H., Vorfragen zur Metaphorik bei Jean Paul, Dt. Vjschr. Lit.wiss. u. Geistesgesch 45 (1971), 326–349
- Bosshard, Stefan Niklaus, Erschafft die Welt sich selbst? · Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht (Quæstiones disputate 103), Freiburg i. Br. 1985
- Bosshard, Stefan Niklaus, Evolution und Schöpfung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1981, 87–127
- Brantschen, Johannes B., Gott ist größer als unser Herz, Freiburg i. Br. 1981
- Brantschen, Johannes B., Hoffnung für Zeit und Ewigkeit · Der Traum von wachen Christenmenschen, Freiburg i. Br. 1992
- Brantschen, Johannes B., Zeit zu Verstehen · Wege und Umwege heutiger Theologie · Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs, Freiburg/Schweiz 1974
- Breidert, W., Materie (III.), in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 5, Basel 1980, 905–912
- Breidert, W., Raum (II.), in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 8, Basel 1992, 82–88
- Bresch, Carsten, Das Alpha Prinzip Natur, in: Carsten Bresch u. a., Kann man Gott aus der Natur erkennen, (Quæst. Disp. 125), Freiburg i. Br. 1990, 72–86
- Bröcker, Walter, Aristoteles, Frankfurt 1974
- Brumlik, Micha, Die Gnostiker · Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, Frankfurt 1995
- Burkert, W., Gott, in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 3, Basel 1974, 721–725
- Bütler, René, Die Mystik der Welt · Quellen und Zeugnisse aus vier Jahrtausenden, Ein Lesebuch mystischer Wahrheiten aus Ost und West, München 1995

- CAC = Corpus Apologetarum Christianorum sæculi secundi, ed. C. Otto, Tom. II (III), Jena <sup>3</sup>1879
- Capra, Fritjof u. Steindl-Rast, David, Wendezeit im Christentum · Perspektive für eine aufgeklärte Theologie, Bern 1991
- Casper, Bernhard, Sprache und Theologie · Eine philosophische Hinführung, Freiburg i. Br. 1975
- CCL = Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio, series latina, Tournhout/Paris 1953ff.
- Cicero, Marcus Tullius, De Oratore, lat.-deutsche Ausg. v. Harald Merklin, Stuttgart 1976
- Cicero, Marcus Tullius, opera, ed. D.F.W. Mueller, Lipsiæ 1893/1905 – Tom. IV/1: Academica; De finibus bonorum; – Tom. IV/2: De natura deorum
- Coreth, Emerich, u. a. (Hrsg.), Philosophie des 20. Jahrhunderts, Grundkurs Philosophie Bd. 10, Stuttgart <sup>2</sup>1993
- Corpus Hermeticum · Die XVII Bücher des Hermes Trismegistos, Icking 1964
- D'Onofrio, Giulio, Überlieferung der dialektischen Lehre Eriugenas, in: Werner Beierwalters (Hrsg.), Eriugena Redivuus · Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit, Heidelberg 1987, 47–76
- Daniel von Morley, Liber de naturis inferiorum et superiorum, hrsg. v. Sudhoff, in: Arch. Gesch. Naturwiss. Technik 8 (1918)
- Das große Marienbuch, siehe: Marienbuch
- Davies, Paul, Die Unsterblichkeit der Zeit · Die moderne Physik zwischen Rationalität und Gott, Bern 1995 (Original: About Time · Einstein's Unfinished Revolution, NY 1995)
- Denzinger, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, griechisch-lateinisch-deutsch, verbessert und erweitert, hrsg. v. Peter Hünermann, Freiburg <sup>37</sup>1991
- Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona <sup>36</sup>1976
- Detel, W., Materie (I. Antike), in: Ritter/Gründer (Hrsg.) Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Basel 1980, 870–880
- Devaux, André-A., Saint-Exupéry und die Frage nach Gott, aus dem Franz. übers. von Ad. Müller-Lissner, Frankfurt 1995



DH = Denzinger/Hünemann, siehe: Denzinger, Heinrich, Kompendium ...

Die Feier des Stundengebetes, Lektionar, siehe: Stundenbuch

Doergens, H., Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion · Eine Studie zur Geschichte der Apologetik, in: Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 12/5, Paderborn 1915

Dörrie, H., Neupythagoreismus, in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 6, 756–758

Dörries, Hermann, Zur Geschichte der Mystik · Erigena (sic!) und der Neuplatonismus, Tübingen 1925

Dschuang Dsi, Das Wahre Buch vom Südlichen Blütenland, aus dem Chinesischen übers. v. Richard Wilhelm, Zürich 1976 (Düsseldorf 1969)

dtv-Atlas zur Biologie, 2 Bde., München 21968

dtv-Atlas zur Philosophie – siehe: Kunzmann, Peter

Duden-Lexikon, Das neue, 10 Bde., Mannheim 21991

Echtermeyer/Wiese, Deutsche Gedichte · Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Düsseldorf 1966

Eißfeldt, Otto, Taautos und Sanchunjaton, Berlin 1952

Fahr, Hans Jörg, Der Urknall kommt zu Fall · Kosmologie im Umbruch, Stuttgart 1992

Ferguson, Kitty, Gottes Freiheit und die Gesetze der Schöpfung, (amerik. Original: The Fire in the Equations, übersetzt von G. Gockel, B. Jendricke und R. Seuß), Düsseldorf 21996

Fiorenza, Francis P./Metz, Johann B., Der Mensch als Einheit von Leib und Seele, in: Feiner/Löhrer (Hrsg.), Mysterium Salutis, Bd. 2, Einsiedeln 21975, 584–636

Feier des Stundengebetes, Die, Lektionar, siehe: Stundenbuch

Forte, Bruno, Trinität als Geschichte · Der lebendige Gott – Gott der Lebenden, ital. Original: Trinità come storia · Saggio sul Dio cristiano, übers. v. Jorinde Richter, Mainz 1989

Franzen, W. /Georgulis, K., Entelechie, in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 2, Basel 1972, 506f.

Fraser, J. T., Die Zeit: vertraut und fremd, Basel 1988 (Amerik. Original: Time – The Familiar Stranger, Amherst Mass. 1987)

- Friedrich, Gerhard, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, Neukirchen 1982
- Fries, Heinrich, Theologie als Anthropologie, in: Rahner/Fries (Hrsg.), Theologie in Freiheit und Verantwortung, München 1981
- Fuchs, Ernst, Jesus. Wort und Tat, Tübingen 1971
- Fuhrmann, M., Person (I.), in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 7, Basel 1989, 269–283
- Ganoczy, Alexandre, Sakrament, in: Peter Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theol. Grundbegriffe, Bd. 5, München 1991, 7–16
- Gasser, Albert, Gott-ist-tot-Theologie erst heute? · Eine moderne theologische Frage exemplarisch bearbeitet an verschiedenen theologischen Orten, Chur 1976 (Diss. Theol. Fakultät Luzern)
- GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig 1897ff.
- Genz, H., Die Entdeckung des Nichts · Leere und Fülle im Universum, Münch. 1994
- Gigon, Olof, Der Ursprung der griechischen Philosophie · von Hesiod bis Parmenides, Basel 1968
- Gilson, Etienne, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, dt. Übers., Wien 1950
- Gilson, Stefan (Etienne), Der heilige Bonaventura, dt. Übers., Hellerau 1929
- Goethe, Johann Wolfgang, Faust · Der Tragödie zweiter Teil, In fünf Akten (Reclam), Stuttgart 1986
- Gößmann, Elisabeth, Metaphysik und Heilsgeschichte · Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales), München 1964
- Gotteslob, Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Stammausgabe, hrsg. von den Bischöfen Deutschlands, Österreichs, Bozen/Brixen und Lüttich, Stuttgart 1984
- Gotthelf Jeremias, Geld und Geist · Oder die Versöhnung, Zürich o.J. (Ex Libris)
- Gregory, T., Natur (II.), in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 6, Basel 1984, 441–447
- Greshake, Gisbert, «Seele» in der Geschichte der christlichen Eschatologie · Ein Durchblick, in: R. Friedli u. a., hrsg. von W. Breuning, Seele, Problembegriff christlicher Eschatologie (Quæst. Disp. 106), Freiburg i. Br. 1986, 107–158
- Greshake, Gisbert, gemeinsam mit G. Lohfink, Naherwartung · Auferstehung · Unsterblichkeit, Untersuchung zur christlichen Eschatologie (Quæst. Disp. 71), Freiburg i. Br. 1975

- Greshake, Gisbert, *Stärker als der Tod, Zukunft · Tod · Auferstehung · Himmel · Hölle · Fegfeuer*, Mainz 1976
- Greshake, Gisbert, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, in: Gisbert Greshake und Jacob Kremer, *Resurrectio mortuorum · Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt, 21992, 163–371
- Griechisch-deutsches Schul- u. Handwörterbuch, hrsg. v. Wilhelm Gemoll, München 1965
- Grugel, Dorith, *Epikureismus*, in: Metzler Philosophie Lexikon, (hrsg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard), Stuttgart 1996, 129
- Grün, K. J., *Materia prima*, in: Metzler Philosophie Lexikon (hrsg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard), Stuttgart 1996, 310
- Grün, K. J., *Quintessenz*, in: Metzler Philosophie Lexikon (hrsg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard), Stuttgart 1996, 432
- Guardini, Romano, *Die letzten Dinge*, Würzburg 51952
- Guggenberger, A., *Existenz (II.)*, in: *Hist. Wörterbuch d. Phil.*, Bd. 2, Basel 1972, 856–860
- Haas, Alois M., *Eriugena und die Mystik*, in: Werner Beierwalters (Hrsg.), *Eriugena Redivivus · Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Heidelberg 1987, 254–278
- Haeffner, Gerd, *Philosoph. Anthropologie (Grundkurs Phil. Bd. 1)*, Stuttgart 1982
- Haeffner, Gerd, *Vom Unzerstörbaren im Menschen · Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologumenon*, in: R. Friedli u. a., hrsg. von W. Breuning, Seele, *Problembegriff christlicher Eschatologie (Quæst. Disp. 106)*, Freiburg i. Br. 1986, 159–191
- Hager, F. P., *Apeiron*, in: *Hist. Wörterbuch d. Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, 433–436
- Halter, Hans, *Gericht und ethisches Handeln · Zur Rede vom göttlichen Gericht in der modernen Dogmatik und zur Bedeutung dieser Rede für die Ethik*, in: Pfammatter/Christen (Hrsg.) *Theologische Berichte*, Bd. 19, Zürich 1990, 181–224
- Hamann, Johann Georg, *Sämtl. Werke, hist.-krit. Ausgabe*, hrsg. von Josef Nadler, Bd. 1 und 2, Wien 1949/50
- Hammer, Thomas, *Neupythagoreismus*, in: Metzler Philosophie Lexikon, (hrsg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard), Stuttgart 1996, 354f.

- Hastedt, Heiner, Das Leib-Seele-Problem · Zwischen Naturwissenschaft des Geistes und kultureller Eindimensionalität, Frankfurt 1988
- Heidegger, Martin, Phänomenologie und Theologie, Frankfurt 1970
- Heinzmann, Richard, Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes · Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm Laon bis Wilhelm Auxerre (Beiträge zur Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters XL/3), Münster 1965
- Heisenberg, Werner, Der Teil und das Ganze, München 1971
- Heisenberg, Werner, Physik und Philosophie, Stuttgart 1990
- Hengstenberg, Hans-Eduard, Der Leib und die Letzten Dinge, Regensburg 1955
- Heraklit, Fragmente, griechisch und deutsch, hrsg. und übersetzt v. Bruno Snell, München 1979
- Herrmann, Dieter B., Antimaterie im Weltall? · Ein Forschungsrätsel, Leipzig 1992
- Historisches Wörterbuch der Philosophie – siehe: Ritter/Gründer (Hrsg.)
- Huber, Werner T., Bruder Klaus · Niklaus von Flüe in den Zeugnissen seiner Zeitgenossen, Zürich/Düsseldorf 1996
- Huber, Werner T., Der göttliche Spiegel · Zur Geschichte und Theologie des ältesten Druckwerks über Bruder Klaus und sein Meditationsbild (Europ. Hochschulschriften 23/164), Bern 1981
- Huber, Werner T., Dorothea · Die Ehefrau des hl. Niklaus von Flüe, Freiburg/Schweiz 1994
- Huber, Werner T., Maria geht voran · Warum ist Jesus der Messias, Freib./Schw. 1993 (das Kapitel «Maria, leiblich in den Himmel aufgenommen», erschien auch in: «unterwegs», Familienzeitschrift zur religiösen Orientierung, 113. Jahrgang, 7–8/93, Seiten 12 u. 30)
- Hucklenbroich, P., Materie (V), in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 5, Basel 1980, 921–924
- Irenæi, Sancti, Episcopi Lugdunensis Libros quinque adversus Hæreses, griech./lat., ed. W. Wigan Harvey, Tom 1 and 2, New Jersey 1965
- James, William, Die Vielfalt religiöser Ideen · Eine Studie über die menschliche Natur, engl. Original: «The Varieties of Religious Experience (Edinburgh 1901/02), übersetzt und hrsg. von Eilert Herms, Zürich 1982 (Olten 1979)
- Jaspers, Karl, Chiffren der Transzendenz, München 1970

- Jaspers, Karl, Kleine Schule des philosophischen Denkens, Zürich (München) 1965
- Jaspers, Karl, Philosophie, 3 Bde, Berlin <sup>3</sup>1956
- Jean Paul, (Richter), Vorschule der Ästhetik, in: Sämtl. Werke, Bd. 11, Köln 1980 (1935)
- Jirku, Anton, Der Mythos der Kanaanäer, Bonn 1966
- Jirku, Anton, Die Ausgrabungen in Palästina und Syrien, Graz 1970
- Johannes Scotus Eriugena, De divisione naturæ, Oxford 1681 – andere Ausgabe:  
PL 122, 439–1022
- Jonas, Hans, Gnosis und spätantiker Geist, 2 Bde, Göttingen <sup>3</sup>1964 / <sup>3</sup>1993
- Jordan, Pascual, Die weltanschauliche Bedeutung der modernen Physik, in: Hans-Peter Dürr (Hrsg.), Physik und Transzendenz · Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren, Bern 1986, 207–227
- Jüngel, Eberhard, Metaphorische Wahrheit · Erwägung zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Ricœur/Jüngel, Metapher · Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Evang. Theologie, Sonderheft), München 1974, 71–122
- Jüngel, Eberhard, Gott als das Geheimnis der Welt, Tübingen <sup>2</sup>1977
- Jüngel, Eberhard, Tod, Gütersloh 1979 (Stuttgart 1971)
- Kant, Immanuel, Werkausgabe, 12 Bde., hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt <sup>2</sup>1978 (Suhrkamp Taschenbuch)
- Karrer, Otto, Über Unsterbliche Seele und Auferstehung, in: Anima, Vierteljahresschrift für Praktische Seelsorge, 11/3 (1956), 332–336
- Katechismus der Katholischen Kirche, (hrsg. v. der Ecclesia Catholica, Vatikan), München 1993
- Keller, Albert, Zeit–Tod–Ewigkeit, Der Tod als Lebensaufgabe (reihe engagement 6), Innsbruck 1981
- Keller, Erwin, Eucharistie und Parusie · Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit, (Studia Friburgensia, Neue Folge, 70), Freiburg/Schweiz 1989
- Kenny, A. , Wittgenstein, Frankfurt 1974
- Kern, Walter, Zur Theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: Feiner/Löhner (Hrsg.), Mysterium Salutis, Bd. 2, Einsiedeln <sup>2</sup>1975, 464–544

- Kessler, Hans, Die Auferstehung des Gekreuzigten · Mitte und Maßstab christlichen Glaubens, Freiburg/Schweiz 1988
- Kessler, Hans, Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung, in: Pfammatter/Christen (Hrsg.) Theologische Berichte, Bd. 19, Zürich 1990, 65–94
- Kessler, Hans, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu · Eine traditionsge- schichtliche Untersuchung, Düsseldorf 1970
- Kessler, Hans, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten · Die Auferstehung Jesu Chri- sti in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Würzburg <sup>4</sup>1995 (<sup>1</sup>1985 Düsseldorf)
- Kible, B. Th., Person (II.), in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 2, Basel 1972, 283–300
- Kierkegaard, Søren, Erbauliche Reden in verschiedenem Geist, übers. v. Hayo Gerdes, Düsseldorf 1964 (in Klammern: Samlede Vaerker Kjøbenhavn 1847)
- Kierkegaard, Søren, Werkausgabe, 2 Bände, übers. und hrsg. v. Emanuel Hirsch u. Hayo Gerdes, Zürich (Ex Libris) 1971 (in Klammern: Samlede Vaerker, 1901ff.)
- Kirchengesangbuch (Kath. Gesang- u. Gebetbuch der Schweiz, Zug 1978
- Kirk, G. S., u. a., Die vorsokratischen Philosophen, Einführung, Texte und Kommen- tare, Stuttgart 1994
- Kletter, Paul, Johannes Eriugena · Eine Untersuchung über die Entstehung der Mit- telalterlichen Geistigkeit, (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 49), Leipzig, 1931
- Kluxen, W., Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin, in: Eckert, W. P. (Hrsg.), Thomas von Aquino, Mainz 1974, 96–116
- Knerr, Richard, Lexikon der Mathematik, München 1977
- Koch, Kurt, Zwischenrufe · Plädoyer für ein unzeitgemäßes Christentum, Freiburg i. Br. 1987
- Koch Kurt, Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung, in: Pfammatter/ Christen (Hrsg.) Theologische Berichte, Bd. 19, Zürich 1990, 139–179
- Koch, Kurt, Auf-bruch statt Resignation · Stichworte zu einem engagierten Christen- tum, Zürich 1990
- Koch, Kurt, Christsein in einem neuen Europa · Provokation und Perspektive, Freiburg/Schweiz 1992
- Koch, Kurt, Personenbeschreibung · Die Kennzeichen eines Christen heute, Freiburg/Schweiz 1994

- Kohlenberger, H. K., *Corpus Mysticum*, in: *Hist. Wb. d. Phil.*, Bd. 1, Basel 1971, 1036
- Konrad von Megenberg, *Von der sel*, Eine Übertragung aus dem *Liber de proprietatibus rerum* des Bartholomäus Anglicus, hrsg. v. Georg Steer, (*Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters*, Heft 2), München 1966
- Köppel, Roger, *Die schönste aller Welten? · Aufbruch in den Cyberspace – Bemerkungen zur Rhetorik seiner Bewunderer*, in: *Tages-Anzeiger*, Zürich 15. Februar 1996, 71 (u. Titelseite)
- Krawietz, W., *Körperschaft*, in: *Hist. Wörterbuch d. Phil.*, Bd. 4, Basel 1976, 1101–1134
- Kremer, Jacob, *Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht*, in: Gisbert Greshake und Jacob Kremer, *Resurrectio mortuorum · Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt, <sup>2</sup>1992, 5–161
- Kremer, Jacob, *Die Osterevangelien · Geschichten um Geschichte*, Stuttgart/Klosterneuburg 1977
- Kretschmar, Georg, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956 (*Beiträge zur historischen Theologie* 21)
- Kübler-Ross, Elisabeth, *Über den Tod und das Leben danach*, Neuwied <sup>16</sup>1994
- Kuhn, Wolfgang, *Seele – gibt es die wirklich?* in: «*unterwegs*», *Familienzeitschrift zur religiösen Orientierung* (103. Jahrgang), 11/83, 22–24
- Kunzmann, Peter u. a., *dtv-Atlas zur Philosophie*, München <sup>4</sup>1994
- Kurdzialek, M., *Chaos*, in: *Hist. Wörterbuch d. Phil.*, Bd. 1, Basel 1971, 980f.
- Lehmann, Karl, *Weltgericht und Wiederkunft Christi*, in: K. Lehmann u. a., *Vollendung des Lebens – Hoffnung auf Herrlichkeit*, Mainz 1979, 82–102
- Lexikon der Religionen*, hrsg. v. Kurt Goldhammer, Zürich 1977 (Lizenzausgabe, Original: *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 1976)
- Lies, Lothar, *Sakramententheologie · Eine personale Sicht*, Graz 1990
- Lissner, Ivar, *So lebten die Völker der Urzeit*, München 1979 (Lizenzausg. von: *Aber Gott war da*, Olten 1958)
- Lohfink, Gerhard, gemeinsam mit G. Greshake, *Naherwartung · Auferstehung · Unsterblichkeit, Untersuchung zur christlichen Eschatologie (Quæst. Disp. 71)*, Freiburg i. Br. 1975
- Lorenz, K., *Identität*, in: *Hist. Wörterbuch d. Phil.*, Bd. 4, Basel 1976, 144–148
- Lumpe, A., *Element*, in: *Hist. Wörterbuch d. Phil.*, Bd. 2, Basel 1972, 439–441

- Luther, Martin, Werke, Kritische Gesamtausgabe, «Weimarer Ausgabe», 1883ff.
- Luyckx, Bonifaz Anton, Die Erkenntnislehre Bonaventuras (Beiträge z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters XXIII/3–4), Münster i. W. 1923
- Luyten, N., Das Leib-Seele-Problem in philosophischer Sicht · Geist und Leib in der menschlichen Existenz, in: Naturwissenschaft und Theologie, Heft 4, Freiburg-München 1961
- Maier, Johann, Geschichte der jüdischen Religion, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>1992
- Mansfeld, Jaap (Hrsg.), Die Vorsokratiker – siehe: Vorsokratiker, Die
- Marienbuch, Das große, (zusammengestellt von Anton Maria Kirchdorfer, Text von Hugo Lang), Augsburg 1994
- May, Gerhard, Schöpfung aus dem Nichts · Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo, Berlin 1978
- Meier, Pirmin, Paracelus · Arzt und Prophet · Annäherungen an Theophrastus von Hohenheim, Zürich <sup>3</sup>1993
- Metschl, Ulrich, Intensionale Semantik, in: Metzler Philosophie Lexikon, (hrsg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard), Stuttgart 1996, 239f.
- Migne, J. P. (Hrsg.), Patrologia Graeca, 161 Bde, Paris 1857–66
- Migne, J. P. (Hrsg.), Patrologia Latina, 217 Bde u. 4 Reg'bde, Paris 1878–90
- Moltmann, Jürgen, Gott in der Schöpfung, Ökologische Schöpfungslehre, München 1985
- Moltmann, Jürgen, In der Geschichte des dreieinigen Gottes · Beiträge zur trinitarischen Theologie, München 1991
- Moltmann-Wendel, E. (Hrsg.), Frauenbefreiung, München-Mainz, <sup>3</sup>1982
- Müller, Alois und Sattler, Dorothea, Mariologie, in: Theodor Schneider (Hrsg.), Handbuch d. Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf, 1992, 153–187
- Müller, Alois, Marias Stellung und Mitwirkung im Christusergebnis, in: Feiner/Löhrer (Hrsg.), Mysterium Salutis, Bd. 3/2, Einsiedeln 1969, 391–510
- Müller, Max, und Halder, Alois, Person, in: Sacramentum Mundi, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1969, 1115
- Neuner, Josef, und Roos, Heinrich, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, neubearbeitet von K. Rahner un. K.-H. Wegener, Regensburg <sup>9</sup>1975



- Niewöhner, E, Kabbala, in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 4, Basel, 1976, 661–666
- Nocke, Franz-Josef, Eschatologie, (Leitfaden Theologie 6), Düsseldorf, <sup>5</sup>1995 (<sup>1</sup>1982)
- Nocke, Franz-Josef, Eschatologie, in: Theodor Schneider (Hrsg.), Handbuch d. Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf, 1992, 377–478
- Nocke, Franz-Josef, Spez. Sakramentenlehre, in: Theodor Schneider (Hrsg.), Handbuch d. Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf, 1992, 226–376
- Nocke, Franz-Josef, Wort und Geste · Zum Verständnis der Sakramente, München 1985
- Oeing-Hanhoff, L., Anamnesis, in: Hist. Wörterbuch d. Philosophie, Bd. 1, Basel 1971, 263–266
- Oeing-Hanhoff, L., Hylemorphismus, in: Hist. Wörterbuch. d. Phil., Bd. 3, Basel 1974, 1235f.
- Oesterreicher, Johannes, Der Baum und die Wurzel, Israels Erbe – Anspruch (sic!) an die Christen, Freiburg i. Br. 1968 (Original: The Israel of God, N.J. 1963)
- Opera patrum apostolicorum, ed. F. X. Funk, Bd. 1, Tübingen 1878
- Papke, Werner, Die geheime Botschaft des Gilgamesch, Augsburg 1993 (Lizenzausgabe von: Die Sterne von Babylon, Bergisch Gladbach)
- Pawalkat, Horst, Einsteins Welt · Versuch einer elementaren Einführung in die Relativitätstheorie, Frankfurt 1990
- Petschenig, Michael, und Skutsch, Franz, Der kleine Stowasser · Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch, Zürich 1968 (1945)
- Peukert, Helmut, Wissenschaftstheorie · Handlungstheorie · Fundamentale Theologie, Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Suhrkamp, Taschenbuch Wissenschaft 231, 1978
- PG = Migne Patrologia Græca – siehe dort
- Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von Georgi Schischkoff, Stuttgart <sup>22</sup>1991
- Pietron, B. J., Die Auferstehung des Fleisches und das Gericht über die Toten bei Irenäus von Lyon, Diss. Münster 1969
- PL = Migne Patrologia Latina – siehe dort
- Platon, Sämtliche Werke, hrsg. von W. F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck, (bezieht nach der Stephanus Ausgabe, Paris 1578), Hamburg 1957ff.

- Platon, Timaios, griech.-dt., hrsg., übersetzt und kommentiert v. Hans Günter Zekl, Hamburg 1992
- Pleger, Wolfgang H., Die Vorsokratiker, Stuttgart 1991
- Plotini Opera, ed. P. Henry u. H.R. Schwyzer, (Ed. major), 2 Bde, Paris, 1951/59
- Plotins Schriften, übersetzt von R. Harder (bzw. R. Beutler u. W. Theiler) 5 Bände, Hamburg 1956ff.
- Precht, Peter, Idee, in: Metzler Philosophie Lexikon (hrsg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard), Stuttgart 1996, 226f.
- Precht, Peter, Intension/Extension, in: Metzler Philosophie Lexikon, (hrsg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard), Stuttgart 1996, 238f.
- Precht, Peter, Prädikat, in: Metzler Philosophie Lexikon (hrsg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard), Stuttgart 1996, 409
- Quintilian, Marcus Fabius, Institutionis oratoriarum, ed. Ludwig Rademacher, 2 Bde., Leipzig 1971
- Rahner, Karl, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: Feiner/Löhner (Hrsg.), Mysterium Salutis, Bd. 2, Einsiedeln 1975, 317–401
- Rahner, Karl, Schriften zur Theologie Bd. 1, Zürich 1954
- Rahner, Karl, Schriften zur Theologie Bd. 6 (Neuere Schriften), Zürich 1965
- Rahner, Karl, Schriften zur Theologie Bd. 12 (Theologie aus Erfahrung des Geistes), Zürich 1975
- Rahner, Karl, Schriften zur Theologie Bd. 15 (Wissenschaft und christlicher Glaube), Zürich 1983
- Rahner, Karl, Schriften zur Theologie, Bd. 16 (Humane Gesellschaft und Kirche von Morgen), Zürich 1984
- Rahner, Karl, Zur Theologie des Todes, (Quaest. Disp. 2), Freiburg i. Br. 1958
- Rahner/Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium · Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg i. Br. 1975
- Ratzinger, Joseph, Auferstehung des Fleisches (II.), in: Karl Rahner / A. Darlap (Hrsg.), Sacramentum Mundi, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1967, 397–402
- Ratzinger, Joseph, Der Gott Jesu Christi · Betrachtungen über den Dreieinigen Gott, München 1977

- Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum · Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München <sup>11</sup>(<sup>1</sup>1968)
- Ratzinger, Joseph, Eschatologie – Tod und ewiges Leben in: Auer, Johann und Ratzinger, Joseph (Hrsg.), Kleine Katholische Dogmatik, Bd. 9, Regensburg <sup>6</sup>1990 (erweitert mit Anhang 1 und 2)
- Ratzinger, Joseph Kardinal, Theologische Prinzipienlehre · Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982
- Ratzinger, Joseph, Zwischen Tod und Auferstehung, in: Internationale Kath. Zeitschrift «Communio» 9 (1980), 209–226
- Rawer, Karl/Rahner, Karl, Weltall – Erde – Mensch, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1981
- Reckermann, A., Hermetismus in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 3, Basel 1974, 1075–1078
- Rendtorff, T., Kirche, in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 4, Basel 1976, 837–842
- Richter, Horst Eberhard, Der Gotteskomplex · Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Zürich 1981
- Ricœur, Paul, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache (aus dem Engl. übers. von B. Link-Ewert), in: Ricœur/Jüngel, Metapher · Zur Hermeneutik religiöser Sprache (Evang. Theologie, Sonderheft), München 1974, 45–70
- Ritter/Gründer (Hrsg.) Hist. Wörterbuch der Philosophie, mehrbändig, Basel 1971ff.
- Rombach, H., Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation · Zur kritischen Phänomenologie des Verstehens und Mißverstehens, in: Phänomenologische Forschungen, Bd. 4, Freiburg i. Br. 1977
- Rombach, Heinrich, Strukturontologie, Eine Phänomenologie der Freiheit, Freiburg/München 1971
- Runggaldier, Edmund, Analytische Sprachphilosophie, Grundkurs Philosophie, Bd. 11, Stuttgart 1990
- Russell, Bertrand, Philosophie des Abendlandes, Zürich 1979 (Originaltitel: A History of Western Philosophy, London)
- Saint-Exupéry, Antoine de, Le petit Prince, ed. par Rudolf Strauch, Paderborn o. J.
- Sandkühler, H. J., Adam Kadmon, in: Hist. Wörterbuch d. Phil, Bd. 1, Basel 1971, 78–81
- Saner, H., Chiffre in: Hist. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel 1971, 1001

- Sattler, Dorothea / Schneider, Theodor, Schöpfungslehre, in: Theodor Schneider (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf<sup>2</sup>1995, 121–238
- Scheffczyk, Leo, Gott-loser Gottesglaube? · Grenzen und Überwindung der nicht-theistischen Theologie, Regensburg 1974
- Schischkoff, Georgi – siehe: Philosophisches Wörterbuch
- Schlette, H. R., Aporie und Glaube · Schriften zur Philosophie und Theologie, München 1970
- Schlette, H. R., Das Eine und das Andere · Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins, München 1966
- Schmöhle, K., Läuterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien, Münster 1974
- Schönberger, Martin, Verborgener Schlüssel zum Leben · Welt-Formel I-Ging im Genetischen Code, München 1973
- Schönborn, Christoph, «Auferstehung des Fleisches» im Glauben der Kirche, in: Internationale Kath. Zeitschrift «Communio» 19 (1990), 13–29
- Schönborn, Christoph, Existenz im Übergang · Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöttlichung, Einsiedeln 1987
- Schramm, M., Materie (II.), in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 5, Basel 1980, 880–904
- Schulze Markus, Leibhaftig und unsterblich · Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin, (Studia Friburgensia, Neue Folge, 76), Freiburg/Schweiz 1992
- Schütz, Christian, und Sarach, Rupert, Der Mensch als Person, in: Feiner/Löhner (Hrsg.), Mysterium Salutis, Bd. 2, Einsiedeln<sup>2</sup>1975, 637–656
- Schüpp, Guido, Das Paradox des Glaubens, Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung, München 1964
- Schwager, Raymund, Jesus im Heildrama · Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990 (Innsbrucker theol. Studien, Bd. 29)
- Schweizer, Eduard, Die hellenistische Komponente im ntl. sark-Begriff, Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. u. d. Kunde der älteren Kirche 48 (1957), 237–253
- Schweizer, Eduard, σάρξ, in: G. Friedrich (Hrsg.), Theolog. Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933–79, Bd. VII, 124–136
- Schwinger, R., Form, innere, in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 2, Basel 1972, 974f.

- Sedmak, Clemens, Wittgensteins Sprachmodell und die Pluralistische Religions-  
theorie, in: Zeitschr. f. Kath. Theol. 117 (1995/4), 393–415
- Sharov Alexander S., und Novikov, Igor D., Edwin Hubble · Der Mann, der den  
Urknall entdeckte, (russisches Original 1989, engl. Übers. 1993), Basel 1994
- Sonnemans, Heino, Seele · Unsterblichkeit–Auferstehung, Zur griechischen und  
christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg i. Br. 1984 (Freiburger  
Theologische Studien 128)
- Specht, R., Leib-Seele-Verhältnis (II.), in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 5, Basel 1980,  
187–201
- Srowig, Regina, Vorsokratiker, in: Metzler Philosophie Lexikon (hrsg. von Peter  
Precht und Franz-Peter Burkard), Stuttgart 1996, 559f.
- Steenberghen, Fernand van, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, übers. v. R. Wagner,  
München 1977
- Stegmaier, W., Schema, Schematismus (I), in: Hist. Wörterbuch. d. Phil., Bd. 8, Basel  
1992, 1246–1261
- Steiner, H.-G., Relation (V. Mathematik; Logik), Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 8,  
Basel 1992, 606–611
- Stenius, M., Sprachspiel (I.), in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 9, Basel 1995, 1534f.
- Störig, Hans Joachim, Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Zürich 1965 (Stuttgart  
1950/1961)
- Studer, B., Hypostase, in: Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 3, Basel 1974, 1255–1259
- Stundenbuch · Die Feier des Stundengebetes, Authentische Ausgabe für den liturgi-  
schen Gebrauch, 3 Bände, Freiburg i. Br. 1991/1993/1995 (1978) + Lektionar,  
2 Jahresreihen zu 8 Heften, 1978ff.
- Stupperich, R., Gnosis, in: Hist. Wörterbuch d. Philosoph., Bd. 3, Basel 1974, 715–717
- Suhr, Martin, Hyle, in: Metzler Philosophie Lexikon (hrsg. von Peter Precht und  
Franz-Peter Burkard), Stuttgart 1996, 221f.
- Tagliacozzo G. (Hrsg), G. Vico · An int. symposium, Baltimore 1969
- Thomas von Aquin (S. Thomæ Aquinatis), Summa contra gentiles, in: opera omnia,  
Vol. 2, Stuttgart-Bad Canstatt 1980
- Thomas von Aquin, Summe gegen die Heiden (Summa contra gentiles libri quat-  
tuor), lat./dt., hrsg. u. übers. von K. Albert und P. Engelhardt, Darmstadt 21992  
(Texte zur Forschung 16)

- Thomas von Aquin, Summe der Theologie, dt. Übersetzung, hrsg. von J. Bernhart, 3 Bde., Stuttgart 1985
- Thomas von Aquin, Summa Theologica, dt./lat. Ausgabe, 36 Bde. + 2 Zusatzbände, Salzburg 1933ff.
- Thomas von Aquin, «Über das Sein und das Wesen» (De esse et essentia), dt./lat. Ausgabe, übers. von Rudolf Allers, (Bibliothek klassischer Texte) Darmstadt <sup>2</sup>1991
- Tipler, Frank J., Die Physik der Unsterblichkeit, Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten, München <sup>5</sup>1995 (Original: The Physics of Immortality, NY 1994)
- Trautmann, Werner, Naturwissenschaftler bestätigen die Re-Inkarnation · Fakten und Denkmodelle, Olten <sup>2</sup>1986
- Vico, Giambattista (Giovanni Battista), La scienza nuova (Prinzipi di una sci. nova d'intorno alla come natura delle nazioni), ed. Fausto Nicolini, Bari 1911/16
- Vogenbeck, Heinz-Friedel, Die Mutter Gottes von Ohrid, Wiederentdeckte Wandmalereien, in: «unterwegs», Familienzeitschrift zur religiösen Orientierung (103. Jahrgang), 10/82, 23–25
- Vorglimler, Herbert, Der Tod als Thema der neueren Theologie, in: Pfammatter J./Christen E. (Hrsg.) Theologische Berichte, Bd. 19, Zürich 1990, 13–64
- Vorsokratiker, Die, [Fragmente], griechisch-deutsch, übersetzt, erläutert und hrsg. von Jaap Mansfeld, 2 Bände, Stuttgart 1995 (sowie zusätzliche Zählung nach Diels/Kranz, abgekürzt mit DK)
- Wacker, Marie-Theres, Feministische Theologie, in: Peter Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theol. Grundbegriffe, Bd. 2, München 1991, 45–51
- Waldner, Rosmarie, Es gibt eine erblich bedingte CJK-Anfälligkeit · Auf den Spuren der menschlichen Prionen-Krankheiten, in: Tages-Anzeiger, Zürich 2. Mai 1996, 78
- Wehrli, Max, Wort Gottes und Wort der Dichter, in: Reformatio, Zeitschrift für Kultur, Politik, Kirche, 45. Jg./Heft 2, April 1996, 107–116
- Weinrich, H., Metapher, in: Ritter/Gründer (Hrsg.) Hist. Wörterbuch d. Phil., Bd. 5, Basel 1980, 1179ff.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, Der Garten des Menschlichen, München 1977
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, Die Einheit der Natur · Studien von C. F. v. Weizsäcker, Zürich o. J. (München 1971)

- Welte, Bernhard, Wahrheit, Sprache und Geschichte – Untersucht im Blick auf die Sprache der Kirche, in: Rahner/Fries (Hrsg.), Theologie in Freiheit und Verantwortung, München 1981
- Werbick, Jürgen, Prolegomena, in: Theodor Schneider (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf<sup>2</sup>1995, 1–48
- Werbick, Jürgen, Trinitätslehre, in: Theodor Schneider (Hrsg.), Handbuch der Dogmatik, Bd. 2, Düsseldorf<sup>2</sup>1995, 481–576
- Wernick, Robert, Steinerne Zeugen früher Kulturen · Die Frühzeit des Menschen (Original: The Monument Builders, deutsche Übersetzung von Peter Morzfeld), Hamburg 1977 (rororo Sachbuch)
- Wetter, Friedrich, Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gotteschau, Rom 1958
- Whitehead, Alfred North, Abenteuer der Ideen (Adventures of Ideas), hrsg. v. Habermas/Henrich/Taubes/Michel, übers. v. Eberhard Bubser, Frankfurt 1971
- Whitehead, Alfred North, Process and Reality · An essay in cosmology, NY 1969 (first publ. 1929)
- Whitehead, Alfred North, Prozess und Realität · Entwurf einer Kosmologie, übersetzt v. H.-G. Holl, Frankfurt 1979
- Wiederkehr, Paul, Auferstehung und Befreiung · Zum soteriologischen Ansatz von Hans Kessler (Lizentiatsarbeit), Freiburg/Schweiz 1993
- Wieland, Wolfgang (Hrsg.), Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 1 · Antike, Stuttgart 1993
- Wipfler, Heinz, Grundfragen der Trinitätsspekulation · Die Analogiefrage in der Trinitätstheologie, Regensburg 1977
- Wittgenstein, Ludwig, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt 1977
- Wittgenstein, Ludwig, Schriften (Werkausgabe), 7 Bde, Frankfurt 1960–1982
- Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus, <sup>26</sup>1994
- Wolff, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments, München <sup>2</sup>1974
- Wörterbuch der Religionen – siehe: Lexikon der Religionen
- Zuckmayer, Carl, Der Rattenfänger · Eine Fabel (Theaterstück), in: Spectaculum 23, Frankfurt 1975, 205–295

## Namen- und Sachregister

- Akzidens, akzidentell** . . . 29, 65, 67f., 90,  
 . . . 99, 115, 127f, 131, 134f., 137, 141, 145,  
 . . . 146, 159, 163f., 165ff., 170, 172f., 188,  
 . . . 192–196, 202–212, 215f., 222, 227ff.,  
 . . . 231–240, 245–249, 254ff., 259, 262  
**Alanus von Lille** . . . . . 128  
**Albert d. Gr.** . . . . . 133, 199  
**Alchemie** . . . . . 73f., 87, 100, 116, 121f.,  
 . . . . . 126f., 140f.  
**Alexander v. Aphrodisias** . . . . . 139  
**Alexander v. Hales** . . . . . 130f., 173, 191,  
 . . . . . 209, 230, 247  
**Alfred v. Sareshel** . . . . . 125–127, 233, 246  
**Alltag (-sprache)** . . . . . 20, 33, 58, 120, 133,  
 . . . . . 157ff., 205, 214, 234  
**Altermath, F** . . . . . 105  
**Analytik, analytisch** . . . 10, 14f., 24, 65–69,  
 . . . . . 78, 101, 112, 126, 131f., 163, 174,  
 . . . . . 183, 226, 235  
**anamnesis** . . . . . 39, 53ff., 81, 109  
**Anaxagoras** . . . . . 49f., 54, 108, 213  
**Anaximander** . . . . . 45, 60  
**Anaximenes** . . . . . 40, 44f.  
**Angesicht** . . . . . siehe: Antlitz  
**anima separata** . . . . . 32, 53, 72, 75, 87, 91,  
 . . . . . 135ff., 211, 215, 222, 225–236., 237,  
 . . . . . 239f., 254  
**annihilieren** . . . . . 85, 134, 150f., 171, 247  
**Antimaterie** . . . . . 85, 150f., 171, 235  
**Antlitz (Angesicht Gottes)** . . . 20, 167, 181,  
 . . . . . 185, 187f., 195, 209, 216, 219f.,  
 . . . . . 228, 230, 234, 238, 251  
**Anu (Wassermann)** . . . . . 31, 43, 175  
**Apokalyptik** . . . . . 43, 81f., 91, 195, 212, 247,  
 . . . . . 248, 265, 273  
**apokatastasis** . . . . . 107  
**Aristoteles** . . . 10, 19, 23ff., 27, 29, 37, 39f.,  
 . . . 41f., 44, 45f., 50f., 59, 61f., 63–74, 75ff.,  
 . . . 83, 85, 90, 95, 102, 114, 115f., 122, 125,  
 . . . 127f., 130, 131f., 136, 138ff., 147, 149,  
 . . . 154f., 157, 159, 161, 163, 147, 169, 170,  
 . . . 172, 185, 188, 209f., 217, 223f., 225f.,  
 . . . 229f., 232f., 235, 237, 245, 254, 256  
**Astrolatrie** . . . . . 30, 32f., 37, 77, 80, 87f.,  
 . . . . . 100, 106, 120, 148  
**Astrologie** . . . . . 31f., 43, 85, 100, 120f.,  
**Athanasius** . . . . . 47, 112f., 114  
**Atom, atomos** . . . . . 50f., 60, 75, 108, 145,  
 . . . . . 149–152, 154, 171, 209, 221, 234, 247  
**Auferstehung (-erweckung)** . . . 89f., 99,  
 . . . 101–105, 109, 111, 124, 128, 130, 137,  
 . . . 139, 149, 153, 179, 189, 193ff., 196, 198,  
 . . . . . 203, 204, 206f., 217, 219f., 222, 229,  
 . . . . . 231, 233, 235, 237ff., 241f., 244ff.,  
 . . . . . 248, 255–261, 270, 272  
**Augen des Herzens** . . . . . 98, 111, 163,  
 . . . . . 166, 196, 203, 205, 208, 212, 228,  
 . . . . . 232, 238, 262,  
**Augustinus** . . . 101, 109ff., 120ff., 127, 130,  
 . . . 137, 163, 166, 186, 206f., 213, 232, 257  
**Avicenna** . . . . . 82, 121  
**Axiom** . . . . . 46, 53, 67, 87, 177, 225  
**Bach, Joh. Seb.** . . . . . 196, 233, 256–257  
**Bakchos, bakchisch** . . . . . 36ff., 42, 100f.,  
**basar (Fleisch)** . . . . . 95f., 166, 181  
**Basilides** . . . . . 176  
**Baumgartner, H. M.** . . . . . 40, 66ff.  
**Befreiung** . . . . . 38, 42, 86, 96, 107, 199,  
 . . . . . 222, 245f.  
**Beierwalters, W.** . . . . . 78, 87, 100, 117  
**Beinert, W.** . . . . . 179  
**Benedikt XII.** . . . . . 166, 226ff.  
**bergen, Bergung (durch Gott)** . . . 172,  
 . . . . . 178–181, 195, 199, 203f., 206,  
 . . . . . 220f., 223, 238, 246, 252, 264, 271  
**bergende Sprache** . . . . . 178  
**Bergson, Henri** . . . . . 146f., 244  
**Beschneidung** . . . . . 91, 98, 201ff., 228  
**Betz, J.** . . . . . 209f.  
**Bewegung** . . . . . 26, 41, 44, 46, 48ff., 54, 56,  
 . . . . . 58, 66, 68f., 72, 75f., 87, 90, 110, 124ff.,  
 . . . . . 138, 141, 145ff., 150ff., 154, 156f.,  
 . . . . . 161f., 170f., 202, 211, 219, 254f.  
**Biologie, biologisch** . . . 17, 103, 105, 125,  
 . . . . . 142, 152f., 163, 168, 173, 177, 193f.,  
 . . . . . 217f., 221, 243, 247  
**Bischof (Jesus Chr. als)** . . . . . 195



- Bischoff, E. .... 123  
 Bochenski, J. .... 115  
 Boëthius .... 115, 132f., 135, 225  
 Bohr, Niels. .... 150  
 Bonaventura .. 26, 128, 130f., 133, 135,  
 ..... 166, 173, 191, 230, 247  
 Borsche, T. 49–52, 57, 95, 140, 162, 213f.  
 Bosse, H. .... 20  
 Bosshard, S. N. .... 151, 173ff.  
 Braga (Konzil)..... 184  
 Brantschen, Joh. B. .... 18, 218, 225,  
 ..... 260f., 266  
 Breidert, W. .... 140, 145  
 Bresch, C. .... 169  
 Bröcker, W. .... 64, 66f., 70, 72  
 Bruder Klaus .. 97f., 167, 179, 180, 183,  
 ... 193, 198, 203, 225, 228, 236, 245, 267f.  
 Brumlik, W. .... 79  
 Buddhismus ..... 232  
 Burkert, W. .... 72  
 Büttler, R. .... 122f.
- C**apra, Fritjof. .... 157  
 Casper, B. .... 268, 270f.  
 Cassiodor ..... 125  
 Chalkedon (Konzil) ... 113f., 190, 192f.,  
 ..... 255, 269  
 Chaos ... 34f., 53, 103, 110, 169, 175, 181  
 Chiffre ..... 12, 17, 26, 190, 240, 271f.  
 Christusereignis ..... 189, 193, 231  
 Cicero ..... 19, 61f., 78, 214  
 concupiscentia ..... 221f.  
 Coreth, E. .... 15, 269, 271  
 corruptio (Zerfall) .... 221f., 223f., 250  
 creatio ex nihilo . 99, 168–179, 181, 240
- D**'Onofrio, G. .... 116f.  
 Dalton ..... 145  
 Daniel v. Morley. .... 121  
 Davies, P. .... 255  
 Demiurg ..... 57f., 59, 78, 86  
 Demokrit. .... 49f. 51, 75, 108, 159, 213  
 Descartes, René ..... 144f., 154  
 Detel, W. ... 30, 47, 61–63, 69f., 75f., 84f.  
 Devaux, A. A. .... 244  
 Dichotomie .. 48, 57, 64, 75f., 135, 137,  
 ..... 147, 162, 172, 225, 229, 235  
 Dirac, Paul. .... 150  
 DNS (genetisch...) ..... 173
- Doergens, H. .... 100  
 Dogma ... 9, 13f., 16, 83, 103, 106, 113,  
 ..... 151, 160f., 166, 168, 211, 200, 224,  
 ..... 225ff., 227, 250, 252ff., 269, 272  
 Dorothea (Frau v. Br. Klaus) . 236, 267f.  
 Dörrie, H. .... 78  
 Dörries, Hermann. .... 117f.  
 Dschuang Dsi. .... 244  
 Dualismus. .... 34, 52, 64, 74, 78, 80,  
 ..... 83ff., 89, 91, 106, 109, 140, 143, 157,  
 ..... 168f., 235  
 Duns Scotus, Joh. .... 26, 134
- E** = mc<sup>2</sup> ..... 76, 146, 170f.  
 Einstein ..... 76, 145f., 147, 170f.  
 Eißfeldt, Otto ..... 100  
 Ekstase, ekstatisch .. 83f., 85f., 100, 108  
 Emanation .... 40, 49, 84f., 108f., 117f.,  
 ..... 122f., 168, 176, 192  
 Empedokles ..... 38, 41, 43, 48  
 Ende der Zeit ... 68, 212, 236, 257–260,  
 ..... 264, 270  
 energeia (Wirken) ..... 66, 72  
 Energie ..... 44, 72, 75f., 108, 145ff.,  
 ..... 150ff., 170f., 221  
 Epikur(äer) ..... 75f., 77, 88  
 Erbsünde. .... siehe: Ursünde  
 Ereignis ..... 15f., 32f., 68f., 120, 151,  
 .. 154–157, 161f., 199, 224, 242, 258, 265f.  
 Eriugena, Joh. Scotus ... 113, 116–119  
 Erschaffung der Seele ... 109, 173, 179  
 Erstgeborener ..... 94, 213, 248f.  
 Esoterik ..... 33, 74, 99, 195, 265f.  
 Eucharistie ... 25, 104, 134, 158f., 160,  
 ... 200, 204, 205–215, 216, 236, 246, 249  
 Euler, Leonard ..... 145  
 Eusebius ..... 33, 100, 120  
 Evolution. .... 168, 173f., 254  
 ewig, Ewigkeit ... 12, 23, 25, 38, 42, 45,  
 ... 53f., 56f., 58, 84, 86f., 90f., 98, 107f.,  
 ... 112, 116, 137f., 148, 168, 166, 172,  
 ... 179f., 182, 187, 192ff., 196, 205, 207,  
 ... 209, 216ff., 225, 228f., 236, 238f., 243,  
 ..... 246, 249, 253–264, 273  
 Existenz.. 25f., 29, 35f., 42, 48, 51, 53ff.,  
 ... 58, 103ff., 114, 118, 122, 131ff., 145f.,  
 ... 154, 162, 168, 170ff., 175ff., 178, 185ff.,  
 ... 190, 192, 204, 208f., 210f., 216f., 219,  
 ... 220f., 225f., 233, 235, 244–246, 252,

..... 261, 271  
 Existenzgrundlage (= hypostasis) . 66f.,  
 .... 114, 131, 156, 210f., 216, 221, 225f.,  
 ..... 235, 252

**F**  
 Fahr, H. J. .... 172  
 Fegfeuer ..... siehe: Reinigung  
 feministische Theologie. .... 9, 267  
 Ferguson, K. .... 168, 170  
 Feuerbach, Ludwig ..... 142  
 Finger Gottes ..... 188, 201  
 Fiorenza, E. P. .... 27, 91f., 102f.,  
 ..... 105ff., 109f., 130  
 Firmung ..... 200f.  
 Fleisch, Fleischesleib ... 89–92, 96, 98f.,  
 ... 103, 105, 110, 126, 166, 181, 183, 203,  
 ... 205f., 210, 220ff., 228, 232f., 235, 239,  
 ..... 249, 252, 260, 272  
 Florenz (Konzil) ..... 169, 199f., 215  
 Form 29, 45, 50f, 52, 56, 60f., 63–74, 76f.,  
 ... 78, 84, 93, 114ff., 118, 122f., 124, 127,  
 ... 130–134, 136f., 138f., 140, 142, 146f.,  
 . 149, 154, 156f., 158f., 163, 169, 172, 191,  
 .... 198f., 201, 209ff., 216, 225, 235, 254  
 Forte, B. .... 189  
 Franzen, W. .... 72  
 Fraser, J. T. .... 32, 243  
 Friede ... 97, 156, 181, 188, 235f., 250,  
 ..... 255, 268  
 Friedrich, G. .... 222  
 Fries, H. .... 23  
 Fuchs, Ernst ..... 18  
 Fuhrmann, M. .... 115  
 Fulgentius v. Ruspe ..... 210

**G**  
 Ganoczy, A. .... 198  
 Ganzheit ..... 25, 91, 99, 119, 143, 162,  
 ..... 206f., 225, 230, 236  
 Gasser, Albert ..... 116ff.  
 Geborgenheit.. 178, 180f., 195, 220, 271  
 Geburt ..... 9, 34, 49, 91ff., 94, 189,  
 .... 192ff., 203, 207, 237–249, 251, 253ff.,  
 ..... 256f., 259–261, 263, 267f., 273  
 Geburtswehen ... 91, 93, 248, 254, 256  
 Gehabe .... 67f., 95, 141, 163, 167, 173,  
 ... 204, 210, 212, 216–222, 233, 235, 241,  
 ..... 245, 246, 249, 252  
 Geistleib ..... 89–93, 98, 106, 233, 239  
 Genz, H. .... 149, 150f., 169

Gericht. ... 56, 104, 216, 218, 227ff., 235,  
 ..... 241, 246, 248f., 252, 255, 257–263  
 Geschichte ... 19, 25, 30, 43, 53, 60, 81,  
 .... 98, 101, 103, 105, 108, 118, 121, 125,  
 .... 136, 143, 160, 166, 182, 183, 185, 189,  
 ..... 193, 226, 237, 240f., 254, 257, 258,  
 ..... 260f., 264, 265, 267, 272f.  
 Gigon, Olof ..... 34–36, 42f.  
 Gilbert v. Poirée ..... 128  
 Gilgamesch (-epos) ..... 31f., 39, 100f.,  
 ..... 122, 148, 175  
 Gilson, E. (S.) ..... 131,  
 Giordano Bruno. .... 140  
 Glaube ... 9f., 11ff., 14f., 18, 22ff., 26, 28,  
 ..... 29, 33f., 36, 42, 46, 65, 82f., 89, 92,  
 ... 97ff., 100, 103ff., 110, 113, 120f., 127,  
 ... 132, 138f., 153, 160f., 166, 168, 172f.,  
 ..... 176ff., 181, 182–187, 190, 194, 199,  
 ... 201, 203f., 205f., 208, 211, 215, 216ff.,  
 ..... 224, 226, 228f., 232ff., 237f., 242ff.,  
 ... 246ff., 250f., 253–258, 261f., 265–273  
 Glaubensspiel . 172, 266f., 269–271, 273  
 Gnostiker, gnosis ... 53, 78–82, 85, 89,  
 ..... 91, 102–106, 108f., 110, 116, 121ff.,  
 ..... 140, 168, 176, 189, 225  
 Goethe, J. W. .... 121  
 Gößmann, E. .... 131  
 Gotteskindschaft. .... 14, 28, 91, 94,  
 ..... 112–114, 216, 242, 263f., 273  
 Gotthelf, Jeremias ..... 235  
 Grab Jesu. .... 193f., 256  
 Grabbeigaben ..... 10, 32, 272  
 Gravitation ..... 151, 171  
 Gregor d. Gr. .... 111, 196,  
 Gregor v. Nazianz. .... 109, 112f., 114  
 Gregory, T. .... 121  
 Greshake, Gisbert ... 101f., 105f., 108,  
 ..... 130, 135, 137, 143, 218, 225, 230ff.,  
 ..... 237, 239f., 247, 253, 260  
 Grugel, D. .... 75  
 Grün, K. J. .... 74  
 Grundlage ... siehe: Existenzgrundlage  
 Grünewald, M. .... 196  
 Guardini, Romano. .... 247  
 Guerricus (Werricho, v. Igny) ..... 123  
 Guggenberger, A. .... 115  
 Guitmund v. Aversa. .... 209

**H**  
 Haas, A. M. .... 116f.

- Haeffner, Gerd ..... 143, 162, 222  
Hager, F. P. .... 45  
Halter, Hans ..... 261  
Hamann, J. G. .... 17  
Hammer, T. .... 77f.  
Handauflegung ..... 200f.  
Hastedt, Heiner ..... 144  
Haus der Seele .. 97, 124, 126f., 236, 246  
Hauskirche ..... 181, 198, 208  
Hebräerbrief. .... 98, 185, 198, 203, 208,  
..... 248f., 258  
hebräisch .. 17, 35, 40, 90, 95f., 97, 116,  
..... 122f., 148, 174, 179, 181, 187, 198f.,  
..... 203, 205, 217, 219f., 238  
Hegel ..... 43, 81, 142  
Heidegger ..... 18, 114, 178  
Heinzmann, R. .... 130  
Heisenberg, W. .... 22, 144ff., 150, 152,  
..... 153f.  
Hengstenberg, H. E. .... 220f.  
Heraklit .... 17, 44, 46f., 52, 59, 69, 117,  
..... 154, 177, 195, 208, 238  
Hermetismus .... 33, 43, 87, 100f., 116,  
..... 120f., 122, 127, 231  
Herrlichkeit .. 195f., 206f., 212, 218, 229  
Herz (cor) .... 19, 43, 75, 95, 96–99, 101,  
..... 105, 111, 114, 123–127, 163f., 166f.,  
..... 173, 176, 179–182, 188, 193–196, 198,  
..... 202f., 205–208, 212, 218, 228,  
..... 232–236, 241, 245–248, 252f., 262,  
..... 264, 265, 267f., 273  
Herzenstüre ..... 180, 228, 236, 245  
Hesiod ..... 30, 34f., 44  
Hilarius v. Poitiers ..... 132, 184, 192  
Himmelfahrt (Christi) ..... 195f.  
Heiliger Geist .... 76, 83, 90, 92, 97, 99,  
..... 105, 107, 109, 114, 180f., 183f., 188f.,  
..... 199, 201, 203, 247, 272  
Hölle ..... 176, 181, 187, 203, 261, 264  
Homer ..... 30, 33f., 36, 44, 46, 51  
Hubble, Edwin ..... 169f.  
Huber, W. T. .. 97f., 134, 152, 167, 179f.,  
..... 183, 193, 198, 201, 203, 222f., 225,  
..... 228, 233, 243, 245, 250, 252, 268  
Hucklenbroich, P. .... 145f.  
Hugo v. St. Viktor ..... 128, 133  
Hunold, Chr. F. .... 196  
hypokeimene. .... 67, 77, 114, 115, 130,  
..... 132, 133, 136, 155, 159, 185, 225  
Hypostase (hypostasis) . 29, 67, 77, 114,  
... 115, 132f., 135f., 156, 159, 168, 184ff.,  
..... 190f., 209ff., 225  
Iamblichos. .... 39f., 82, 85  
Identität. .... 29, 33, 42f., 58, 67, 70, 73,  
..... 91f., 106–109, 115, 131, 137, 139,  
..... 148, 153, 156f., 161, 165, 172, 215,  
..... 216–225, 235, 247  
Ignatius v. Antiochien ... 102, 243, 258  
Individuum, Individualität .... 16f., 23,  
..... 29, 39, 41f., 47, 49f., 56, 58, 61f., 67,  
.. 70–72, 74, 85, 87, 90, 95, 98f., 103–105,  
.. 107f., 115, 118, 127, 131, 133–137, 139,  
..... 141, 143, 146, 148f., 161ff., 167, 169,  
..... 172f., 177f. 182, 192–194, 199, 205,  
.. 210f., 215, 216–225, 229, 230, 232, 234,  
..... 241, 245, 247, 249, 259f., 263  
Innozenz III. .... 218  
Intellekt (=Seele) .... 57, 122, 135, 138f.,  
..... 148, 229f.  
interreligiöser Dialog ..... 271  
Irenäus. .... 89, 103, 104, 113, 189, 211  
Jahwe. .. 88, 99, 148, 167, 174, 179–181,  
..... 187f., 199, 203, 206, 219, 221, 241,  
..... 246, 256  
James, William ..... 210, 217  
Jaspers, Karl ..... 17, 26, 153  
Jerusalem ..... 228, 246, 249, 256  
Jeschajahu (Jesus) ... 179–181, 221, 246,  
..... 256  
Jirku, A. .... 31ff.  
Johannes XXII. .... 226f.  
Johannesevangelium ..... 27, 97, 110,  
.... 142, 180, 206f., 216, 216f., 218, 228f.,  
..... 238, 248f., 257, 272  
Jonas, Hans. .... 80–84, 89, 106ff.  
Jordan, Pascual ..... 144  
Jüngel, E. ... 18f., 21, 142, 172, 179, 233  
Jüngster Tag ... 239, 255, 257, 260f., 270  
Justinus ..... 102f., 106, 176  
Kabbala .. 40, 43, 58, 81, 122f., 140, 261  
Kant, Immanuel. .... 140f.  
Karrer, Otto ..... 239, 247, 258  
Karthago (Konzil) ..... 119, 222, 224,  
..... 227, 231, 252  
katabasis (Abstieg) . 36, 39, 53, 102, 232

- Kategorie(n) . . . 40f., 48, 64–68, 116, 131,  
 ..... 141, 144  
 Keller, Albert ..... 255, 259f., 262  
 Keller, Erwin ..... 207  
 Kenny, A. .... 15  
 Kern, W. .... 175–177, 181  
 Kessler, Hans . . . . 89, 106, 189, 194, 227,  
 ..... 231, 232, 235, 240ff.,  
 Kible, B. T. .... 115, 133f.  
 Kierkegaard, Søren . . . . 12, 261–263  
 Kind Gottes. . . . siehe: Gotteskindschaft  
 Kirk, G. S. .... 48f., 51f., 102  
 Klemens v. Alexandrien . 102, 105f., 110  
 Kletter, P. .... 113, 117–119  
 Kluxen, W. .... 135  
 Knerr, R. .... 145, 152  
 Koch, Kurt ..... 97, 204, 230  
 Kohlenberger, H. K. .... 213f.  
 Konrad v. Megenberg ..... 124f.  
 Konsistenz ..... 74, 161  
 Konstantinopel (Konzil) . . 106, 132, 184,  
 ..... 186f., 190, 229  
 Kontinuität . . 29, 32, 148, 153, 165f., 189,  
 ..... 216–225, 234f., 238, 242, 247, 256  
 Koordinaten ..... 144f.  
 Köppel, R. .... 149  
 Kosmologie. . 30, 32f., 34, 40, 46, 50, 74,  
 ..... 84, 88, 106, 109f., 117f., 142, 151,  
 ..... 168, 172, 189, 194, 213f., 273  
 Krankensalbung ..... 201  
 Krawietz, W. .... 214  
 Kremer, J. .... 101, 152, 244  
 Kretschmar, G. .... 188f., 193  
 Kreuz ..... 42, 53, 98, 107, 111, 128,  
 ..... 179f., 180, 189, 193–197, 198, 202,  
 ... 205–207, 218, 222, 225, 228, 231, 233,  
 ..... 236, 245, 248, 250, 252f., 256f., 272  
 Kübler-Ross, E. .... 243f.  
 Kuhn, Wolfgang ..... 128  
 Kurdzialek, M. .... 103
- L**aktanz. .... 109  
 Lateran (Konzilien) . . . . 138f., 169, 184,  
 ..... 209, 219, 224f., 231, 258  
 Lazarus ..... 217, 238  
 Lehmann, Karl ..... 261  
 Lehramt. .... 11, 118, 132, 147, 173,  
 ..... 184, 188, 191, 198f., 212, 215, 222,  
 ..... 224, 225f., 231
- Leib Christi . . . . . 25, 211, 212ff., 246  
 Leib-Seele-Einheit . . . 10, 32, 36, 73, 91,  
 ... 115, 127, 139, 143, 218, 222, 231, 232,  
 ..... 240, 251, 253f.  
 Leibeshülle . . . . . 36, 68, 91f., 103f., 111,  
 ..... 128, 152, 173, 193, 211, 218, 220ff.,  
 ..... 228, 232, 235, 245, 270, 272  
 Leibesmaterial (biologisches) . . . 152f.,  
 ..... 166, 173f., 234f.  
 Leibesmaterie . . . . 10, 25ff., 29, 41f., 64,  
 .. 68, 89f., 98f., 105f., 116, 127, 130, 132f.,  
 ..... 148, 157, 165, 173, 188f., 193f.,  
 ..... 210f., 216, 221f., 232, 235  
 Leiden . . 79, 80, 93, 107, 149, 177, 179f.,  
 .. 206, 213, 232, 236, 241, 243, 259, 261ff.  
 Leo d. Gr. . . . . 111, 113, 169, 190, 195,  
 ..... 211, 258  
 Leo X. .... 138, 231  
 Leukipp ..... 49f., 213  
 Lies, Lothar ..... 199, 204, 208, 215  
 Lissner, I., . . . . . 32  
 Liturgie 94, 97f., 195, 198, 206, 207, 257  
 Lohfink, Gerhard. .... 239ff., 259f.  
 Lorenz, K. .... 115  
 Lorenzo il Magnifico de' Medici . . . 231  
 Loslassen . . 65, 92, 127, 217, 233, 245f.,  
 ..... 249, 252f., 259, 267f., 270  
 Lumpe, A. .... 74f.  
 Luther, Martin . . . . 23, 65, 94, 138, 158,  
 ..... 176ff., 233, 238f.  
 Luyckx, B. A. .... 130f.  
 Luyten, Norbert . . . . . 143
- Maier, J.** . . . . . 58, 123  
 Manichäer, manichäisch . . . . 80ff., 110,  
 ..... 121, 219  
 Mansfeld, J. .... 34, 37–52, 82  
 Maria . . . . . 128, 192, 250ff., 259, 267  
 Maria v. Magdala . . . . . 217, 257  
 Martha. .... 217  
 Martinus, Magister . . . . . 128  
 Masse. .... 48f., 59f., 64, 75f., 110,  
 ..... 145–152, 170f., 177, 202  
 materia prima . . . . 35, 41, 44, 61, 74, 76,  
 ..... 103, 122, 126, 133, 140, 172  
 materia spiritualis. . . . . 130f., 166, 173,  
 ..... 191, 230  
 Materialismus . . . . . 35, 100, 103, 118f.,  
 ..... 120ff, 140, 142, 149, 153f., 168, 173

- Materie-Form-Identität 67, 73, 225, 235  
 Maximus Confessor ..... 114  
 May, Gerhard ..... 176  
 Meier, Pirmin ..... 127  
 Menenius Agrippa ..... 214  
 Metapher ... 10, 15–22, 26f., 35, 44, 55,  
 .. 59–62, 63, 70f., 74, 89, 90, 92, 111, 123,  
 .... 124f., 146, 152, 154, 157f., 163f., 166,  
 ... 175, 183, 191, 213f., 232, 243, 249, 270  
 Metaphysik .... 15, 20, 24, 28, 63ff., 69,  
 ..... 125f., 141, 210  
 metastoicheiosis (Elementverwandl.)  
 ..... 29, 209  
 metempsychosis ..... 32, 38, 41f., 52f.,  
 ..... 101, 108, 273  
 Metz, J. B. .. 27, 91f., 102f., 105ff., 109f.,  
 ..... 130  
 Moltmann, J. .... 179, 181, 186f., 267  
 Mond (-gott) ... 31, 36f., 40, 42ff., 58, 81,  
 ..... 100f., 121f.  
 Monismus ..... 74ff., 78, 84f., 116, 118,  
 ..... 157, 168  
 Müller, Alois ..... 250,  
 Müller, Max. .... 115  
 Mutter ..... 9, 16, 19, 28, 32, 34, 46, 57,  
 ..... 61f., 94, 99, 143, 146, 182, 242ff.,  
 ..... 246, 253, 267ff., 273  
 Mütterliche, das ... 16, 61f., 182, 191f.,  
 ..... 193, 253, 267f., 272  
 Mutterschoß, Erschaffung im... 99, 176  
 Mythos... 30ff., 37, 42, 43f., 51, 77, 80f.,  
 ..... 88, 90, 94, 100, 146, 148, 174f.
- N**adelöhr ..... 245f., 267f., 273  
 Natur ..... 13, 17, 22f., 29, 39, 41, 43ff.,  
 ..... 73f., 83f., 93, 100, 108, 113f., 115ff.,  
 ... 118, 121, 124, 127, 135, 140, 144, 153,  
 ..... 155, 177, 179, 183f., 189–195, 207,  
 ..... 210, 215, 218f., 226, 231, 234  
 nephesch. .... 95  
 neschamah ..... 96  
 Nichts. .... 35f., 47, 85f., 99, 116f., 123,  
 .... 145, 151f., 159, 167–182, 194f., 199,  
 ... 203, 206, 221, 230, 236, 246f., 264, 271  
 Niewöhner, F. .... 40, 123  
 Nihilismus ..... 85, 123, 143, 172f.  
 Nimrod ..... 31, 122, 175  
 Nizäa (Konzil).. 132, 184, 190, 192, 203,  
 ..... 257
- Nocke, Franz-Josef ... 202, 206f., 209f.,  
 ..... 212, 226, 230, 240f.  
 Null (Energie)..... 152, 170, 177  
 Nullvektor ..... 156f.
- O**eing-Hanhoff, L. .... 55, 63  
 Oesterreicher, J. .... 92, 95, 99  
 ökumenisch .... 22ff., 65, 161, 184, 273  
 Orange (Konzil) 119, 223f., 227, 231, 252  
 Origenes ..... 106–109  
 Orpheus ..... 36f., 39  
 orphisch .. 30, 36–43, 52, 54, 65, 75, 77,  
 ... 80f., 83f., 86f., 88f., 91, 94f., 97, 100ff.,  
 ..... 112, 148, 265, 273  
 Ostern 113, 123, 189, 193–196, 233, 256f.  
 ousia (Wesen)... 40f., 66f., 72ff., 77, 93,  
 ..... 114, 115, 117, 130f., 132, 136, 154f.,  
 ..... 160, 184, 186, 209f., 229
- P**antheismus . 117ff., 149, 168, 189, 192  
 Papke, Werner ..... 31–33, 36f., 100f.,  
 ..... 148, 175  
 Paracelsus ..... 127, 140  
 Paradigma .. 9f., 24, 27, 101, 157, 169f.,  
 .... 172, 177f., 186, 194, 200, 203, 210f.,  
 .... 216, 223, 225, 238, 240, 241f., 244f.,  
 .... 247, 248f., 250f., 253f., 267f., 272f.  
 Parmenides ..... 47, 52, 69  
 Parusie ..... 202, 207f., 212, 246  
 Paul, Jean. .... 20  
 Paulus, Apostel. .... 26, 61, 88–98, 101,  
 .... 103, 106, 111, 116, 166f., 200f., 213,  
 ..... 228, 232, 238f., 248, 272  
 Pawalkat, H. .... 146, 151f.  
 Person .. 20f., 35, 42, 44, 50, 77, 80f., 86,  
 ... 91ff., 95, 103, 105, 108, 114, 115, 119,  
 ... 130, 132f., 135, 147f., 155f., 162, 174,  
 ..... 178, 181, 183, 184f., 186, 188, 190,  
 .... 199, 202, 215f., 222f., 225, 230, 232,  
 ..... 235, 239, 243, 232, 272  
 Pessach (Pascha) .... 98, 180, 198, 202,  
 ..... 203–207, 233f., 236, 248f., 259  
 Petschenig, M. .... 214, 250  
 Peukert, H. .... 16, 28  
 Philon v. Alexandrien ..... 43, 81–86  
 Philon v. Biblos. .... 33, 100  
 Pietron, B. J. .... 104  
 Pius XII. ... 169, 173, 200, 215, 250f., 267  
 Plasma ..... 151f., 173

- Platon, platonisch . . . 27, 29f., 32, 43, 45, . . . . . 47, 52–62, 63, 65, 74f., 77–87, 100f., . . . 102, 104ff., 109, 110, 113, 116f., 121f., . . . . . 128, 136, 146, 148f., 162, 213f., 217, . . . . . 222, 224, 230f., 234, 253, 265, 273  
Plazenta . . . . . 28, 245  
Plotin . . . 37, 43, 54, 82, 84–87, 100f., 106, . . . . . 113, 114, 116f., 120, 136, 142, 157  
pneuma, pneumatikon . . . 39, 45, 76, 83, . . . . . 88–99, 103, 105f., 111, 122, 166, 186, . . . . . 201ff., 208, 242, 244f., 247  
Polykarp . . . . . 189, 242  
Pomponazzi, Pietro . . . . . 138f., 231  
Porphyrios 37f., 43, 85, 100f., 113f., 116  
Prädestination . . . . . 31, 107, 120ff., 127  
Prädikat . . . 24, 65, 93, 95, 111–114, 155, . . . . . 163, 177, 190f., 192, 216, 219, 235  
präexistent . . . . . 53ff., 56, 108, 112, 137, . . . . . 169, 176, 192f.  
Precht, P . . . . . 52  
Priester (Jesus als) . . . 97f., 181, 195, 199, . . . . . 203, 228, 236  
Priszillianer . . . . . 190  
Proklos . . . 43, 85, 87, 100f., 114, 116, 120  
prosopon (Antlitz, Person) . . . 114, 184, . . . . . 187f., 203  
psyche . . . 33, 37, 44f., 51, 57, 79, 90, 92, . . . . . 95, 99, 108  
psychikon, (Ggs. v. pneumatikon) . . 89f., . . . . . 92, 96, 245  
Pythagoras, pythagoräisch . . 32, 37–43, . . . . . 44ff., 48, 52ff., 60, 63, 65f., 75, 77f., . . . 80, 82, 84f., 88, 91, 100, 102, 106, 109, . . . . . 122, 148, 273
- Q**uark-Prionen-Plasma . . . . . 151  
Quintessenz . . . . . 74, 122, 127  
Quintilian . . . . . 19f.
- R**adulfus Ardens . . . . . 128  
Rahner, Karl . . . 170, 186, 201, 227, 229f., . . . . . 232, 239, 243, 244f., 255, 258, 260f.  
Ratzinger, J. . . . . 38, 54, 111, 192, 194, . . . . . 201, 207, 217f., 226f., 229, 232, 237, . . . . . 239f., 247, 259, 267  
raumlos . . . . . 35, 193, 204, 246  
Rawer, K. . . . . 170, 173  
Realpräsenz (eucharist.) . . . . . 207–212  
Reckermann, A. . . . . 120
- Reinigung . . . . . 38, 54, 57, 101, 105, 107, . . . . . 123, 127, 166, 226f., 233, 241, . . . . . 252, 253f., 259–263, 271  
Reinkarnation . . . . . siehe: Wieder- . . . . . einkörperung  
Rendtorff, T. . . . . 215  
Richard v. St. Viktor . . . . . 133  
Richter, H. E. . . . . 94  
Ricœur, Paul . . . . . 21  
Robert Pullus . . . . . 128  
Robert v. Melun . . . . . 128  
Rombach, H. . . . . 18f., 22, 273  
Rungaldier, E. . . . . 15, 161  
Russell, B. . . . . 36f., 38, 85f.  
Rutherford, Ernest . . . . . 150,
- S**-chema (habitus, Gehabe) . . 50, 68, 90, . . . . . 95, 141, 159, 167, 172, 204, 210, . . . . . 212, 216f., 218, 221, 233, 246  
Saint-Exupéry, Antoine de 163, 166, 244  
Sakrament . . . . . 23, 69, 98, 134, 180, 189, . . 198–215, 222, 228f., 233, 236, 246f., 248  
Salbung . . . . . 201  
Sanchunjaton . . . . . 33f., 100, 120  
Sandkühler, H. J. . . . . 81  
Saner, H. . . . . 17, 26  
Sattler, Dorothea . . . . . 169f., 250  
Schatten des Todes . . . . . siehe: . . . . . Todes-Schatten  
Scheffczyk, L. . . . . 173  
Scheler, Max . . . . . 143  
Schischkoff, G. . . . . 35, 58, 82, 85  
Schlette, H. R. . . . . 85ff.  
Schmetterling . . . . . 243f.  
Schmöhle, K. . . . . 105f.  
Scholastik . . . . . 23, 26, 72, 82, 123f., 127, . . . . . 131f., 135f., 140, 159, 165, 177, 191, . . . . . 199, 214, 233, 254  
Schönberger, M. . . . . 174  
Schönborn, C. . . . . 109, 110f., 112, 114, . . . . . 253, 256  
Schöpfungsbericht . . . . . 90, 174f., 178  
Schramm, M. . . . . 117f., 122, 133f., 140  
Schrecken (Todes-) . . . . . 33, 87, 99, 206, . . . . . 219, 231, 233, 252f., 258f.  
Schüepp, Guido . . . . . 261f.  
Schulze, Markus . . . . . 115, 135, 225, 260  
Schütz, C. . . . . 178  
Schwager, R. . . . . 194

- Schweizer, E. .... 92, 102  
Schwinger, R. .... 158  
Sedmak, C. .... 15, 268, 270ff.  
Seelenlandschaft .... 98, 180, 195, 228,  
..... 246f., 267  
Seelenwanderung .... 32, 37f., 41f.,  
... 52–58, 73, 83, 86f., 89, 100, 102, 109f.,  
..... 122f., 148, 219, 221, 224, 230f., 247,  
..... 253, 265f., 272f.  
Seinsweise .... 186, 190, 210  
Selbsterlösung .... 42, 53, 79f., 86f., 204  
semantisch .... 14f., 17, 22, 29, 47, 59,  
..... 61f., 64ff., 81, 93, 99, 114, 131–133,  
..... 177, 191, 215, 227f., 235, 237ff., 240,  
..... 250f., 254f.  
Seneca .... 50, 214  
Sharov, A. .... 170  
Simon v. Tournai .... 128  
soma pneumatikon. ... siehe: Geistleib  
Sonnemans, H. .... 224, 237, 240  
Specht, R. .... 75f., 105, 109, 125, 130,  
..... 133f., 142, 144  
Sphären .... 32, 40, 45, 54, 66, 107, 122  
Sprache .... 11, 13ff., 16ff., 20ff., 22, 24,  
.. 26ff., 28, 53, 55, 59, 62, 63ff., 68ff., 88f.,  
..... 93, 111f., 115, 116, 120, 131f., 134,  
..... 141f., 145, 147, 152, 156f., 157–164,  
.. 165, 167, 174, 178, 180f., 183, 185, 188,  
..... 190f., 199, 201f., 204, 205, 208, 211,  
.. 219, 221, 233, 235f., 237, 255, 268ff., 271  
Sprachinnovation .... 15, 21, 159ff., 268  
Sprachspiel(e) ... 14–16, 20f., 23, 30, 32,  
..... 88, 102, 113f., 120, 154, 160f., 185,  
..... 213, 232, 245, 256, 267–272  
Srowig, R. .... 51  
Staub (Nichts) .... 175, 181  
Steenberghen, F. v. .... 116, 136  
Stegmaier, W. .... 68  
Steiner, H. G. .... 70  
Stenius, M. .... 268  
sterben .. 10, 27, 32, 64, 68, 73, 75f., 91,  
..... 99, 101, 107, 109, 128, 139, 157, 176,  
..... 179, 189, 193f., 204, 206, 211, 217f.,  
..... 222f., 225, 228, 230–233, 237–249,  
..... 254ff., 259–264, 267, 270f.  
Sterne, Gestirne ... 27, 30–33, 37, 41, 43,  
... 45, 58, 74, 77, 80, 100, 106, 110, 120f.,  
..... 127, 169f., 172, 175, 246, 255  
Sternenreligion .... siehe: Astrolatrie  
Stoa, Stoiker .... 75ff., 82, 88, 103, 105  
stoicheion (Element) .... 29, 41, 45, 48,  
..... 59f., 88, 99, 176, 209  
Störig, H. J. .... 178  
Struktur .... 18f., 23, 33, 64, 69f., 76, 85,  
... 150, 152f., 155, 157, 201, 235, 241, 273  
Studer, B. .... 77, 114  
Stupperich, R. .... 53, 89  
subsistieren, Subsistenz .. 65, 115, 117,  
..... 130, 133, 137, 143, 184, 215  
Substanz, substantia. ... 29, 40, 65f., 67,  
... 77, 104, 108f., 110, 114, 115, 117, 122,  
..... 125, 127, 130–134, 135f., 140f., 149,  
. 155f., 157–162, 168, 184–186, 190f., 209  
Suhr, M. .... 59  
Sündenfall. .... 119, 219f., 224  
Tagliacozzo, G. .... 20  
Tammuz (Adonis, Thot) ... siehe: Mond  
..... (-gott)  
Taufe .... 81, 91, 98, 105, 166, 188f.,  
..... 199ff., 203f., 222, 227–229, 247, 258  
tehôm, tohu (Nichts, Wüste) .... 35f.,  
..... 110, 123, 174f., 203  
Tertullian .... 104f., 114, 176, 186, 224  
Thales v. Milet .... 44f., 75, 154  
Thomas v. Aquin .... 20, 26, 77, 114f.,  
..... 131, 135ff., 153, 165, 198, 203, 225,  
..... 230f., 260  
Tipler, Frank J. .... 85, 148f., 151  
Tod als Akzidens .... 233  
Todeslinie .... 258, 260  
Todes-Schatten .... 208, 210, 218, 233  
Todesschrecken. .... siehe:  
Schrecken (Todes-)  
Toledo (Konzil) .... 132, 184, 188, 190,  
..... 219, 258  
Transzendenz .. 24, 26, 117f., 176, 178,  
..... 195, 229f.  
Trautmann, W. .... 148  
Trennung von Seele und Leib (anima  
separata) .. 32, 36, 38, 41, 53, 71–74, 75,  
... 76, 81, 87, 89, 91, 93, 95, 102, 104, 110,  
.. 115f., 122, 125, 130, 133, 135, 137, 139,  
..... 141f., 169, 207, 211, 216, 224f., 226,  
..... 229, 230f., 232f., 235, 237, 243, 247,  
..... 253f., 265f., 272  
Trient (Konzil) ... 200f., 203, 209, 214f.,  
..... 221, 224, 231, 254

Unsterblich . 38, 42, 53, 55f., 83, 91, 98,  
 .... 109f., 112f., 119, 125, 138f., 211, 216,  
 ..... 222, 224f., 229, 237, 251  
 Unterschied zw. Materie u. Material 16,  
 ... 29, 51, 63, 70f., 74, 128, 134, 148, 164,  
 ... 165ff., 182, 191, 194, 205ff., 208, 210f.,  
 ..... 221f., 232f., 235, 245, 247  
 Unterwelt (Hades)..... 32, 34, 36, 39f.,  
 ..... 53, 102  
 Urknall..... 151, 169f., 172  
 Ursünde..... 33, 43, 47, 119, 218f.,  
 ..... 220–222, 252, 271  
 Ursus v. Kalabrien ..... 121

Valence (Synode) ..... 118  
 Vatikanum 1 .... 103, 168, 172, 191, 252  
 Vatikanum 2 ..... 95, 198  
 Vektor..... 147, 152, 154–157, 170  
 Vergottung, Apotheose.... 30, 41f., 80,  
 ..... 83, 87, 94f., 101, 112, 118, 269, 273  
 verkörpern ..... 163, 166, 235, 247  
 Vernunft .. 20, 46, 49f., 57, 72, 75f., 83f.,  
 ..... 86f., 95, 109, 115, 131, 133, 181, 224  
 Vico, Giambatista ..... 20  
 Vienne (Konzil) ..... 225ff., 230  
 visio Dei..... 83, 135, 166, 218, 228  
 Vogenbeck, H. F. .... 128  
 vorgeburtlich, «vorgeburtlich» ... 54f.,  
 ..... 242ff., 246f., 249, 261, 267f.  
 Vorgrimler, H. .... 198, 240

Wacker, M. T..... 267  
 Waldner, Rosmarie ..... 153  
 Wehen .. 91ff., 193, 248f., 254, 256, 259,  
 ..... 263  
 Wehrli, Max ..... 183, 185  
 Weihe (-sakrament) ..... 112, 200f.  
 Weinrich, H. .... 19f.  
 Weizsäcker, C. F. v. . . 147f., 152, 170, 177  
 Welte, B. .... 15  
 Werbick, J..... 21, 186  
 Wesen, wesentlich.... 66–74, 90, 93, 96,  
 .... 98ff., 106, 109, 113–115, 117f., 124f.,  
 ... 126, 127f., 130ff., 134, 135–142, 145f.,  
 .... 155–164, 165–170, 172f., 177f., 181,  
 ... 184–205, 208–213, 216–227, 229–235,  
 ..... 237, 239f., 245–249, 251, 254, 256,  
 ..... 259, 262, 269

Wesensverwandlung 159f., 200, 211, 269  
 Wetter, Friedrich ..... 227  
 Whitehead, Alfred N. . 52, 154–157, 162  
 Wiedereinkörperung, Wiedergeburt 10,  
 .... 32, 38f., 41f., 53f., 91, 109, 122, 148,  
 ..... 204, 221, 230, 247, 266, 272  
 Wiederkehr, Paul..... 261  
 Wieland, W..... 34, 44  
 Wilhelm v. Ockham..... 140  
 Wipfler, H..... 188  
 Wittgenstein..... 15, 20, 22, 64, 69, 112,  
 ..... 161, 268, 270f.  
 Wolff, H. W. .... 96  
 Wunder . 48, 104, 193f., 202, 217f., 256f.

Xenophanes ..... 46

Zahl, zählbar .. 31, 39ff., 65f., 68, 78, 85,  
 ..... 145, 163, 188, 193ff., 204, 209, 211,  
 ..... 225, 246  
 zehn (Sphären u. Kategorien) . 32, 40f.,  
 ..... 66, 116  
 Zeichen (-geschehen) .... 19, 69, 147,  
 ..... 162, 193f., 198–202, 206, 211, 215,  
 ..... 222, 236, 247, 256, 261f.  
 Zeit (Zeitlichkeit) . . . 21, 24, 32, 57f., 60,  
 .... 67f., 76, 87, 89, 103, 109f., 111, 121,  
 .... 137, 144–146, 151, 171f., 192–196,  
 .... 202, 204, 209, 211f., 225, 229, 231f.,  
 ..... 236f., 239f., 243, 245–247, 252,  
 ..... 253–264, 270  
 zeitliche Sündenstrafen ..... 57f., 223,  
 ..... 258, 261ff.  
 zeitlos..... 35, 87, 192f., 202, 204, 209,  
 ..... 237, 245ff., 253–256, 259, 264  
 Zelt..... 34, 98, 203, 208, 210, 244  
 Zenon v. Elea ..... 47, 48, 52, 75, 145  
 Zion, das neue ... 98, 196, 203, 228, 241,  
 ..... 246, 249  
 Zosimus (Papst)..... 119, 222  
 Zuckmayer, Carl ..... 241f.  
 Zuwendung Gottes..... 94, 181, 187ff.,  
 ..... 195f., 199, 201–204, 205, 211, 220,  
 ..... 222f., 238, 241, 246, 252, 263f., 271  
 zweite Natur ..... 220, 232f.  
 Zwischenzustand (-zeit) ... 109, 226f.,  
 ..... 239, 259  
 zyklisches Denken..... 42, 48, 54f., 87,  
 ..... 106–110, 123, 203f., 247f., 255