

Hermeneutische Blätter
1/2 • 2005

SEELE

Institut für Hermeneutik
& Religionsphilosophie
Theologische Fakultät
Universität Zürich

Thematisches

Editorial <i>Philipp Stoellger</i>	5
Kernprobleme mit der Seele <i>Ralph Kunz</i>	6
Du meine Seele... <i>Dietrich Korsch</i>	12
Eine kleine Phänomenologie der Seele <i>Elisabeth Jooß</i>	16
Die Seele als Leib und der Leib als Seele Überlegungen zu einer Grundfigur theologischer Rede <i>Philipp Stoellger</i>	20
»ach ja die seele« Der Verlust der Seele - ein Gewinn für die theologische Anthropologie? <i>Thomas Krüger</i>	34
De immortalitate animae Antike Vorgaben und das Neue Testament <i>Uta Poplutz</i>	42
Der Verlust der Seele <i>Enno Rudolph</i>	55
Substanzlose Seele? <i>Roderich Barth</i>	60
Beseelung und kein Ende <i>Joachim von Soosten</i>	67
Von Gott geschaffene Individualität Eine Erinnerung an die Seelenlehre des Thomas von Aquin als Beitrag zur bioethischen Debatte der Gegenwart <i>Hans-Peter Großhans</i>	72
Gewohnheit: Negativität der Seele und Zeichen des Leibes Hegel über Seele <i>Heinrich Assel</i>	84
Die Seele des Glaubens <i>Andreas Hunziker</i>	102

Die Seele in der Wissenschaft <i>Friederike Osthof</i>	122
Seelenbalken – Seelenorgan – Seelenbauplan Die Teile und die Suche nach dem verlorenen Ganzen <i>Peter Rusterholz</i>	134
»Eine Seele von Mensch« Philosophisch-poetologische Notizen <i>Gonsalv K. Mainberger</i>	143
Die Textseele Emailwechsel über eine vielleicht entbehrliche Metapher <i>Andreas Mauz/Hartmut Raguse</i>	152
Beseeltwerden – eine kleine Bildmeditation Vor 400 Jahren erschien der erste Band von »Don Quixote von la Mancha« <i>Pierre Bühler</i>	163
Die »Seele des Dichters« Spuren einer poetologischen Psychologie in Hölderlins Hymne »Wie wenn am Feiertage...« <i>Stefan Jooß</i>	167
Von Wein, von Fett und Seelenschokolade Einblicke in Georg Friedrich Lichtenbergs Aphorismen zur Seele <i>Stephan Schaede</i>	176
Seele auf Kredit <i>Brigitte Boothe</i>	188
A-3024 Auf der Suche nach Europas Seele <i>Hans Jürgen Luibl</i>	197
Doppelseelige <i>Simon Peng-Keller</i>	206
Nachrichten aus dem IHR	212
Nachrichten aus dem ZKH	225
Ankündigung Hermeneutische Blätter 2006	230
Impressum	231

Editorial

Philipp Stoellger

Wenn ich ein Vöglein wär...

Die Seele ist ein seltsames Vögelchen. Keiner hat sie je gesehen – und doch ist sie unübersehbar. Sieht man doch einer Maschine an, dass sie seelenlos ist, und einem Menschen, dass er Mensch ist, mit Leib und Seele. »So leben wir eben«, so sehen wir den Menschen an, als beseelt und nicht als seelenlos. Und wenn wir in Grenzfällen besonderer Grausamkeit etwa daran zweifeln, bestätigt das nur die Regel. Denn wer seinen Nächsten nicht mehr als Mensch mit Leib und Seele ansprache, würde selber seelenlos erscheinen.

So gesehen ist die Seele auch eine »Maxime« mit ethischer Bedeutung: »Behandle Deinen Nächsten als beseeltes Lebewesen«, den Nächsten wie Dich selber. Aber die Seele ist mehr als das, mehr als eine Unterstellung, die wir nicht lassen können, wenn wir mit Anderen auf menschliche Weise Umgang pflegen wollen. Nur, was ist die Seele? Und wie von ihr handeln? Empirisch, rational, spekulativ, meditativ, fromm oder kritisch, ironisch oder emphatisch? Das Schillernde der Seele, ihr »Mehr als nur ...«, reizt zum Überschwang, sei es in geheimnisvollem Pathos oder in entsprechender Kritik.

Von der Seele zu handeln, ist meist blumig oder bissig. Da die Seele keiner je gesehen hat, wirkt sie wie ein Gravitationszentrum für Metaphern, Bilder und Geschichten. Und das nicht von ungefähr. Denn die Seele scheint zur seltsamen Familie der »Entzugerscheinungen« zu gehören: greift man zu, greift man vorbei; schaut man zu genau hin, sieht man nichts; will man sie zeigen, zeigt sie sich nicht. Sie zeigt sich nicht nackt, schon gar nicht dem direkten Zugriff mit Messer und Gabel der »empirischen« Wissenschaften. Sie zeigt sich eher dem indirekten Blick mit Sinn und Geschmack, beispielsweise der Hermeneutik oder der Phänomenologie. Deren gelegentlich beklagte mangelnde »Exaktheit« könnte sich im Blick auf die Seele als hilfreich erweisen. Denn was sich nicht »direkt« zeigen lässt, jedenfalls nicht mit »bildgebenden Verfahren«, zeigt sich vielleicht in Spuren, seien es Gesten oder Träume, Gestalten oder Texte, Grundfiguren oder Umgangsformen. Beispielsweise ist die Seele der Sitz im Leib der Affekte.

Kernprobleme mit der Seele

Ralph Kunz

Wie bildet sich die Seele aus?

Unsere zweijährige Tochter spielt gerne mit einer Babuschka. Offensichtlich faszinieren sie die verschachtelten Puppen. Mit ihren kleinen Händen arbeitet sie sich von Hülle zu Hülle bis zum harten Kern vor. Die feinmotorische Meisterleistung wird vom Vater gebührend bewundert. Ihn beeindruckt auch, dass die einzelnen Hüllen Namen bekommen. Die äusserste Hülle heisst Mama. Sie umhüllt alles. Wie sinnig! Mama war – als die Namensgebung erfolgte – gerade schwanger. Die nächste Schale trägt den Namen Papa. Ich will das nicht interpretieren, weise aber darauf hin, dass die Babuschka eigentlich Mamuschka heisst. Dann folgen Flurina und schliesslich Anna Lea, der Name der kleinen Schwester, die noch nicht geboren ist. Alle Hüllen sehen zum Verwechseln ähnlich aus. Sie unterscheiden sich nur durch ihre Grösse. In letzter Zeit hat das Spiel mit den verschachtelten Puppenhüllen allerdings seinen Reiz verloren. Ein Grund könnte sein, dass Flurinas Versuche, auch den harten Kern zu schälen, ständig am Widerstand der Materie scheiterten. Es ging nicht weiter. Die Mamuschka gab keinen Blick in ihr Innerstes frei. Flurina hatte ein Kernproblem.

Wollte meine Tochter die Seele der Puppe ergründen? Das ist kaum anzunehmen. Flurina macht sehr wohl einen Unterschied zwischen Spielzeug und Lebewesen. Mit den Puppen werden Experimente durchgeführt. Man kann die Mamuschka zum Beispiel mit Sand oder Legosteinen füllen oder auf den Boden fallen lassen. Ihre kleine Schwester, die in der Zwischenzeit auf die Welt kam, würde Flurina niemals in dieser Weise traktieren. Unterscheidet sie instinktiv? Sie hat natürlich eine Ahnung vom Beseelten. Flurina verfügt andererseits noch nicht über die Kapazitäten, diese Unterscheidung kognitiv zu erfassen, geschweige denn sprachlich zu formulieren. Dinge können in der Vorstellungswelt einer Zweijährigen ja durchaus noch »beseelt« sein. Bestimmtes Spielzeug hat eine eigenartige Zwischenstellung zwischen Ding und Lebewesen. Im Leben von Flurina hat denn auch »Mige«, ihre Stoffmaus, eine zentrale Bedeutung. Sie ist Trösterin, Schmusepartnerin und Bettgefährtin. (Das hindert Flurina nicht daran, sie hin und wieder unzimerlich zu drangsaliieren. »Mige« hat ein entsprechend lädiertes Äusseres.) Es gibt einen Übergangsbereich, in dem die Unterscheidung zwischen Beseeltem und Unbeseeltem geübt wird. Übergangsobjekte, wie Mige, vermitteln zwischen dem Ich des Kindes, das sich von seiner

Mamuschka ablöst und der verschachtelten Welt, die entdeckt sein will.

Für die Erforschung der geistigen und seelischen Entwicklung des Menschen haben Beobachtungen des kindlichen Umgangs mit Übergangsobjekten wichtige Impulse gegeben. Wer versteht, wie sich die kindliche Seele entwickelt, gewinnt auch Einblicke in das Innenleben eines reifen Erwachsenen oder ein Verständnis für seine Fehlentwicklungen. Wenn beispielsweise Erwachsene ihre Spielzeuge behandeln als seien es beseelte Fetische oder mit lebendigen Menschen umgehen, als seien diese Spielzeuge, ist etwas schief gelaufen in ihrer Entwicklung. Menschliches Leben lässt sich so gesehen als eine zunehmende Verhüllung, Verschichtung und Verdichtung von »etwas« verstehen, das in der Anfangsphase noch durchsichtiger ist und sensibel auf Störungen reagiert. Denn was sich entwickeln muss, ist verwundbar. Unter Umständen kann der Verhüllungs-, Verschichtungs- und Verdichtungsprozess zu Verhärtungen führen. Das Erwachsenen-Ich bildet dann eine harte Schale, vielleicht sogar einen Panzer, der das Ich des Kindes erstickt. Es kann auch das andere geschehen. Das Erwachsenen-Ich hat sich nicht richtig entwickelt und schützt den empfindlichen und empfänglichen Kern zu wenig. Für die Reifung eines Menschen ist beides entscheidend: die *Abdichtung* schützender Innenschichten und das Durchlässigbleiben zum lebendigen Kern.

Was bildet Seele ab?

Weil wir nicht recht wissen, wie wir »es« nennen sollen – Ich? Selbst? Geist? Gemüt? – nennen wir es Seele. Um diese Seele etwas besser zu verstehen, möchte ich noch einmal auf die Kerneinsicht des »Mamuschka-Modells« zurück kommen. Die innerste Einheit, die der ganzen Puppe ihre Form und Identität verleiht, ist im Kern verborgen.

Ich rede in Bildern, weil die Beschreibung seelischer Vorgänge ins Innerste führt. Oder wäre es angebrachter zu sagen, *zum* Innersten? Ist die Seele das Innerste, muss der Versuch weiter vorzudringen – den harten Kern noch einmal zu enthüllen! –, am Widerstand der Materie scheitern. Meine Tochter, behauptete ich, hat eine Vorstellung davon, was beseelt und was unbeseelt ist. Sie kennt auch Dinge, die phasenweise bewohnt sind. Diese Vorstellungen gewinnen mit zunehmendem Alter an Differenziertheit und Konturiertheit. Aber die Einsicht hat ein natürliches Ende. Es geht nicht weiter. Und das, was nicht abbildbar ist, wird als das Zeichen »Seele« ins Bild gerückt und auf den Begriff gebracht. Was dem Auge verborgen bleibt, kommt als »Kern« zur *Anschauung*, damit es bezeichnet, verhüllt und

Ralph Kunz

so auf den *Begriff* gebracht werden kann. Zur Vorstellung der Seele gehört die primitive und höchst elementare Vorstellung, dass »etwas« im Inneren des Menschen wohnt.

Das Kernproblem bleibt also. Das innerste »Etwas« ist im Leib verborgen und offenbart sich nur mittelbar über seine Körperhülle. Es drängt nach aussen; in Gesten, Worten oder anderen Formen der Äusserung. Allgemeiner gesagt: Jede Äusserung stammt ursprünglich aus einem Innenraum und wird über einen Zwischenraum durch *Zeichenträger* in einen anderen Innenraum vermittelt. Seelen wissen von anderen Seelen nur mittels deren Äusserungen. Die Zeichenträger, die gewissermassen als Überbrückungsobjekte vermitteln, sind körperlich, auch wenn sie nur gedacht sind. Zeichenkörper bilden einen Übergangsbereich, einen Raum, in dem und durch den Lebewesen überhaupt *kommunizieren* können. Es gibt keine Signifikation ohne Signifikanten. Diese können zum Spielzeug werden, ein Eigenleben gewinnen, neue Signifikationsprozesse auslösen.

Trifft dies zu, können Seelen nur indirekt und mittelbar kommunizieren. Sie brauchen einen symbolischen Übergangsbereich. Sie spielen, wenn sie einander begegnen, miteinander das Spiel der Kommunikation. Die Körpermetaphorik ist deshalb eine heimliche und zugleich unheimliche Konstante für die Vorstellung unserer inneren Welt. Wir sind beseelte Leiber und können uns Seelen nur verkörpert vorstellen. Das epistemologische Problem, das uns unsere abgeschlossene Körperlichkeit beschert, entlarvt jeden Versuch, sich um die Seele eines anderen zu sorgen, als höchst schwierige Divinationsaufgabe. Wie kommen wir denn zum Kern eines anderen, wenn wir doch nur Hülle erkennen? Alles, was wir wahrnehmen, ist eingeschlossen in eine Zeichenhülle. Wir erkennen Menschen nur mittels der Zeichen, die sie herausgeben. Um den Kern der Botschaft zu enthüllen, sind wir wiederum auf ein Zeichenrepertoire – einen Code – verwiesen.

Noch schwindelerregender ist die Introspektion – eine Art Selbstlektüre der Zeichen, die wir sind. Wie sollen wir selbst unsere Seele erkennen und verstehen? Wie gelangen wir zu unserem Innersten? Das ist eine Anstrengung, die immer prekär bleibt, auch dann, wenn wir im Umgang mit anderen und uns selbst lernen, uns in einer Art Selbstsemiose zu üben, d.h. uns besser zu *lesen* oder, im Bild gesprochen, unterschiedliche Schichten zu bezeichnen und so – scheinbar – ins eigene Innere vorzudringen. Denn wir müssen, auch wenn wir uns selbst lesen, einen Zwischentext verfassen. Die Seele, das innerste Stück, bleibt *terra incognita*, ein innerer Raum unter der Oberfläche des Körperzeichens, zu dem wir keinen anderen Zugang kennen und aus dem heraus wir keinen andern Ausweg wissen, als

erneut das Zeichen zu setzen, das sich als lebendiges, sich selbst setzendes Zeichen auszeichnet.

Was zeichnet Seele aus?

Es ist nicht weiter schwierig, den Versuch, hinter den Bildern unserer Vorstellung eine reale Substanz auszumachen und einen Wesenskern zu erkennen, als *Illusion* zu entlarven. Nur sind wir bei diesem Versuch erst recht wieder im Spiel. Auch in der semiotischen Enthüllung der Bilder kommt letztlich nichts anderes als das Zeichenmaterial unserer verinnerlichten Welt- und Selbstbilder ins Spiel. Es kann nichts anderes zum Vorschein kommen. Auch die Seele ist »nur« ein Zeichen. Das ist sicherlich wahr, es wäre aber wenig ratsam, die Enthüllung dieser Enthüllung als Einsicht hinter die Kulissen zu bezeichnen. Wo kämen wir da hin?

So ist auch die Enthüllung der Enthüllung eine Verhüllung mit Zeichen. Man kann das Kernproblem auch produktiver und konstruktiver formulieren. Dass die Seele sich, wie durch spiegelndes Glas, selbst bezeichnen kann, zeichnet sie als Teil unserer Existenz aus und versetzt uns überhaupt in die Lage, ein echtes Selbstgespräch zu führen, das wir nicht als Selbsttäuschung bezeichnen. (Wenn wir dies täten, müssten wir zumindest die Feststellung, dass wir uns selbst täuschen, als authentisches Selbstgespräch bezeichnen.) Über die *Existenz* der Seele gibt es zugegebenermaßen trotzdem keine verlässlichen Aussagen. Es gibt andererseits auch keinen vernünftigen Grund, diese zu bestreiten. Es ist ja nicht auszuschließen, dass uns aus unserem Inneren Zeichen erreichen, die wir nicht selbst und selbstbewusst gesetzt haben, nur weil wir diese qua unserer beschränkten kommunikativen Möglichkeiten mittels einer Selbstunterscheidung und durch einen inneren Dialog ins Bewusstsein heben können. Jacques Monod verwendet in seinen philosophischen Überlegungen zur modernen Biologie der Seele deshalb die Formel von der *Selbstbezeugung*. Weil ich ihn für einen unverdächtigen Zeugen der selbstbezeugten Existenz der Seele halte, sei er hier zitiert: »Verzichten wir auf die Illusion, in der Seele eine immaterielle ›Substanz‹ zu sehen, dann leugnen wir nicht deren Existenz, sondern wir beginnen im Gegenteil, die Komplexität ... zu erkennen, die zusammen das Wesen ausmachen, das sich *in* uns einmalig und unwiderleglich selber bezeugt«.

Es versteht sich von selbst, dass der Komplexität unseres verschachtelten Selbst mit dem primitiven Mamuschka-Modell nicht beizukommen ist. Die Grenzen dieser Vorstellung sind zu offensichtlich. Unbeantwortet bleibt die Frage, wie der Geist in Fleisch und Blut kommt. Wo, in welcher Schicht, sitzt eigentlich die Seele? Hat

Ralph Kunz

sie eine Haut? Und wenn wir unsere Selbstgespräche abhören: Wie unterscheiden wir die Stimme unseres Gewissens von den Stimmen, die in uns flüstern? Wie kommt es, dass zwei Seelen in unserer Brust miteinander streiten können? Wie geht es der Seele, wenn der Verstand gegen das Gefühl spricht? Ich finde das Bild von ineinander verschachtelten und einander entsprechenden, miteinander sprechenden, selbstreflektierenden und durchsichtigen Ich-Hüllen dennoch attraktiv. Es hilft, oberflächliche und tiefere Schichten im Innenleben zu unterscheiden. Zur tiefsten Schicht gehört jene *selbstbezeugende* Stimme, die, gerade weil sie *selbstbezeugend* ist, uns aus der Selbstabgeschlossenheit herausruft und zugleich einen Anderen anruft, der sich selbst als Zeichengeber bezeugt. Zugegeben, der Schluss von der eigenen Selbstbezeugung auf diese andere Existenz ist nur kontingent und nicht notwendig. Mehr lässt sich nicht sagen, mehr Gewissheit nicht erreichen. Das gehört zum Spiel! Aber im Selbstgespräch der Seele, das keines sein will, weil es die Selbstbezeugung des anderen vernehmen will, drückt sich Vertrauen aus, dass der andere zuhört. Das muss eine »Seele von einem Mensch« sein!

Wie soll ich Dich empfangen und wie begegn ich Dir

Nennen wir dieses Selbstgespräch Gebet, nennen wird diese »Seele eines Menschen« gottgleich. Wenn nämlich diese Seele eines Menschen Gott bezeichnet und Gott für diese Seele zeugt, kennt sie nicht nur alle Zeichen von A bis Z, sie kann auch lesen, hören, empfangen und verstehen. Und weil sie empfänglich ist, sendet sie auch. Wo und wie vernehmen wir die *viva vox*, die uns mitteilt, dass unsere Seele mit einer göttlichen Seele verbunden und Gottes Seele für Menschen empfänglich ist? Wir begegnen ihr mit und durch unsere Empfänglichkeit für Gott. Und wo begegnen sich die göttliche Empfänglichkeit für den Menschen und die menschliche Empfänglichkeit für Gott? In einem Zeichen, das Gott setzt, in einem Wort, das auf uns hört und sich uns zuspricht. Wenn Gott diese Seele ist, auf die wir hören, wenn wir mit uns sprechen, können wir sie nur in Zeichengestalt wahrnehmen. Weil sich Gott uns als der Andere, aber nicht in konkret physischer Gestalt offenbart, sind wir auf Zeichen angewiesen, die die Seele eines Menschen, die Gottes Selbstbezeugung bezeugt, hinterlassen hat.

Die Überlieferung dieser Hinterlassenschaft ist in der Schrift gespeichert als Zeugnis von Christus Jesus. Aber der Geist Jesu versteckt sich nicht im Buchstaben. Wir hätten sonst ein Kernproblem. Es liest, spricht und zeugt der Geist für sich selbst durch seine Zeichenträger. Das kann in Geschichten, Liedern oder Gebeten sein. Es sind auf jeden Fall lebendige Menschen, die Christus durch

inspirierte Interpretation der Symbole ihre Stimme leihen. Monod möge es mir verzeihen, wenn ich sein Bekenntnis zur Existenz der Seele auf diese Weise auslege. Aber mir scheint es evident, dass wir mit dem Abschied von der Illusion, in Gott eine immaterielle ›Substanz‹ zu sehen, nicht seine Existenz leugnen, sondern im Gegenteil beginnen, die Komplexität der Zeichenprozesse zu erkennen, die zwischen den Schichten unserer Existenz das Wesen ausmachen, das sich *in* uns einmalig und unwiderleglich selber bezeugt.

Was in dieser eigenartigen Figur des inneren Dialogs mit dem Anderen, das in mir wohnt, tatsächlich steckt, entzieht sich meinem Zugriff. Versuche, Gott auf den Begriff und mich selbst völlig in Griff zu bekommen, werden am Widerstand der Materie scheitern. Von Gott hingegen wird bezeugt, dass er im Verborgenen sieht (Mt 6,4) und kein Geschöpf vor ihm unsichtbar ist (Heb 4,13). Wohin sollen wir fliehen vor dem, der unsere Seelen kannte, als er im Mutterschoss gewoben hat? (Ps 139,13f.) Das wäre eine beunruhigende Frage, wenn nicht auch die Sorge Gottes um unsere Seele bezeugt würde. Wir sind kein Spielzeug des Schöpfers. Gott hat uns nicht im Griff.

Wenn wir das begriffen haben, können wir beten, wenn wir beten, begreifen wir etwas davon. Eines der schönsten Gebete, das ich kenne, ist ein Mamuschka-Gebet. Mit ihm will ich diesen Annäherungsversuch an das Seelische beschliessen. Im 131. Psalm heisst es – mit kleinen Variationen meinerseits:

»Herr,
mein Herz ist nicht hoffärtig
und meine Augen sind nicht stolz;
ich gehe nicht mit Dingen um,
die mir zu tief im Innern
und zu wunderbar sind.
Fürwahr, ich habe meine Seele gestillt und beruhigt.
Wie ein Entwöhnter ist stille in mir meine Seele.
Harre, Israel,
auf den Herrn von nun an bis in Ewigkeit«.

– Dr. Ralph Kunz ist Professor für Praktische Theologie an der Universität Zürich.

Du, meine Seele...

Dietrich Korsch

Dass ein Mensch sich selbst anredet, ist ein eigentümliches Phänomen. Sind wir doch sprechend immer schon bei und mit anderen, von ihnen her gemeint, zu ihnen hin gewendet. Sprechen haben wir von anderen gelernt; die Anrede, der Anruf ist älter als das Ich-Sagen. Aus dem Sprechen kommen wir offensichtlich nicht hinaus. Nicht im Denken, nicht im Fühlen – immer geben wir dem Sprache, was wir erfahren und meinen; ohne dieses Sprechen wäre nichts, was es ist. Und darum kann man sich auch zu sich selbst nur sprechend verhalten, sei es mit tönender Stimme, sei es lautlos. So wie das Anreden, die Ansprache das erste ist im lauten Sprechen mit anderen, so ist auch die Anrede, das Sich-Ansprechen die elementarste Sprachhandlung im Verhältnis zu sich selbst. Dieser Sachverhalt spricht selbst eine eigene Sprache. Denn er weist darauf hin, dass wir uns selbst nicht haben. So vertraut wir mit uns selbst sein mögen, so undurchschaubar privilegiert wir mit uns selbst umzugehen imstande sind, so wenig können wir über uns selbst als Ding, wie einen Besitz, verfügen. Wer bin denn ich? Schon die Frage zeigt die Distanz in mir selbst, die durch keine Antwort mehr aufgehoben werden kann. Blitzt sie auch nur einmal auf, so kann sie nie wieder geschlossen werden. Ist sie einmal da, kann ich mich zu mir selbst nur in der Form der Anrede verhalten – zu dem Anderen, das inmitten dessen, was ich bin, als ich selbst da ist. Das Selbstgespräch, das Verhandeln mit sich selbst (Was soll ich wollen? Was will ich tun?) kommt dabei erst an zweiter Stelle zu stehen. Denn die eigentümliche Wahrnehmung dessen, was ich mir selbst gegenüber bin, geschieht als Anrede: ›Du‹ sage ich zu ›mir‹. Damit ist eine Differenz zugleich wahrgenommen wie ausgesprochen – und also nicht nur hingenommen, sondern angenommen. Nicht erlitten als purer Riss durch sich, sondern erlebt als Unterschied, auf den ich mich beziehen kann, mit dem und aus dem ich lebe. ›Du‹ sage ich zu mir – und bin mir so fremd wie vertraut zugleich.

Wen rede ich an, wenn ich zu mir ›Du‹ sage? Keine einfache Frage. Denn dass ich ›mich‹ anrede, muss doch in sich schliessen, dass dieses ›Du‹ etwas ist, jedenfalls etwas, das sich anreden lässt, also eine Instanz darstellt von eigenem Gewicht und eigenem Recht. Wenn aber jetzt dieses ›Du‹ erst durch die Anrede das wird, als was es schon immer in Anspruch genommen ist? Kann es denn ›etwas‹ sein, bevor es in der Anrede angesprochen wurde? Aber ist es, so als ›Du‹ ange-

redet, wirklich ›ich‹? Oder zerfällt es nicht gerade durch die Anrede, die es stiftet, in unüberwindliche Fremdheit, mir uneinholbar gegenüber?

»Du, meine Seele...« – in dieser Anrede wird das ›Du‹ dadurch etwas, dass es einen Namen bekommt: Meine Seele. Nicht, dass die nun ein Etwas wäre, irgendwie bemerklich zu machen durch Erregungszustände der Sinne oder Ladungsquanten von Nervenzellen. Unsinnig, danach zu suchen, kommt die Seele doch nur als Instanz des Du in den Blick. Und doch eben mehr, noch einmal ein anderes als das bloße Du der Anrede. Die Vermutung, nein, die Gewissheit dessen, dass im Du nicht bloss das Andere meiner selbst in mir selbst zum Vorschein kommt, sondern eben ›ich‹ als Seele. Ich als mit mir selbst verbunden in aller Differenz, durch alle Differenz, die ich ja im Du-Sagen als der Form, in der ich mich zu mir selbst verhalte, immer wieder neu eröffne und betätige. Nicht anders als flüchtig kann sie vorgestellt werden, meine Seele. Und doch geradezu unheimlich beständig, gerade in dieser Flüchtigkeit. Weil sie so flüchtig ist, darum lässt sie sich auch nicht erfolgreich fixieren. ›Das Wesen der Seele‹ geht an ihr vorbei, der substantiellen Verdinglichung entzieht sie sich. Das zeigt sich darin, dass, der Anredeform des ›Du‹ in mir entsprechend, die ursprüngliche sprachliche Entdeckung der Seele im Imperativ vor sich geht. »Du, meine Seele, singe...«: Nichts Ruhend-Beständiges ist sie also, sondern vom Imperativ in Bewegung zu versetzen, damit sie ist, was sie sein soll. Schwingen muss sie, damit sie das Fluidum sein kann, in dem ›ich‹ zu ›mir‹ ›Du‹ sage. »Du, meine Seele, singe...«: bewege dich, in Höhe und Tiefe – und lass mich darin zu Hause sein, mich sprechend Angesprochenen, mich angeredet mir Begegnenden, indem du tönend erfüllst, was mich sprechend von mir trennt.

Dass die Seele singt, ist die schönste, ja die einzige Gewähr für ihre dichte Beständigkeit als das Fluidum, in dem ich mir begegne. Die Melodie des Gesangs stiftet Zusammenhang im zeitlich Verlaufenden, weckt Erwartung des kommenden Tons, lässt Erinnerung des Nachhalls nicht einfach verschwinden. Wenn das Sprechen so unhintergebar ist wie die Wahrnehmung, dass ich mir selbst gegenüber bin (und darin um so stärker gegenüber der anderen), so ist das Singen der Äther der Seele als der Einheit des Verschiedenen. Schwingungen der Töne in Höhe und Dynamik, Verfließen in der Zeit, Beständigkeit und Wiederholbarkeit der Melodie: unsichtbarer Zusammenhang, in dem das Getrennte beieinander ist. Das Sprechen bringt als differenzierende Anrede zur Sprache, dass es sich

Dietrich Korsch

einem fein gewobenen Stoff verdankt, der es umhüllt und in allem Unterschied beieinander hält.

»Du, meine Seele, singe...«: Wie könnte die Seele singen in der Zeit ohne den Raum, in dem sie lebt? Wie könnten die Töne klingen ohne den Resonanzboden des Leibes? Wie könnten sich Melodien bilden ohne die Regelmässigkeit der Sinne? Ich als Du in mir – so ist die Seele im Leib, nur auf eine andere, eine musikalische Weise, den Unterschied von Leib und Seele beieinander zu halten. Dass der Gesang die Einheit der Seele verkörpert, ist Zeichen und Gewähr der Einheit von Leib und Seele. Überwillentlich und vorbewusst ist miteinander verspannt, ineinander verwoben, was kein Wille, kein Bewusstsein zu erdenken vermöchte. Die Sphären des Klangs verbinden, was sich in der Dialektik des Sprechens auseinanderlegt. Kein Ich findet zu sich ohne Seele, keine Seele klingt ohne Leib, und doch waltet im Einklang von Sprechen und Klingen noch mehr.

Denn zu sich ›Du‹ sagen ist etwas anderes als erneutes Klingen, Klang im höheren Ton. So sehr die Sphäre der Harmonie Leib und Seele verbindet, so wenig verdankt sich die Seele dem Leib. Das Differente im Ich, nur im Ansprechen seiner selbst zu bewähren und zu behandeln, ist nicht nur verzerrtes Rauschen oder schräge Dissonanz. Die Lebendigkeit der Seele, so wenig sie aus sich selbst erzeugt ist, nimmt diese Bewegung des Sprechens nur dann in sich auf, bietet ihr nur dann Klangraum und Resonanzboden, wenn sie selbst aus einer Herkunft stammt, die Du und Ich, einander so ursprünglich wie feindlos gegenüber, verbindet.

»Du, meine Seele, singe, wohlauf und singe schön / dem, welchem alle Dinge zu Dienst und Willen stehn. / Ich will den Herren droben hier preisen auf der Erd / ich will ihn herzlich loben, so lang ich leben werd«.

So lang ich leben werd: So lange ich die Seele am Ort des Leibes finde, klingend, wohltönend, so lange tönt das Lob Gottes, der Preis seiner Herrlichkeit. Denn er hat geschaffen, was mir als Seele den Raum zur Begegnung mit mir eröffnet. Er, droben, ist das ursprüngliche, feindlose Gegenüber meiner selbst, meiner Seele, die in meinem Leibe lebt. Er, dem alle Dinge möglich sind, hat Leib und Seele gemacht, in denen ich mich finde. Hat sich – aus Freude am Zusammenklang, darf man ahnen – so auf uns eingelassen, dass er uns das Leben gab, mit dem Einklang von Leib und Seele und dem Ansprechen des Du in mir und dem Sprechen der einen mit den anderen und dem miteinander Singen.

Du meine Seele...

»Du, meine Seele, singe...«: Wer sich selbst anredet und dabei sich als in der Seele mit sich einig entdeckt, wird dankbar für die Wohltat des Leibes, ohne den die Seele nicht klingen könnte. Und wird nicht nur selbst zu klingen anfangen, sondern zu singen beginnen, Wort und Sinn in Melodie und Rhythmus einfließen lassen, um den zu nennen, zu loben und zu preisen, der uns noch und noch erhält, in lauter endlicher Differenz, umgeben von lauter unendlicher Harmonie.

»Ach ich bin viel zu wenig, / zu rühmen seinen Ruhm; / der Herr allein ist König, / ich eine welke Blum. / Jedoch weil ich gehöre / gen Zion in sein Zelt, / ist's billig, daß ich mehre / sein Lob vor aller Welt« (Paul Gerhardt 1653).

— Dr. Dietrich Korsch ist Professor für Systematische Theologie an der Philipps-Universität Marburg.

Eine kleine Phänomenologie der Seele

Elisabeth Jooß

Wer wissen will, wie die Seele aussieht und woraus sie besteht, muss nach Schwaben gehen. Denn für die Heimat Heideggers ist die Frage nach dem zeitlichen Sein und der Gestalt der Seele längst geklärt: sie ist ein längliches Hefengebäck, das mit Salz und Kümmel bestreut zum Abendessen verzehrt wird. So einfach wie bedeutungsvoll, so banal wie tiefgründig.

Gehen wir also reduktiv vor – von der Gestalt zum Wesen – oder verabschieden wir die metaphysische Dimension der Seele besser ganz?

Gehen wir also nicht vor, sondern drum herum, Multiperspektivität als Methode.

I. Das Salz der Seele

Ohne Salz ist das Leben geschmacklos. Und da keine Geschmacklosigkeiten über die Seele verbreitet werden sollen, ist der Salzgehalt derselben in den Blick zu nehmen. Grobkörnig ist das Salz der Seele, sichtbar an der Oberfläche. Ein erkennbar vollzogener Abschied von der schönen Seele, dem staubig gewordenen Relikt romantischer Versöhnungsphantasien. Kümmel und Salz verströmen vielmehr den Duft des Realismus, der Dekonstruktion von Ganzheit und Vollendung. Gerade in ihrem phänomenalen Nebeneinander von Schwarz und Weiss, – deren dialektische Aufeinanderbezogenheit sich nicht in die Einheit des Grau aufheben lässt, liegt die Differenz als Letztprinzip der Seele begründet. Das Ende aller pseudosynthetischen Ganzheit(lichkeit)stheorien findet hier seine Ausdrucksform; im Gegenüber von Schwarz und Weiss fokussiert sich die Ur-Zweiheit, die Nicht-aufeinander-Rückführbarkeit in ihrer ganzen Radikalität ohne Schön-Färberei. Würde dieses Differenzprinzip negiert, zum Verschwinden gebracht, so wäre die Seele ihres geschmackvollen Charakters beraubt, bliebe ausdruckslos und stumm. Eine solche *privatio salis* hätte den totalen Bedeutungsverlust, eine grundlegende Banalisierung zur Folge und würde den Tod der Seele bedeuten. Das Lebensprinzip der Seele ist vielmehr die Differenz und die damit verbundene Intentionalität, die die gegensätzlichen Pole allererst zueinander ins Verhältnis setzt.

Diese Intentionalität kann aber ihrerseits nicht abgelöst von den damit einher gehenden Emotionen betrachtet werden. Eben dies lehrt eine nähere Betrachtung des Seelen-Salzes. Es lagert sich an und ab, wenn das Wasser verdampft ist, wenn Tränen sich zurückge-

zogen haben, Seelenüberflutungen Vergangenheit sind. Salzkristallisationen sind das Ergebnis, Verdichtungen von Emotionen, jede anders geformt, jede anders verortet. Umschreiten wir die Seele bzw. wenden und beleuchten sie von allen Seiten, so sind die Prismen der Seelenkristalle vielfarbig und bunt, faszinierend oszillierend. Erst die Multiperspektivität lässt eine solche Colorität erkennen – denn zusammengefasst erscheinen sie alle nur im fahlen Weiss seelischer Unsichtbarkeit.

Vergessen und Verdrängen lassen das Salz weniger werden, Verdichtungen lösen sich ab, auf, Verkrustungen fallen weg. Der Fluss der Zeit nimmt die Salzablagerungen mit sich fort, verflüssigt sie, lässt sie an anderer Stelle anlagern. Wird dieses Vorbeiströmen mit Betongewalt verhindert, werden rigide Kanalisierungen und abwehrende Staudämme errichtet, überschwemmt der Zeitfluss die Seelenlandschaft. Eine Versalzung der Oberfläche ist die Folge, Leben wird unmöglich, nur bizarre Salinenformationen lassen auf vergangene Lebendigkeit schliessen. Ist die Seele in diesem Sinne übersalzt, behält sie im besten Falle trotz dieser rauhen Schale ihren weichen Kern; im schlechtesten Falle erstarrt sie im Rückblick auf die eigene Vergangenheit zur Salzsäule, geblendet vom gleissenden Weiss eigener Selbstbespiegelung. Wer vergisst, versalzt nicht – sich selbst und anderen den Seelenhaushalt. Deswegen, *cum grano salis*: zwischen Geschmacklosigkeit und Ungeniessbarkeit liegt der Weg der Temperantia, den die Seele um ihrer Ruhe und ihres Friedens willen zu beschreiten hat.

II. Laib und Seele

Wie die Seele leiblich wird, beschäftigte schon viele gelehrte Seelen. Das Spektrum reichte von der rein körperlichen Zirbeldrüsen-Verortung bis zur totalen Negierung der Seelenexistenz, von der körperlich-geistlichen Heiligsprechung frommer Seelen bis zur Dämonisierung anderer. Manche dichteten der Seele Flügel an, mit denen sie nach Haus' fliegen kann, andere liessen sie zu Fuss unter fröhlichem Münzgeklimper aus dem Fegefeuer springen. Nach der endgültigen Verabschiedung ihrer Seligkeit erschien sie als zerklüftete und triebbehaftete irdische Landschaft, die es zu bearbeiten galt. Zersplittert wurde sie daraufhin in vielfacher Weise: Seelen-Ich und Seelen-Es wurden seziert, analysiert, archetypisiert. – Die Suche nach der Seele hatte ihre Regräzisierung zur Folge; aber war diese neue alte Rede von der Psyche wirklich ein reformatorischer Akt, der *ad fontes* führte? Die Seele verlor sich in der Psyche, bevor sie sich ganz davonstahl. Seelenlose Zeiten waren die Folge, angefüllt mit zu vielen Leibern, 6 Millionen zu vielen. Fleisch gewordener

Elisabeth Jooß

Leib-Seele-Dualismus, inkarniert in Tätern und Opfern zugleich. Der Tod der Seele wird in die Auferstehung des Leibes aufgehoben, Ganzheitlichkeit, Wellness, Nouvelle Cuisine – alles Programme für ein beseeltes Leibleben. Mein Leib erhebt den Herrn – aber bitte nur mit Idealgewicht, erst nach absolviertem Schlankheits- und Fitnesskurs.

Dagegen vermag die schwäbische Seele Akzente zu setzen: Wer Leib sagt, muss auch Seele sagen – denn die Seele und ihr Leib sind zwar zu differenzieren, aber nicht zu trennen. Eine Seele ist nur, indem sie Leib ist, die Seele ist nur als Laib Leib. Form nicht ohne Inhalt nicht ohne Anschauung. Die Leiblichkeit der Seele ist konstant, lediglich ihre Laiblichkeit ist veränderlich. Die Individualität der Leibseele liegt im Laib, ebenso ihre Materialität. Eine Reihe von Unterschieden lässt sich zwischen ihnen ausmachen, im Alter, in der Härte, in der Beweglichkeit. Denn ob der Seelenlaib beim Gehen wandert, liegt in seiner inhärenten Triebkraft begründet, die unterschiedlich stark sein kann.

Über die mithin letzte Wanderung der Seele, ihren Tod, ist folgendes zu sagen: wenn die Laibleiblichkeit der Seele nicht vergeht, bringt sie keine Frucht. Gerade im Leib der Seele, dem Laib, wird einem anderen Seelenlaib neue Kraft geschenkt, die in der Transformation des Laibes in Lebensenergie besteht. Erst indem der Laib hingegeben wird, wird eine andere Leibseele aufgerichtet. Das Telos des Seelenlaibes liegt somit im Seelenlaib eines anderen. Nur durch diese Alteritätserfahrung wird die Seele in ihrem Leibsein und damit in ihrer Widerständigkeit spürbar. Individualität, Energie und Widerständigkeit machen die Seele aus, wenn wir die Leiblichkeit der Seele ernst nehmen und dabei die Laiblichkeit nicht davon abkoppeln, sondern gerade als Ausdrucksform derselben begreifen lernen.

III. Lobe den Herrn, meine Kehle

Die Frage nach dem Ort der Seele ist so alt wie die Seele selbst. Ob Zephalozentriker oder Kardiozentriker, die Suche nach der Seelenzentrale bewegte die Gemüter. Mit der anatomischen Entschlüsselung des Körpers ging eine Entzauberung des Leibes einher, die sowohl Gott als auch die Seele totsagte. Will man dieser Beerdigung jedoch nicht beiwohnen, sondern dem Leib seine Seele lassen, so ist der Bereich (wohlgemerkt nicht der Ort!) der Seele wohl genau zwischen Herz und Verstand, zwischen Zentrum und Peripherie anzusiedeln. Kein Ort, Zwischen.

Wo aber ist dieser Bereich zwischen Herz und Verstand? Anatomisch gesehen wäre dies die Lage der Kehle, etwa mittig zwischen dem Brust- und dem Kopfbereich gelegen. Die Kehle als die leibli-

che Verkörperung des Zwischen. Sie ist die definierte Lücke, die Fleisch gewordene Offenheit. Dies wussten bereits die Hebräer, in deren Sprache genau dies zum Ausdruck kommt: eine »nefesch« ist eine Kehle ist eine Seele. Bei der Rede von der nefesch ist nicht primär das Organ, also der konkrete Ort im Blick, sondern der Hohlraum dazwischen, der die nefesch nicht sichtbar, sondern hörbar macht: im Schreien und Rufen, im Singen und Weinen. Die Seele wird zum Ausdruck zwischen Ort und Ort, Klangraum zwischen Emotion und Kognition – auf beide Bezug nehmend, beide begrenzend. Welche Töne auch immer angeschlagen werden, sie schwingen dort nach, finden dort ihr Echo. Sie verhalten für immer oder werden Teil der Erinnerung.

Atemlos kann die Seele davon erzählen, immer wieder seelig-kehlig nach Luft schnappend, den Lebensodem in sich spürend, neu sich erschaffend in jedem Zug. Vorbei die Zeiten externer Spiritualisierung! Selbst ist die Seele, mein Leib gehört mir. In Tönen, Lauten, Sprache erfindet sich die Seele, begeistert vergeistigt sie sich. Die Fremdpnematisierung gehört den letzten Jahrhunderten an, alle Beatmungsgeräte werden abgeschaltet. Übrig bleiben dann nur die geistig Armen – Gott habe sie selig. Du aber, meine Seele, singe von deiner geistigen Leistung, auf dass es dir gutgehe im Lande der Gottlosen. Singe, juble, sprich: Eindrücke wandeln sich in Ausdrücke, im Innern schwingt, was nach aussen dringt. Und so gilt auch umgekehrt: Alles, was aufgenommen, einverleibt wird, hinterlässt Spuren in der Kehle. Keine Berührungängste kennt sie bei Hunger und Durst, sie bietet Raum für süsse Stunden und saure Gedanken. Sie alle rinnen die Kehle hinab, um dann anschliessend in den Schlund leibseelischer Transformation aufgenommen zu werden.

Das Salz der Seele kratzt die Kehle, während ihr Laib den Leib erfreut. Verleibt sich die Kehle also die Seele ein, so erfolgt eine leibkehlische Beseelung oder anders: kra-kehlt die Seele, freut sich der Leib!

In diesem Sinne: Seelige Einverleibung oder Guten Appetit!

Die Seele als Leib und der Leib als Seele Überlegungen zu einer Grundfigur theologischer Rede

Philipp Stoellger

Pièce de résistance

Die Seele wirkt in den gegenwärtigen Diskursen der ›Neurowissenschaften‹ und der *idée fixe* der ›Bildgebung‹ wie eine *pièce de résistance*, ein Widerstandsnest gegen die Versuche naturalistischer und neurophysiologischer Reduktionen. Was man nicht auf Bildern zeigen kann, braucht deswegen noch lange keine abwegige Fiktion zu sein. Sonst wären beispielsweise Argumente, Gewissheiten und Überzeugungen so ›inexistent‹ wie irrelevant. Denn die kann man genausowenig ›abbilden‹, jedenfalls nicht mit Film oder PowerPoint. Wäre nur, was sich auf diese Weise zeigen lässt, würde der Horizont der Wirklichkeit bedrängend schmal.

Gegen die Wirklichkeitsschrumpfung auf das in bunten Bildern Sichtbare und Vorzeigbare wirkt die Seele wie ein Fenster in vergessene Welten. Sie eröffnet den Horizont, nicht nur in vergangene Zeiten, sondern auch in unsichtbare Welten, unsichtbar zumindest für die, die sich auf ›bildgebende Verfahren‹ verlassen. Daher blieb die Seele auch auf der Strecke der Wissenschaftsgeschichte – und wanderte aus oder wurde verdrängt in den Bereich ›unreiner Vernunft‹, in die vorwissenschaftlichen Lebenswelten, Träume oder Wünsche, Hoffnungen und Imaginationen.

So lebt die Seele im Zwielficht dieser Halbwelten, in denen auch manche Sumpflüten treiben. Denn ›wider alle Vernunft‹ lassen sich im Namen der Seele gute Geschäfte machen. Wie Astrologie und Alchemie wiederkehren, so auch die ›Alpsychologie‹, die auf Seelenfang geht. Was ihr ins Netz geht, wird massiert, kuriert und therapiert, auf dass einem Hören und Sehen vergeht.

Figur des Dritten

Der Unfug ist aber nicht Grund genug, die Seele nur mit Hohn und Spott zu bedenken. Ist und bleibt sie doch eine Grundfigur zumal der religiösen Rede und der Literatur. *Zwischen* den Reduktionen der Naturalisten und der ›Idealisten‹ bildet sie ein ›je ne sais quoi‹, das sich beiden gegenüber als widerständig erweist.

Statt die Seele auf ihr ›höchstes Vermögen‹, den möglichst reinen Geist, zu reduzieren, sei es transzendentaltheoretisch, idealistisch oder rationalistisch, und statt die Seele nur als Illusion oder Epiphänomen des Körpers zu marginalisieren, ist und bleibt sie eine

Grundfigur *zwischen* diesen Grenzwerten: eine *Figur des Dritten*, die Übergänge und Zwischenbestimmungen ermöglicht – und von dieser unkomfortablen Zwischenlage aus die Dualität von ›mind and body‹ fraglich werden lassen kann.

Dieses Zwischen ist kein ›weder-noch‹, sondern ein ›sowohl-als-auch‹. Denn die Seele ist in ihren einst so genannten ›höheren‹ Vermögen die Vernunft – ohne deswegen als *forma corporis* nicht zugleich Leib zu sein. Sie ist so leibhaftig wie vernünftig, und deswegen vermag man mit dieser Figur einen Zusammenhang zu sagen und zu denken, der ansonsten zum Widerstreit oder zu Reduktionismen Anlass gibt.

Die Seele hat zwar keiner je gesehen, aber Gegenstand einer akademischen Disziplin ist sie gleichwohl. Sie ist immerhin der zureichende Daseinsgrund für eine ganze Familie von Wissenschaften und Techniken: all derer, die die Psyche im Titel tragen. Um allen Einwänden entgegenzutreten, Psychologie sei nur eine Wissenschaft der Seelenvögel, eine Ornithologie höherer Ordnung, wird die Seele aber nicht selten ›empirisch reduziert‹ auf Handliches und Handhabbares: etwa auf Verhalten, messbare Befindlichkeit oder sichtbare Empfindungen. Was von manchem Zeitgenossen für unmöglich gehalten wird, Theologie, eine Wissenschaft von Gott, ähnelt zwar in ihrer Unmöglichkeit der Psychologie, einer Wissenschaft von der Seele. Nur wird diese, bisher jedenfalls, nicht für unmöglich gehalten. ›Seelenforschung‹ wird wohl noch eher für möglich gehalten als Forschungen mit ›Gott‹ als ›Gegenstand‹. Die Gegner von Theologie führen hingegen ›Neuro-‹ im Titel. Und weil kein ›bildgebendes Verfahren‹ bisher eine Seele gezeigt hat, meint man deren Existenz bestreiten zu können. Das erinnert an die verheißungsarme Kunde von Astronauten, im Himmel keinen Gott gefunden zu haben, mit dem Fehlschluss, dass kein Gott sei.

Abgründe

Fraglich ist, ob die Seele eine Figur der *Immanenz* ist, die alles *per se* vermöchte, oder ob sie in ihrer Offenheit durch die Beziehung zu einem Aussen und zu Anderen erst wird, was sie ist. Eine einsame Seele jedenfalls wäre der Verzweiflung nahe. Wie der Mensch ein Beziehungswesen ist, so ist sein Leben wesentlich Beziehung. Und sofern die Seele den Menschen in seiner Lebendigkeit bedeutet, kann sie nicht beziehungslos gedacht werden, sondern als beziehungsreich. Erst in diesem Beziehungsreichtum, in dem die abstrakte Immanenz der Seele überschritten wird, vermöchte die Seele in der Gemeinschaft mit Anderen den Zusammenhang des Lebens zu

Philipp Stoellger

bilden. Dass das fehlbar bleibt – wie in Krankheit und nicht zuletzt im Tod – ist unbestritten.

Der Zwischenraum der Übergänge ist daher nicht ohne Abgründe denkbar. Sowenig man ›Herr im eigenen Haus‹ ist, sowenig ist man ›Herr seiner Seele‹. Auch wenn man davon ausgeht, man sei ›Herr seiner fünf Sinne‹ und habe sie noch alle beisammen, ist man damit noch lange nicht seiner Seele mächtig. Die Offenheit der Sinne bedeutet auch die Offenheit der Seele für Fremdbestimmung, für den Einfall des Fremden in die Sinne. Daher ist die Seele nicht homogen und stabil geordnet. Man braucht nicht Freuds Topik und Dynamik der Seele zu folgen, um es für plausibel zu halten, dass die Seele keine ›tabula rasa‹ ist, auch kein geordnetes Reich des Logos, sondern ein Labyrinth mit manchen Abgründen und unerforschten Höhlen.

Die ›perturbationes animae‹, wie die Affekte einst hiessen, zeigen, dass die Seele nicht einfach eins mit sich ist, sondern vielschichtig, inkohärent und gelegentlich auch selbstwidersprüchlich. Von der prekären Selbstliebe bis zum Selbsthass ist die Seele ein Schauplatz der Dramen des Lebens, die alles mögliche darstellen, aber kaum eine ›infallible Selbsthabe‹. Vom Selbstverlust bis zur Selbstwerdung mit der irritierenden Frage, ›wer bin denn ich‹, bleibt die Seele Zeit ihres Lebens angefochten von Fraglichkeit. Darauf zu antworten mit der Unterstellung, darin sei immer schon ein seiner selbst gewisses Selbstsein in Anspruch genommen, dürfte an den Phänomenen vorbei gehen. Als könnte man für das in der Zeit zerrissene Dasein des Menschen in Anspruch nehmen, was die theologische Tradition Gott zuschreibt – und daher bestenfalls dem Gottesverhältnis des Menschen.

Vom Sinn der Sinne

Was für eine ›Figur‹ aber ist die Seele, wie will man sie denken, wenn sie *weder* eine unfehlbare Instanz der Einheit *noch* bloss einen Abgrund der Zerrissenheit darstellt? Als Figur des Übergangs und Zusammenhangs menschlichen Lebens geht sie nicht auf in dessen Vielfalt, aber ist doch in, mit und unter allen Vollzügen präsent. Die Seele riecht nicht, fühlt sich nicht an, schmeckt nicht, macht keinen Lärm, lässt sich nicht zeigen, betasten oder ›dingfest‹ machen – aber doch ist *sie* es, die riecht, fühlt, schmeckt, tastet und sich gelegentlich zeigt. Man könnte sie eine ›transzendente Möglichkeitsbedingung‹ all unserer Sinne nennen, wenn nicht gar die Bedingung ›der Vernunft‹. Denn die Seele vernimmt, was uns zufällt, widerfährt und in den Sinn kommt, sei es von ›ausen‹ kraft der Sinne, oder von ›innen‹ kraft des ›inneren Sinnes‹. So galten zum Beispiel Descartes die Widerfahrungen – was einem Gutes und Übles widerfährt – als

›passions de l'âme‹, nicht allein als Passionen im leidenschaftlichen Sinn, sondern als lust- oder unlustvolle, affektiv getönte ›Leiden der Seele‹. Sie ist daher nicht nur eine ›transzendente Bedingung‹, sondern in, mit und unter aller Erfahrung der *lebendige Sinn für die Sinne*. Und wenn sie *der Sinn für die Sinne* ist, bildet die Seele auch die *Einheit von Sinn und Sinnlichkeit*, oder vorsichtiger gesagt, ihren Zusammenhang.

Sinnlichkeit ohne Seele wäre blind, seelenblind. Daher sind ›Störungen‹ der Sinnlichkeit auch Spuren von der Art, die von manchen als Hinweise auf Seelenkrankheiten gelesen werden, seien es physiologische oder psychologische Krankheiten. Eine ›Therapie‹ derselben kann daher nicht von der Seele absehen. Denn mit dem Leib ist stets auch die Seele betroffen, die zu übersehen nur einem seelenlosen Blick möglich wäre.

Vom Leib der Seele abzusehen, wäre in entsprechender Weise ›seelenblind‹. Den Leib nur als Körper geringzuschätzen, gar in dessen Verachtung die Gesundung der Seele zu erhoffen, würde die Leibhaftigkeit der Seele vergessen. Das Seelenheil zu suchen in Missachtung des Leibes, machte den Menschen zum Gespenst, das ›leider und vorübergehend‹ im Leib ›gefangen‹ sei. Umgekehrt hingegen das Seelenheil zu suchen im ›Körperdesign‹ von fitness, wellness und body shape, ist in entsprechender Weise grotesk. Als könne man an der Seele gesunden, wenn man den Körper ›stiled‹ und ›stählt‹. Beide Abwege gehen von einer abstrakten Differenz aus. Die Seele unter Verachtung des Körpers zu retten oder die Seele kraft des Körpers zu heilen sind Zerfallserscheinungen.

Unter- und Übertreibungen

Beide Abstraktionen – die leiblose Seele wie der seelenlose Leib – haben allerdings die Gemüter immer wieder fasziniert, in Emphase wie Kritik. Die Seele gilt den einen als das eigentlich Menschliche im Menschen, den anderen ist sie nur ein Museumsstück aus der grauen Vorzeit mittelalterlicher Metaphysik. Manch einem ist sie nicht nur das Menschliche, sondern sogar das Göttliche des Menschen, *der Sinn für das Übersinnliche* oder das ›Organ‹ für Gott. Je ›göttlicher‹ man die Seele sah, liess sich um so mehr gnostisches Geheimwissen von ihr kolportieren und bis heute Regale wohlfeiler Lebenshilfeheftchen schreiben. Die Seele wurde zum lohnenden Marketingtitel bis in die Techniken der ›Seelenfänger‹, ›Seelenverkäufer‹ und mancher ›Seelenmassage‹.

Der Doppelsinn der Seele – Sinn der Sinne zu sein und Sinn für Gott – entsprach klassisch ihrer Zerteilung in eine rationale und irrationale, wie Augustin sie unterschied. Dabei blieb eindeutig, dass

Philipp Stoellger

die Seele geschaffen und nicht selber ›göttlich‹ sei und daher auch nicht unsterblich. Dann galt das leitende Interesse der Vereinigung der Seele mit ihrem Schöpfer bzw. ihre ›Vergottung‹. So klar die Schöpfer-Geschöpf-Differenz in der theologischen Tradition gewahrt wurde, so gefährlich nahe kam der ›höchste Seelenteil‹ Gott selbst. Unendliche Attraktion bei bleibender Differenz könnte man die ›tragische‹ Dynamik dieses Verhältnisses nennen. Oder anders: bei noch so grosser Ähnlichkeit eine immer noch grössere Unähnlichkeit. Die negativ-theologische Analogielehre funktioniert auch als grammatische Regel des Verhältnisses der Seele zu Gott. Wer hier eine ›immer noch grössere Ähnlichkeit‹ suchte, käme in gefährliche Gefilde.

Der Gegensatz dazu sieht in der Seele nur eine »Illusion der Theologen«, erzeugt von Kulturtechniken des Überwachens und Strafens. »Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers«, wie Foucault nicht weniger übertreibend meinte (Geburt des Gefängnisses, 42). Selbst manche Theologen haben an dieser vermeintlichen »Illusion« anscheinend beizeiten gezweifelt, wenn sie beispielsweise den klangvollen Zeitschriftentitel ›Der Weg zur Seele. Monatsschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung‹ (1949-53) änderten in das merklich gefälligere ›Wege zum Menschen‹.

Passibilität

Vergottung wie Verachtung der Seele entsprechen und bestärken einander. Beide bearbeiten die nicht spannungslose Einheit von Leib und Seele mit dem Versuch, diese Spannung aufzulösen. Dabei bildet diese Spannung gerade die Lebendigkeit der leibhaftigen Seele. Ohne Leib wäre sie apathisch. Nach Lukas 16,19-31 leidet die Seele des Reichen Qualen in der Hölle als Vergeltung seiner weltlichen Freuden. Daher sei sie auch postum noch passibel und körperlich, schloss Tertullian (De anima 7,1.4). Wollte man den spekulativen Schluss aus einer Metapher rückbinden an die Welt, in der wir leben, könnte man sagen: Die Seele ist *die Leibhaftige* und ist nur *als* leibhaftige.

Allerdings ist die ›Passibilität‹ der Seele oder ihre ›Affizierbarkeit‹ ihre Stärke und Schwäche. Als ›forma corporis‹ ist die Seele *exponiert*, kraft ihres Leibes ausgesetzt gegenüber allen ›äusseren Einflüssen‹. Die Seele bedeutet *Offenheit*, Weltoffenheit in einem ganz sinnlichen Sinne. Sie ist berührbar und antastbar – nicht in einem dinglichen Sinne, sondern kraft der leibhaftigen Sinne.

Die Wirkungen *auf* die Seele sind basal für ihr Leben. Würde sie sich diesen Wirkungen gegenüber verschliessen, wäre die Seele ver-

geschlossen, wenn nicht verstockt. Die Abwendung von der Welt bis zur ›Entwerdung‹ wäre eine Entfremdung vom lebendigen Dasein in der Welt. Das mag man ›ad maiorem Dei gloriam‹ beizeiten ersehnt haben, diese Welt und ihre Turbulenzen los zu werden, um allein dem wirksamen Handeln Gottes ausgesetzt zu sein. Aber diese vermeinte Weltenferne würde dem Gottesverhältnis seine Weltlichkeit nehmen – und der Welt ihre Bestimmung als guter Schöpfung bestreiten.

Wie aber steht es um Wirkungen *der* Seele (im Gen. subi.)? Mit der Frage geht es nicht um die Magie, kraft seiner Seele Dinge zu bewegen, sondern um die bewegende Kraft der Seele selber. Kann eine glückliche Seele widrigen Erfahrungen standhalten und ihnen etwas entgegensetzen? Oder wird sie überwältigt von Ereignissen und Umständen? Würde sie das in jedem Fall, wäre sie ›windig‹, ein Spielball der Ereignisse. Würde sie aber von denen gar nicht affiziert, wäre sie apathisch. Von Widrigem berührt zu werden, ohne davon überwältigt zu werden – wäre eine Umschreibung der Spannung von Innen und Aussen, in der sich die leibhaftige Seele befindet.

Eine Auflösung dieser Spannung scheint zu den elementaren Hoffnungen zu gehören, ähnlich der von Lebenszeit und Weltzeit. Aber diese Spannung aufzulösen, hiesse Tod oder Weltende. Darum auf den Tod zu hoffen und auf ein Verlassen dieses Leibes und dieser Welt, würde apokalyptisch oder gnostisch werden.

Seelenmetapher

Wenn man die Seele nicht *substantialistisch* als ein ›etwas‹ im Menschen verstehen kann, wenn man sie auf dem Weg von der ›Substanz zum Subjekt‹ nicht als den focus imaginarius einer *transzendentalen* Struktur sublimieren will, wenn man sie gegenläufig nicht *naturalistisch* oder *materialistisch* reduzieren kann, wenn man sie angesichts dessen nicht nur zum Gegenstand von Hohn, Spott oder Komik verkümmern lassen will, sie umgekehrt aber auch nicht zum Namen grosser Geheimnisse stilisiert, über die sich mächtig raunen lässt – findet man sich in einer aporetischen Lage. Wie von der Seele handeln?

›Stattdessen‹ kann man sie als Grundfigur unserer Sprache und Vorstellungswelt verstehen: als Grundmetapher unserer Rede vom Menschen. ›Als Metapher‹ muss man präzisieren. Denn woher der Ausdruck ›Seele‹ stammt, ist ungeklärt: vielleicht kommt diese Katachrese (als Ausdruck für ›etwas‹, das noch keinen Namen hatte im Deutschen) vom ›See‹. Denn die Germanen meinten angeblich, die Seele komme aus dem Wasser, wohin sie nach dem Tod wieder gehe. Aber die Etymologie des ›Woher‹ dieser Metapher ist so unsicher,

Philipp Stoellger

wie die Semantik. Von ihr zu handeln, kann daher nicht auf einen wohldefinierten Begriff zurückgreifen, sondern im Gebrauch zeigt sich die Bedeutung, die der Ausdruck darin bekommt.

Der Mensch lebt zwar zu Lande und pflegt, sein Leben als Reise zu Lande und zu Wasser vorzustellen. Die Seele und ihr Leben hingegen wird meist im Medium der *Lüfte* vorgestellt. ›Nur ein Hauch‹ sei die Seele, und sei es der Hauch des ›Odems‹ Gottes. Deswegen wurde sie (schon vorchristlich) vorgestellt als Vogel oder Schmetterling, so luftig und leicht, als wäre sie nicht von dieser Welt und nur zeitweilig in derselben. (Daraus ergibt sich eine imaginäre Verwandtschaft des heiligen Geistes mit der Seele, als wären sie von einer Art.) Solch himmlische Fauna wie Vögel und Schmetterlinge ist dem Wetter und den Winden ausgeliefert. Die Stürme des Lebens erschüttern die Seele und können sie aus ihrer Bahn werfen. Und ein Schmetterling wird vom Wind hin- und hergeworfen, auch wenn man mittlerweile meint, sein Flügelschlag könne Grosses auslösen. Dass das Leiden einer leibhaftigen Seele die Welt verändern kann, ist in christlicher Tradition so bekannt wie aussergewöhnlich.

Logos und Ethos

Nimmt man die Seele als Metapher unserer Rede vom Menschen, orientiert sie unser Leben und unseren Umgang mit uns und Anderen. Logos *und* Ethos werden von dem ›grammatischen Ausdruck‹ der Seele bestimmt. Unser Bedeuten und Begehren (also die theoretische und praktische Intentionalität) werden dann je nach Seelenverständnis anders bestimmt werden – je nach Gebrauch dieser Grundmetapher.

Wenn die Seele als ›Sinn fürs Unendliche‹ gilt, wird ihr Bedeuten und Begehren sich aufs Unendliche richten, als wäre der Seele eine Entelechie ihres Daseins eingeschrieben. Ist die Seele der Sinn fürs Endliche und dessen Sinnlichkeit, wird sie sich auf das Diesseits richten, in der Hoffnung vielleicht, dessen Kultivierung und Gestaltung sei der Sinn und Geschmack der Schöpfung. Gilt die Seele als krank oder gar verdorben, werden sich Logos und Ethos auf ihre Gesundung richten – mit welchen Mitteln auch immer. Wenn ›Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten‹ der eigenen Lebensgeschichte als Heilmittel der Seele gelten, wird das ihr Bedeuten und Begehren bestimmen. Wenn die Erinnerung an die Lebensgeschichte eines Anderen als Heilsweg der Seele gilt, wird der Weg ihrer Gesundung anders bestimmt werden.

Der Sinn der Seele zeigt sich in Ethos und Logos, die von dieser Grundfigur ›geregelt‹ werden. Die hermeneutische Reduktion auf die Seele als Sprachfigur (also de *dicto* bzw. de ›anima‹) erweist sich in

ihrer Wirksamkeit als durchaus ›sachhaltig‹ (also de *re* bzw. de anima) und darin als signifikant für die Perspektive und den Horizont, in dem wir leben und reden (also de *se* bzw. de anima mea).

Als Grundfigur für die Lebendigkeit des Menschen lebt die Seele nicht ›an und für sich‹, sondern ›für jemanden mit und von Anderen‹. Sie ist ein Beziehungsausdruck oder eine Verhältnisvokabel: für die Relation zu uns, zu Anderen wie zu Gott. Daher dient sie auch als Ausdruck für eine Hinsicht bzw. eine Perspektive: klassisch für den Menschen ›sub specie aeternitatis‹. Aber das wäre noch zuwenig. Denn vordem bezeichnet die Seele den Menschen sub specie vitae, vitae communis, vitae humanae und daher sub specie vitae Dei. Was man von der Seele sagt, sagt man *auch* coram Deo. Alle Aussagen coram Deo sind Aussagen von der Seele. Die Seele ist der Sitz im Leben dieser Aussagen.

Thesen de anima

1. Die ›Seele‹ ist die absolute Metapher für den *lebenden* Menschen, genauer noch: für das Lebendige bzw. das Lebendigsein des Menschen.

2. Man kann die Pointe der Metapher auch enger fassen, wenn man sie auf die Empfindung(sfähigkeit), das Bewegende, Wahrnehmende, Begehrende oder Erkennende im Menschen bezieht. Aber diese Synekdochen sind alle auf das Lebendigsein des Menschen zurückzubeziehen, pars pro toto als nähere Bestimmungen dessen, was denn seine Lebendigkeit ausmache. Würde man beispielsweise das ›Ich-sagen‹ als Kriterium nehmen, eine Seele vorauszusetzen, wie Schleiermacher in seiner Psychologie vorschlug, wäre das vermutlich zu eng, nicht nur im Blick auf Kleinkinder oder Apathiker, auch im Blick auf die übrige beseelte Kreatur.

3. Versteht man die Seele als Ausdruck für das Lebendigsein des Menschen, ist es stimmig, eine Seele nicht nur ihm zuzuschreiben, sondern auch den Tieren, eben weil und sofern sie lebendig sind. Nur hat das Grenzen. Keiner käme auf die Idee einer Mikrobe, einem Virus gar, eine Seele zuzuschreiben. Auch bei Regenwürmern würde mancher wohl zögern. Eine Grenze der Zuschreibung einer Seele dürfte die *Empfindungsfähigkeit* sein, eine engere wäre das *Gesicht* bzw. die Augen. Was zurückblickt, wenn man es anblickt, kann kaum seelenlos sein (sofern es sich nicht um eine Animation handelt). Ob aber alles Empfindungsfähige bereits beseelt ist – wer mag das entscheiden? Im Zweifelsfall und Nichtwissen dürfte es ratsam sein, eher einen weiten Gebrauch dieser Metapher zu pflegen.

4. Problematisch wird es, wenn man die Metapher der Seele auf anderes überträgt, auf die Welt etwa oder auf Dinge, die weder le-

bendig noch empfindungsfähig sind. Eine Übertragung weiter zu übertragen, provoziert allzu menschliche Metaphysik oder Mythen. Entweder wird das animistisch, wenn man leblose Dinge ›beseelt, sei es ein Teddybär, Steine oder Maschinen; oder es wird ›naturfromm‹, wenn man die Welt oder ›die Natur‹ als ein Lebewesen behandelt.

5. Demgegenüber wäre daran zu erinnern: die Seele liegt im Auge des Betrachters.

Maschinen mögen Intelligenz simulieren können, nach Massgabe der Programmierer, eine Seele jedoch kaum. Es sei denn, Roboter und ähnliche Untiere schauten einen an, mit grossen Augen, lachend oder weinend, als hätten sie Gefühle. Aber noch in der Simulation bestätigt die Ausnahme die Regel. Und bis auf weiteres ist nicht zu erwarten, dass diese Ausnahme zur Regel würde. Man kann mit ›seelenvollem Blick‹ in die Welt schauen, ein Teddy mag auch ›seelenvoll‹ zurückblicken oder sogar eine Computeranimation könnte das. Aber beidem würde man nicht auf Dauer eine Seele zuschreiben, auch dann nicht, wenn der Teddy geherzt wird oder der Computer geschlagen. Übergangsobjekte spiegeln den Seelenzustand ihrer Verwender, aber es bleibt klar, wer da wen beseelt.

6. Es passt zum Vorstellungskreis dieser Metapher der Lebendigkeit, die Seele im Herzen zu verorten, das schlägt, solange das Leben währt; oder im Zwerchfell, weil der Mensch atmet, solange er lebt. Und wenn im OP an die Stelle des Herzschlags und Atems Maschinen treten, ist der Mensch nicht mehr lebendig, sondern von Maschinen künstlich ›am Leben erhalten‹. Das mag kurz und vorübergehend geschehen, wie in einer Operation – und ist selbst dann doch irritierend. Keiner würde dem Menschen an der Herz-Lungen-Maschine die Seele absprechen. Aber wenn ein verstorbener Organspender von Maschinen versorgt wird, wird das unheimlich. Nicht der unsichtbare Hirntod entscheidet im Umgang über die Seele, sondern der Mangel an eigener Lebendigkeit, der fehlende eigene Atem, der fehlende Herzschlag oder der gebrochene Blick. Die Seele im ›Hirn‹ zu verorten ist kontraintuitiv, da dem kein Rhythmus des Lebendigseins anzusehen oder zu fühlen ist.

7. Die ganze Frage nach einer ›Verortung‹ der Seele führt aber bereits in die Irre und ist abwegig, weil die Seele nicht ›etwas im Menschen‹ ist oder ein Teil dessen (wie die ›Zirbeldrüse‹), sondern sie ist der *ganze* Mensch in bestimmter *Hinsicht*. Sie ist die anthropologische Grundfigur für den Menschen als *Beziehungswesen*, für seine lebendige Fremd- und Selbstbeziehung.

8. Würde man die verschiedenen Aspekte auf die Seele (von Wahrnehmung, Empfindung und Vernunft etwa) als Grund neh-

men, sie zu zerteilen, erhielte man Seelenteile, mit denen die integrale ›Funktion‹ der Seele – den *ganzen* Menschen als lebendigen zu bezeichnen – wieder verspielt wäre. »Eine zusammengesetzte Seele wäre nämlich keine Seele mehr«, notierte Wittgenstein lakonisch (Logisch-Philosophische Abhandlung, 5.5421). Oder mit Kant gesagt: »Meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile« (AA II, 325).

9. Hielte man die Seele für einen so substantiellen wie separierbaren Teil des Menschen, etwa das Göttliche in ihm oder das Spirituelle oder das Unsterbliche an ihm, hätte man die Metapher beim Wort genommen und zu einem ›etwas‹ substantialisiert, das man dann suchen, finden und zeigen müsste. Solchem deskriptiven Missverständnis folgten all die, die auszogen, die Seele zu finden, um ›sie selbst‹ zu fassen – und dabei nur ins Leere greifen konnten.

10. Die Seele ist so ubiquitär wie atopisch – im ganzen Leib präsent und nicht an einem Punkt im Körper zu verorten. Die Versuche, sie ›als etwas‹ im Herzen, im Zwerchfell oder in der Zirbeldrüse zu finden, blieben vergeblich. Warum sollte es den neuen Naturalisten anders gehen? Die Seele mit einem bestimmten Flackern an einem bestimmten Ort im Hirn zu identifizieren, ist von gleicher Art: Versuche, sie materialiter zu verorten. Es ist das Schema der Substanz, was sich hier als irreführend erweist. Wo sich keine ›Seelensubstanz‹ nachweisen lasse – sei nichts nachzuweisen. Der entsprechende Fehlschluss lag dann nur zu nahe, was sich nicht verorten und zeigen lässt, für inexistent zu halten.

11. Wollte man die Einheit der Seele nach ihrer Zerteilung ›wiederherstellen‹, geriete man leicht mit der Tradition in eine Hierarchie dieser Teile als ›rationaler‹ Ordnung der Seele, in der ihr höchster Teil alle anderen ›beherrschen‹ soll. Solch ein ›monarchistisches‹ Seelenmodell mag plausibel sein, wo man das Königtum oder den ›Philosophenkaiser‹ für die beste aller möglichen Gesellschaftsformen hielte. Mittlerweile dürften die ›niederen Seelenteile‹ in freier Rede mehr als nur ein Wort mitzusprechen haben bei der Ordnung der Seele.

12. Die verschiedenen Aspekte der Seele, ihre Lebendigkeit, Wahrnehmung, Empfindung oder Begehren, sind deswegen nicht zu übersehen oder geringzuschätzen. Denn die Aspekte entfalten, was es heißt ›auf menschliche Weise lebendig zu sein‹. Der Mensch als lebendiger wird bewegt und ist bewegend, er empfindet und begehrt, er nimmt wahr und erkennt. Leiden wie Freuden, Lüste und Spontaneität sind die Bewegungen der Seele.

13. In der Seele haben Passionen ihren Sitz im Leben. Oder anders: Die Seele ist der Sitz im Leben der Gefühle und Affekte. Deren

Erscheinungsweise ist ›weder Wissen noch Wollen‹, sondern eine ›Bestimmtheit des Gefühls‹ – und das ist die Befindlichkeit der Seele.

14. Deswegen *singt* und *klagt* die Seele auch. Die ›humoralen‹ Antworten des Menschen auf Grenzlagen seines Daseins, Lachen wie Weinen, sind Bewegungen der Seele im Ausdruck ihres Leibes. Wie könnte die Seele singen, wenn nicht *als Leib*.

15. Die Seele ist nicht ohne ihre Einheit mit dem Leib zu verstehen – oder weitergehend: sie ist *als Leib* zu verstehen. Schleiermacher meinte in seiner Psychologie: »wir vermögen ... nicht Seele zu denken ohne auf Leib zurückzugehen« (Psychologie, 7). Deshalb lasse sich nichts von der Seele sagen, ohne sich dabei auf ihr Zusammensein mit dem Leib zu beziehen. Daher formulierte er als Regel seiner Psychologie, ›die menschliche Seele in der Identität von Seele und Leib‹ zu behandeln (8ff). Und diese Identität stehe ›unter dem Begriff des Lebens‹ (39) – wie oben bereits vorgeschlagen.

16. Was aber soll diese differenzierte Identität von Leib und Seele besagen? Einerseits gibt es *keine Seele ohne Leib*. Leiblose Seelen wären Gespenster, wie frei flottierende Formen, die mal hier, mal dort verkörperlicht werden. Andererseits gibt es *keinen Leib ohne Seele*. Seelenlose Leiber wären auch Gespenster, wie Untote, die ohne Seele herumgeistern.

17. Ein seelenloser Leib wäre – mit dem Phänomenologen Jean-Luc Nancy gesprochen – kein Leib, sondern blosse ›Masse‹ im Unterschied zum beseelten Körper. Nancy ist hier zu erwähnen, weil er gegen die Reduktion der Seele auf ihr höchstes Vermögen (den Geist) ebenso andenkelt wie gegen die Reduktion der Seele auf den naturwissenschaftlichen Körper als Substanz. Der beseelte Körper sei ›Subjekt‹ und ›Ausdehnung‹ im Sinne der ›Exposition‹. Er sei das ›Offene‹ im Unterschied zur in sich geschlossenen Masse. All diese emphatischen Bestimmungen des beseelten Körpers leben von der Intuition, dass *er* die Erscheinungsweise der Seele ist, oder genauer: die Seele sei nichts anderes als der lebendige Körper. Das bedeutet eine gravierende Wende des Blicks: nicht den Körper als mehr oder minder gelungenes Ausdrucksmedium des Geistes oder der Seele zu verstehen, sondern umgekehrt, die Bedeutung von Seele ›*ex corpore*‹ zu verstehen, d.h. die Seele von ihrer Gestalt her zu denken, vom Körper her.

18. Anzumerken ist allerdings, dass diese Sicht der Seele nicht allzu neu ist. An den Universitäten des 14. und 15. Jahrhunderts dominierte die auf Alexander von Aphrodisias zurückführbare These: dass die Seele »*per corpus physicum organicum*« definiert werde (Burdan, *Quaestiones de animae, ultima lectio, II, q. 3*). In ähnlicher

Weise wurde auch in der Renaissance von Pomponazzi die Seele nicht als körperlos verstanden, sondern als so sterblich wie wesentlich durch den Körper bestimmt.

19. Phänomenologisch wäre üblich, hier von Leib zu sprechen (Leib versus Körper, statt wie Nancy Körper versus Masse zu setzen). Diese semantische Verschiebung zum ›Corpus‹ einmal zugestanden, kann man Nancys Perspektive im Sinne einer Zuspitzung von Aristoteles nachvollziehen: Wenn die Seele ›forma corporis‹ sei, ist der geformte Körper die Seele. Umgekehrt gesagt, die Seele ist nicht eine vom Körper separierbare Form, die auch unkörperlich herumgeistern könnte (Corpus, 111f). Dem hätte auch Luther zustimmen können, der die Existenz von ›immateriellen Formen‹ ebenso bestritt wie die einer leiblosen Seele.

20. Eine Konsequenz der Lehre von der separierbaren Seele war bei Thomas von Aquin folgendes Theologumenon: Während Christus gekreuzigt wurde, litt er unsäglich an seinem Leib; seine Seele aber erfreute sich jubilierender Gottesschau. Die Groteske ist evident und das Theorem seine eigene *reductio ad absurdum*.

21. Der Sinn von ›Seele‹ erschliesst sich in phänomenologischer Perspektive aus der Sinnlichkeit des Leibes: offen zu sein, zu spüren, zu fühlen und zu begehren. Als ›Bewegungsprinzip‹ des Menschen ist sie nicht ein separierbares ›Vernunftvermögen‹, sondern basal die Lebendigkeit des Leibes, in der sich die Seele zeigt.

22. In der Identität mit dem Leib wird die Seele nicht notwendigerweise ›resubstantialisiert‹ oder ›naturalistisch reduziert‹. So könnte man die These sc. leicht *ad absurdum* führen und unterinterpretieren. Die Pointe ist aber anders gelagert. Den Sinn der Seele aus ihrer Einheit mit dem Körper zu verstehen, ist ein Vorschlag, sie *weder* transzendental auf das ›Ich denke‹ zu reduzieren, *noch* naturalistisch oder substantialistisch zu materialisieren. Als ihr Leib ist die Seele nicht eine Figur reiner Immanenz, das Selbstverhältnis nicht eines des absolut gewissen Selbstgefühls – sondern sie ist sinnlicher Sinn für das Aussen und das Andere.

23. ›Animierte Punkte‹ nannte Leibniz die Monaden (*un point animé*) – und zielte damit nicht auf täuschend wirklich wirkende Pixel einer Animation, sondern auf die lebendige, perzeptive und appetitive Seele des Menschen (und der Tiere). Allerdings war gerade er es, der von zwei Substanzen sprach: »Nostre corps et nostre ame sont deux substances reellement distinctes«, und damit die Seele als »forme substantielle« und als »indestructible« bestimmte (Werke 2, 66). Im Horizont einer ›prästabilen Harmonie‹ von Leib und Seele gäbe es nie Differenzen oder gar einen Widerstreit zwischen beiden.

24. Bestimmte Wolff die Seele als die »Kraft die Welt vorzustellen, nach dem Stande ihres Leibes in der Welt« (Vernünftige Gedanken von Gott, §1077) – wird die »Störbarkeit« der Seele unumgänglich, ihre Passibilität kraft ihres Leibes. Alle Störungen und »unlustvollen Leiden« des Leibes der Seele sind Beeinträchtigungen der Lebendigkeit, final im Tod.

25. Versteht man die Seele als Metapher des Lebendigseins des Menschen, ist verständlich, dass einem Toten keine Seele mehr eignet (auch wenn wir mit ihm deswegen nicht seelenlos umgehen). Ein Leib ohne Seele ist nur noch ein lebloser Körper, kein beliebiger, aber doch kein beseelter.

26. Zur Logik dieser Metapher passt die Vorstellung, das Lebendige des Menschen verlasse ihn mit dem Tod oder im Rückblick, dass er (wann genau?) beseelt werde. Da man von beidem keinerlei »erfüllte Anschauung« gewinnen kann – weil die Seele nicht »an sich« zu fassen und zu zeigen ist – bleibt dieser Übergang von Leben und Tod ein Gravitationszentrum für Bilder und Metaphern. Wo man keine Anschauung hat, treten Imagination und Vorstellungen ein – davon wie und in welcher Gestalt die Seele den Körper »bewohnt oder verlässt«, sei es als Schmetterling, kleine Figur oder als Vogel.

27. Problematisch werden diese Vorstellungen von der Beseelung und deren Pendant (wofür wir keinen Namen haben; soll man Entseelung sagen?), wenn hier ein eigenes Lebewesen in den Menschen einfährt und wieder ausfährt. Damit würde die Metapher imaginativ allegorisiert. Die Eigendynamik der Vorstellung würde zur Eigendynamik des Vorgestellten führen. Die Folgen dessen sind die Vorstellungen von der Präexistenz der Seelen wie einer leiblosen Postexistenz derselben oder von seltsamen Sportarten wie der Seelenwanderung.

28. Das widerspräche der jüdisch-christlichen Anthropologie, die kein menschliches Individuum kennt ohne seinen Leib und das heisst, ohne seine individuelle Seele. Denn die Individualität ist nicht »remoto corporis« gegeben, sondern nur im und als Leib. Daher ist auch auf der »leiblichen Auferstehung« zu insistieren – als Wahrung der Individualität und als Abweisung der Irrlehre »leibloser Seelen«.

29. Das wirft allerdings Probleme mit der Unsterblichkeit der Seele auf – von der doch selbst Kant meinte, sie sei ein notwendiges Postulat nicht zuletzt der Ethik. Dagegen wäre in christlicher Perspektive die *Sterblichkeit* der Seele wohl die passendere Hypothese.

30. Denn die Seele ist *nicht* unsterblich. Das war zumindest die *communis opinio* der Apologeten und noch des Irenäus gegen Neuplatonismus und Gnosis. Allein Gott ist ungeworden und unver-

gänglich. Die Seele hingegen ist geworden, geboren (nata) und geschaffen (facta). Alles was einen Anfang hat, hat auch ein Ende. Daher ist die Seele sterblich, weder präexistent noch per se ›postexistent‹.

31. Nur dann kann auch von Christus gesagt werden, er sei ›gestorben‹. Andernfalls hätte lediglich seine unsterbliche Seele seinen Leib verlassen. Und nur dann kann von Auferweckung gesprochen werden, wenn das Leben der Seele nach dem Tod auf ein ›wiederbelebendes‹ Handeln des lebendigen Gottes zurückgeht.

32. Die Seele ist keine ›unsterbliche Substanz‹, sondern ›Schall und Rauch‹, genauer gesagt: Die Seele ist ›flatus vocis‹ – nicht dass sie nicht sei oder nichts sei, sondern sie ist der Hauch (flatus) Gottes, der den Leib mit Leben erfüllt (Gen 2,7). Dann aber ist nicht zu erwarten, dass sie tot bliebe. Denn wenn sie der Hauch Gottes ist, wird der Bestand haben über unseren Tod hinaus.

33. Versteht man die Seele als Metapher für das Lebendige des Menschen, ist es in religiöser Rede nur schlüssig, mit ihr den Menschen ›coram Deo‹ zu bestimmen. Seele ist der metaphorische Ausdruck für den lebendigen Menschen im Verhältnis zu *dem* Lebendigen als dem Schöpfer des Lebens.

»ach ja die seele«
Der Verlust der Seele –
ein Gewinn für die theologische Anthropologie?

Thomas Krüger

die seele

mit der einen hand
der knabe zeigt
nach oben
mit der anderen
auf den frischen
grabhügel
und lacht
wenn der grossvater
da unten ist
wie soll er dann
da oben sein

ach ja die seele

Ernst Jandl¹

Die Seele ist uns abhanden gekommen. Wissenschaftliche, technische und kulturelle Fortschritte haben sie für das Leben entbehrlich gemacht. Das Bemühen um Wellness und Fitness für Body und Brain ist an die Stelle der Sorge um das Seelenheil getreten. Die Psychotherapie hat die Seelsorge abgelöst. Die Psychologie aber hat sich schon längst von der Seele verabschiedet und sie durch Konzepte wie Selbst, Ich, Persönlichkeit, Individualität und Identität ersetzt². Dass die jüngste Renaissance biographisch-narrativer und hermeneutisch-qualitativer Forschung daran etwas ändern wird, ist kaum zu erwarten. Und dass der traditionelle Begriff der Seele trotz allem für die Psychologie als Abgrenzung zum Leib, als konstantes Substrat psychischer Prozesse sowie als Einheitsgrund psychischen Lebens bedeutsam bleiben wird³, erscheint doch eher zweifelhaft. Wenn Psychater wie Daniel Hell heute einen »Aufschwung für die Seele« erhoffen, geht es ihnen genauer um »das Seelische«, »ein gefühlvolles Erleben, das ihm [dem modernen Menschen] Orientie-

¹ E. Jandl, *lechts und rinks*, München 1995, 61.

² Vgl. H. Wahl, Art. Seele IV. Psychologisch, RGG⁴ 7, 2004, 1106f.

³ So K. Kiessling, Art. Seele I. Psychologisch, LThK 9, 2000, 370.

rung und Bedeutung gibt⁴, nicht um die Seele, die sich nach dem Tod des Menschen in den Himmel aufschwingt.

Soll man den Verlust der Seele beklagen? In Anbetracht dessen, was der römisch-katholische Katechismus über die Seele schreibt, mag man diese Frage eher verneinen: »Die Kirche lehrt, dass jede Geistseele unmittelbar von Gott geschaffen ist – sie wird nicht von den Eltern ›hervorgebracht‹ – und dass sie unsterblich ist; sie geht nicht zugrunde, wenn sie sich im Tod vom Leibe trennt, und sie wird sich bei der Auferstehung von neuem mit dem Leib vereinen⁵. Woher ›die Kirche‹ das weiss, verrät sie nicht. Auch die Auskunft eines protestantischen Dogmatikers: »Die S(eele) ist ... das Element, worin die Zuwendung Gottes zum Menschen, seine Wirkung auf das Geschöpf, Ereignis wird⁶, lässt einen ein wenig ratlos zurück: Was ist das für ein Element und wo ist es zu finden? Verständlicher ist es da schon, wenn ein anderer Dogmatiker festlegt: »Innerhalb des theologischen Interpretationsrahmens bezeichnet das Lexem ›Seele‹ dasjenige Wesensmerkmal menschlichen Daseins, vermöge dessen ihm Mögliches in seiner Eigenart erscheinen kann⁷. Wie schon bei der ersten dogmatischen Definition von ›Seele‹ fragt man sich allerdings auch hier, wieviel sie noch mit dem alltäglichen Sprachgebrauch zu tun hat.

Nach Auskunft des zehnbändigen Duden-Wörterbuchs der deutschen Sprache⁸ bezeichnet ›Seele‹ im Deutschen: (1) die Gesamtheit dessen, was das Fühlen, Empfinden und Denken eines Menschen ausmacht, seine Psyche, (2) einen substanz- bzw. körperlosen Teil des Menschen, der nach religiösem Glauben unsterblich ist und nach dem Tode weiter lebt, (3) einen Menschen (eine ›gute Seele‹ oder die ›Seelen‹ einer Kirchengemeinde) und (4) eine Person, die in einem bestimmten Bereich dafür sorgt, dass alles funktioniert, bzw. den wichtigsten, zentralen Teil von etwas (›die Seele einer Sache‹). Hinzu kommen fachsprachliche Verwendungen von ›Seele‹ zur Bezeichnung (5) des Inneren des Laufs oder Rohrs einer Feuerwaffe, (6) des inneren Strangs eines Kabels oder Seils und (7) des Stimmstocks eines Saiteninstruments.

Diesem Sprachgebrauch ist jedenfalls zu entnehmen, dass ein Mensch nur eine Seele haben kann, und dass diese von seinem Kör-

⁴ D. Hell, Aufschwung für die Seele, Freiburg i.Brsg. 2005, 149.

⁵ Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, Nr. 366.

⁶ Ch. Link, Art. Seele III. Christentum, 3. systematisch-theologisch, RGG⁴ 7, 2004, 1103.

⁷ K. Stock, Art. Seele VI. Theologisch, TRE 30, 1999, 769.

⁸ 3. Aufl. 1999.

per zu unterscheiden ist – zumindest dann, wenn man die Bezeichnung eines Menschen als Seele (3) als pars pro toto-Sprachgebrauch interpretieren darf. Des weiteren scheint die Seele im Inneren einer Sache oder eines Menschen (vor seinem Tod) zu lokalisieren zu sein – wenn man wiederum Bedeutung (3) als pars pro toto-Gebrauch verstehen darf. Darüber hinaus kann die Seele eines Menschen als dessen Zentrum – im Sinne eines Wesenskerns oder einer zentralen Steuerungsinstanz – verstanden werden, was allerdings nicht unbedingt in jedem Verwendungsfall so sein muss. Nicht eigens hervorgehoben, aber durch eine Reihe von Beispielen dokumentiert wird im Duden-Wörterbuch, dass die Seele ebenso wie ein Mensch als Subjekt des Wollens, Fühlens und Denkens betrachtet werden kann (sie kann nach etwas streben, zart, empfindsam oder mitfühlend sein u. dgl.).

Damit kommt der Gebrauch von ›Seele‹ in der heutigen deutschen Sprache dem nahe, was Burkhard Gladigow als Ergebnis einer »psychologischen Wende« beschrieben hat, die sich ab dem 7. Jahrhundert v. Chr. in der europäischen Kultur vollzogen habe⁹. Sie führte zu einer Konzeption der Seele, nach der jeder Mensch genau eine Seele hat, die sich (während seines Lebens und von eventuellen Ausnahmezuständen abgesehen) in seinem Körper befindet, ihn als Person in seiner Gesamtheit repräsentiert, Subjekt seines Wollens, Fühlens und Denkens ist und seinen Tod überdauert. Diese Konzeption der Seele, die insbesondere auf die Diskussion in der antiken griechischen Philosophie zurückgeht (die ihrerseits ältere religiöse Vorstellungen voraussetzt und kritisch rezipiert), hat die europäische Religionsgeschichte nach Gladigow nachhaltig bestimmt. Sie wird bis heute im römisch-katholischen Katechismus als verbindliche kirchliche Lehre behauptet und von protestantischen Dogmatikern durch sprachliche Reformulierungen und konzeptionelle Retuschierungen gegenüber ihrer Infragestellung durch Psychologie, Psychiatrie und Neurologie in Schutz genommen.

Der Erfolg dieses europäischen Seelen-Konzepts wird verständlich angesichts seiner Attraktivität für den Menschen: Es befreit ihn vom schmerzlichen Gefühl seiner Endlichkeit angesichts des Todes, indem es den innersten Kern des Menschen, seine Seele, den Tod überdauern lässt. Es vermindert den Abstand zwischen dem Menschen und Gott bzw. den Göttern, indem es die Seele als etwas Göttliches im Menschen begreift. Es erlaubt dem Menschen, trotz ›äusserer‹ Demütigungen seine ›innere‹ Würde in Gestalt der un-

⁹ Vgl. B. Gladigow, Art. Seele, HrwG V, 2001, 53ff; B. Gladigow, Art. Seele, Metzler Lexikon Religion Bd. 3, Sonderausgabe 2005, 275ff.

sterblichen Seele als Anteil am Göttlichen zu bewahren. Und es gestattet ihm, trotz »äusseren« Scheiterns an einem idealen Selbstbild, einem unkorruptierten und unkorruptierbaren innersten Wesenskern festzuhalten.

Die Dominanz des europäischen Seelen-Konzepts erschwert die religionsgeschichtliche Wahrnehmung und Beschreibung von alternativen Konzeptionen. Ist es überhaupt legitim, dafür den Ausdruck »Seele« zu verwenden? Verfährt man, wenn man dies tut, nicht ethnozentrisch, indem man fremden Kulturen den Sprachgebrauch der eigenen Kultur überstülpt? Andererseits hat die europäische Kultur aber auch kein Privileg auf den Ausdruck »Seele«, den sie ja ihrerseits bereits aus älteren Kulturen übernommen und umgeprägt hat, wie die sprachliche Vorgeschichte und der religionsgeschichtliche Hintergrund von Ausdrücken wie dem (neuhoch)deutschen »Seele«, dem (neu)griechischen »psyche« oder dem (neu)hebräischen »neschama« bzw. »nefesch« zeigen¹⁰. Und Teilaspekte des europäischen Seelen-Konzepts lassen sich auch in anderer sprachlicher Formulierung identifizieren und in ihrem eigenen kulturellen Kontext interpretieren. Damit wird man die kulturelle Prägung des eigenen Blicks auf Fremdes nicht los, man kann sie aber doch zumindest kritisch relativieren.

Fragt man in diesem Sinn nach Analogien zum europäischen Konzept der Seele in anderen Kulturen, so zeigt sich erwartungsgemäss eine Vielfalt von Vorstellungen, die sich neben Versuchen, Erfahrungen (wie etwa Träume oder ekstatische Erlebnisse) zu deuten, ganz offensichtlich auch menschlichem Wunschdenken (etwa im Blick auf die eigene Endlichkeit) verdanken sowie z.T. auch der ideologischen Absicherung von Autorität und Herrschaft dienen (z.B. Ahnenverehrung oder Kult für den toten Herrscher)¹¹. Die verschiedenen Vorstellungen geben Antworten auf »Fragen des Typs...: ›Was bleibt, wenn ein Mensch stirbt?‹, ›Wie wirken Ahnen und Herrscher nach ihrem Tode weiter?‹, ›Was schwindet kurzzeitig, wenn ein Mensch in Ohnmacht, Trance, Ekstase fällt?«¹².

Die verschiedenen Antworten fügen sich in der Regel nicht zu einer kohärenten und systematisch durchdachten Konzeption zusammen. Vielmehr gewinnen sie, wie Klaus Koch es für die alt-ägyptische Anthropologie feststellt, »ihre Bedeutungsfelder gleichsam aus impressionistischen Ansätzen, von Ausstrahlungen der Wesen her, die

¹⁰ Vgl. dazu die Hinweise von H.-P. Hasenfratz bzw. K. Schöpflin, Art. Seele I. Religionsgeschichte, TRE 30, 1999, 736ff.

¹¹ Vgl. die Übersicht ebd., 734ff.

¹² Gladigow, Seele, Metzler Lexikon Religion, s. Anm. 9, 275.

man sinnlich-übersinnlich zu empfinden meint. Das führt zu einer Vielschichtigkeit anthropologischer Strukturen, die sich nicht an Überlappungen stört, vielmehr eine *multiplicity of approaches* notwendig einschliesst¹³. Man kann das als Mangel an Reflexion und begrifflicher Klarheit kritisieren. Man kann es aber auch als einen Ausdruck der Einsicht interpretieren, dass hier von Sachverhalten die Rede ist, für die die Sprache keine einfachen Bezeichnungen bereit hält und die sich dem erforschenden und erkennenden Zugriff des Menschen immer wieder entziehen. (Man kann darin freilich auch einen Hinweis darauf sehen, dass diese [Re]Konstruktionen der Wirklichkeit nur begrenzt belastbar sind, so dass man nicht allzu viel darauf bauen sollte.)

Vergleicht man die religionsgeschichtlichen Befunde mit dem europäischen Seelen-Konzept, zeigt sich rasch, dass dieses keineswegs alternativlos ist: Ein Mensch kann durchaus mehrere ›Seelen‹ haben. Eine ›Seele‹ muss weder unkörperlich noch unsterblich sein. Sie kann sich (grösstenteils) im Körper oder ausserhalb desselben befinden. Sie kann für den gesamten Menschen stehen und dessen Wesenskern verkörpern oder nur einen Teilaspekt des Menschen repräsentieren. Und eine ›Seele‹ kann die zentrale Steuerungsinstanz des Menschen sein, kann aber auch begrenztere Funktionen im Rahmen einer Konstellation verschiedener seelischer Instanzen wahrnehmen.

Dieser Befund ist uns auch aus der Bibel vertraut, in der das europäische Konzept der Seele bekanntlich allenfalls am Rande begegnet (vgl. beispielsweise zur Unsterblichkeit der Seele die Weisheit Salomos oder das 4. Makkabäerbuch). In deutschsprachigen Übersetzungen des Alten Testaments wird vor allem das hebräische Nomen ›nep(h)esch‹ häufig mit »Seele« übersetzt, an zahlreichen Stellen aber auch mit »Leben«, »Verlangen«, »Stimmung«, »Wille«, »Atem«, »Kehle«, im Plural mit »Menschen«, oder es wird mit einem Personalpronomen wiedergegeben (»meine nep[h]esch« = »ich«). Gelegentlich werden auch ›ru(a)ch‹ (»bewegte Luft, Atem, Wind, Geist, Sinn, Gemüt...«) oder ›leb(ab)‹ (»Herz, Inneres, Gemüt, Wille, Verstand, Gewissen...«) mit »Seele« übersetzt. ›Seelische‹ Funktionen können aber auch der Leib, die inneren Organe, besonders Leber, Nieren und Galle, und sogar die Knochen wahrnehmen (vgl. etwa Psalm 6,3; 35,10; 51,10; in Ezechiel 37 sind es die Knochen der Israeliten, die deren Tod überdauern und von Gott wieder belebt werden – ihre ›Seelen‹ sind tot, vgl. Ezechiel 18,20)¹⁴.

¹³ K. Koch, Geschichte der ägyptischen Religion, Stuttgart 1993, 185.

Die meisten Texte des Alten Testaments setzen nicht eine bestimmte Vorstellung der Seele als Teil oder als Dimension des Menschen voraus. Sie bedienen sich vielmehr einer vielfältigen Sprache, um jeweils ad hoc Menschen und ihre Erfahrungen differenziert zu beschreiben. Dabei kann der Akzent von Fall zu Fall mehr auf der Unterscheidung von innen und aussen liegen oder auf der Unterscheidung von (steuerndem) Zentrum und (ausführender) Peripherie, von Wesenskern und Erscheinung oder von Wollen, Fühlen und Denken. Die verschiedenen seelischen Aspekte dienen aber nicht nur der Differenzierung im Menschen. Sie weisen auch auf die Beziehungen zwischen dem Menschen und seiner Umwelt hin. So ist »nep(h)esch« als »Kehle« Organ des Atmens und der Nahrungsaufnahme und damit der elementaren Prozesse des Stoffwechsels. »Ru(a)ch« weist als »Lebensatem« auf die Verbindung des Menschen mit allen anderen atmenden Lebewesen hin, als »Geist« darauf, dass der Mensch in seinem Wollen, Fühlen und Denken von äusseren, überindividuellen Faktoren (wie dem »Geist« einer Gemeinschaft oder einer Tradition) mitbestimmt ist. Das »Herz« verarbeitet äussere Sinneseindrücke und Erfahrungen der Ohren und der Augen und wirkt über Mund, Hände und Füsse nach aussen zurück. Neben Teilen bzw. Dimensionen des Menschen und seinen Beziehungen zu seiner Umwelt können die »seelischen« Ausdrücke im Alten Testament schliesslich auch den Menschen als Ganzen bezeichnen und in bestimmten Hinsichten charakterisieren, z.B. in seiner Bedürftigkeit als »nep(h)esch«, in seiner Vernünftigkeit als »leb(ab)« (»Herz«) oder in seiner Hinfälligkeit als »basar« (»Fleisch«) (H.W. Wolff).

Will man die auf diese Weise erzeugten, vielfältigen und differenzierten Bilder des Menschen im Alten Testament zusammenfassend charakterisieren, kann man das in ihnen zum Ausdruck kommende Verständnis des Menschen etwa als *konstellativ* (der Mensch ist ein Komplex verschiedener »seelischer« Instanzen), *relational* (für den Menschen sind vielfältige Umweltbeziehungen konstitutiv) und *ganzheitlich* (der Mensch existiert nur als Gefüge sämtlicher für ihn konstitutiver »seelischer« Instanzen – einschliesslich seines Körpers! – und Aussenbeziehungen) bezeichnen. Dabei sind freilich, insbesondere mit Blick auf den letzten Punkt, sogleich gewisse Abstriche zu machen, gibt es doch sogar Menschen »ohne Herz / Verstand« (d.h. Toren) – die allerdings (zumindest aus der Sicht der »Weisen«) auch kein »Leben« im Vollsinn des Wortes führen (vgl. etwa Sprüche 24,30ff).

¹⁴ Vgl. H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1973, 21ff.

Der neutestamentliche Befund unterscheidet sich nicht wesentlich vom alttestamentlichen: Das griechische Äquivalent des deutschen Wortes ›Seele‹, das Nomen ›psyche‹, ist »weder ein zentraler Begriff der neutestamentlichen Anthropologie noch Gegenstand einer eigenständigen und ausführlichen Lehre. In den neueren Bibelübersetzungen wird psyche nicht mehr mit ›Seele‹, sondern eher mit ›Leben‹, ›Mensch‹ oder einem Personalpronomen übersetzt, was sachlich dem alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch entspricht¹⁵. Dem europäischen Konzept einer unsterblichen Seele mindestens sehr nahe kommen die Aussagen über die Seelen der Märtyrer in der Johannes-Apokalypse (6,9; 20,4). Demgegenüber fällt es auf, dass Paulus weder bei seiner Beschreibung einer Entrückung in den dritten Himmel und ins Paradies in 2. Korinther 12 noch bei der Diskussion über die Auferstehung in 1. Korinther 15 den Ausdruck ›Seele‹ gebraucht (oder eine Seele im europäischen Sinn voraussetzt). Vielmehr stellt er in 1. Korinther 15,44 dem vergänglichen »psychischen« Körper den »pneumatischen« Körper nach der Auferweckung gegenüber.

Eine »Sorge für die Seele«, die als das eigentliche Selbst des Menschen den Tod überdauert und deshalb ständig vor »Befleckungen« bewahrt werden muss, wie sie Sokrates empfahl¹⁶, wäre deshalb nicht im Sinne Paulus' und der von ihm vorgetragene Einsichten über den Menschen. Dieser wird nämlich nach Paulus normalerweise nicht von seiner Seele gesteuert, sondern von der Sünde, die in ihm die Begierde erweckt und ihn dazu bringt, wider bessere Einsicht zu handeln (vgl. Römer 7,7ff). Dieser Steuerung durch die Sünde kann der Mensch nun nicht etwa durch eine Stärkung oder Reinigung seiner Seele entkommen, sondern nur durch eine radikale Veränderung, die dem Tod des (ganzen!) Menschen gleichkommt. Das neue Leben, zu dem der Mensch durch dieses »Sterben mit Christus« vordringen kann (vgl. Römer 6), ist dann dadurch charakterisiert, dass der Mensch nun vom Geist Gottes (bzw. Christi) bestimmt wird, der ihn zugleich von innen heraus steuert und von aussen umgibt; der gleiche Sachverhalt kann von Paulus auch so beschrieben werden, dass Christus im Menschen ist und sein Leben bestimmt, und zugleich der Mensch in Christus lebt (vgl. Römer 8).

Diese anthropologischen Einsichten Paulus' setzen nicht nur das europäische Konzept der Seele nicht voraus; sie sind auch schwer-

¹⁵ J. Zumstein, Art. Seele III. Christentum, 1. Neues Testament, RGG⁴ 7, 2004, 1100 (Abkürzungen aufgelöst).

¹⁶ Vgl. Gladigow, Seele, Metzler Lexikon Religion, s. Anm. 9, 276.

»ach ja die Seele«

lich mit diesem Konzept in Einklang zu bringen. Dagegen lassen sie sich im Rahmen eines konstellativen, relationalen und ganzheitlichen Verständnisses des Menschen, wie es das Alte Testament dokumentiert, plausibel machen, auch wenn sie aus diesem Verständnis nicht einfach ableitbar sind.

Trifft dies zu, wäre die theologische Anthropologie möglicherweise gut beraten, auf das Konzept einer Seele (im europäischen Sinn) zu verzichten – und damit einen neuen Zugang zur Vielfalt der inneren und äusseren Beziehungen des Menschen zu gewinnen. Vielleicht ist ja die Vorstellung der Psalmen, dass das Ohr hört, das Auge sieht, das Herz denkt und der Fuss läuft, erfahrungsnäher als die Annahme, der Mensch werde von einer zentralen Instanz – sei es die Seele oder das Gehirn – gesteuert. Und vielleicht kann ja die Einheit der Person als eine konstellative und relationale Grösse besser begriffen werden als durch zentralistische Konzeptionen einer ›Seele‹ oder eines ›Selbst‹. Wahrscheinlich handelt es sich bei dieser Einheit der Person ohnehin um eine eher brüchige und instabile Konstruktion, die man nicht allzu stark belasten sollte. Doch wenn Gott denen nahe ist, deren Selbst zerbrochen ist (Psalm 34,19: »deren Herz zerbrochen« und »deren Geist zerstört ist«), muss man keine Angst haben, »seine Seele zu verlieren« (vgl. Lukas 17,33).

– Dr. Thomas Krüger ist Professor für alttestamentliche Wissenschaft und altorientalische Religionsgeschichte an der Universität Zürich.

De immortalitate animae Antike Vorgaben und das Neue Testament

Uta Poplutz

»Die Seele verlangt nach dem Himmel
und dem verwandten Äther
und dürstet nach dem dortigen Leben
und dem himmlischen Reigen.
Deshalb ist das Loskommen vom Leben
die Veränderung von etwas Schlechtem zum Guten.«
Ps.-Platon, Axiochos 366a

I.

Im pseudo-platonischen Dialog ›Axiochos‹¹ macht der zu einem sterbenden Freund gerufene Sokrates in Auseinandersetzung mit dessen existentiellen Anfragen den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zunächst mit philosophischen Argumenten plausibel, um diese tröstliche Überzeugung dann durch einen fremdartigen und geheimnisvoll anmutenden Mythos auf der Ebene der religiösen Vision zu bekräftigen. Damit dokumentiert Pseudo-Platons ›Axiochos‹ exemplarisch die Abkehr des Platonismus von der akademischen Skepsis hin zur stark religiös geprägten Philosophie des Mittel- und Neuplatonismus, die es Plotin etwa ermöglichte, für bestimmte Menschen – näherhin die Philosophen – sogar das gänzliche Entrinnen aus dem ewigen Kreislauf neuer Inkorporationen der Seele zu denken².

¹ Eine deutsche verbesserungsbedürftige Übersetzung findet sich bislang nur in der Platonausgabe des Inselverlags (1991). Eine Neuübersetzung mit interdisziplinären kommentierenden Essays wird im Rahmen der Reihe *SAPERERE* (*Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam RELigionemque pertinentia*) vorbereitet. In der Platon-Gesamtausgabe der Akademie der Wissenschaften ist ein Axiochos-Band nicht vorgesehen.

² Neuerdings wird die Möglichkeit einer Existenzbeendigung der Seele auch für den ›Phaidon‹ in Betracht gezogen, so T. Ebert, *Werke I 4* (Übersetzung und Kommentar) der Akademie der Wissenschaften Mainz, Göttingen 2004, 412–415. Sicher ist in jedem Fall, dass den durch die Philosophie geläuterten Personen eine körperlose Existenz in Aussicht gestellt wird, vgl. *Phaed.* 114c: »Von diesen [den Gerechten, die zur reinen Wohnstatt aufsteigen] leben jene, die sich durch Philosophie genügend geläutert haben, für die Zukunft völlig körperlos und beziehen noch herrlichere Wohnstätten als es diese sind.«

Für Platon selbst – gründend auf der Lehre von der Trichotomie der Seele (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν, vgl. Resp. IV 439c–441b) – ist nur das λογιστικόν der Seele unsterblich, da es nicht an die Sinnenwelt gebunden ist. Dieser Seelenteil kommuniziert am stärksten mit dem reinen, nur dem Denken zugänglichen Sein und soll darum die Herrschaft über die anderen Teile übernehmen. Bewirken kann der Mensch dies durch das lebenslange Bemühen um Erkenntnis, wie es etwa im Wagenlenkergleichnis (Phaedr. 246a–d) illustriert wird. Der Mensch soll nicht zuviel vom Strom des Vergessens trinken vor der Wiederkunft seiner Seele. Lernen hingegen ist Erinnern³, und ein tugendhaftes Leben die ethische Implikation der Reinkarnationsvorstellung.

Am eindrucksvollsten thematisiert Platon die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und dem Fortbestehen menschlicher Existenz nach dem Tod wohl im ›Phaidon‹ – einem erzählten Dialog, der am letzten Lebenstag des Sokrates angesiedelt ist, was die Argumentation in besonderer Weise existentiell auflädt⁴. Die Zunft der Fachphilosophen ist bezüglich der tragenden Denkvoraussetzungen zwar skeptisch geblieben, und Hans-Georg Gadamer – um nur einen zu zitieren – stuft die poetische Überzeugungskraft des ›Phaidon‹ stärker ein als die logische Beweiskraft seiner Argumente⁵. Aber für christliche Theologen wurde der ›Phaidon‹ zur intellektuellen Fundgrube rationaler Argumente für den Auferstehungsglauben.

Kurz gefasst läuft es für Platon auf folgenden Zusammenhang hinaus: Körper und Seele gehören zwei verschiedenen Welten an, so dass im Tod des Leibes die Seele nicht verletzt, sondern aus ihrem Gefängnis befreit wird⁶. Entsprechend blickt Sokrates selbst in vorbildlicher Ruhe im Kreise seiner Schüler dem Tod entgegen. Dabei ist es von entscheidender Bedeutung, dass Platon sich nicht mit einem Minimalkonzept der Seele zufrieden gibt, sondern das Fortbestehen all dessen postuliert, was man heute mit dem Begriff ›Persönlichkeit‹ umreißen würde. Da eine Lebenszeit zu kurz ist für den

³ Vgl. Plat., Resp. X 618b–e; Phaed. 72e–77a.

⁴ Für Interessierte empfiehlt sich zur Phaidon-Lektüre T. Ebert, Platon, s. Anm. 2. Vgl. auch D. Frede, Platons Phaidon. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele, Darmstadt 1999.

⁵ H.-G. Gadamer, Die Unsterblichkeitsbeweise in Platons Phaidon, in: ders., Wege zu Plato, Stuttgart 2001, 9–33, 10 (= Gesammelte Werke, Bd. 6: Griechische Philosophie II, Tübingen 1985, 187–200).

⁶ Vgl. nur das orphische Diktum σῶμα σῆμα ἐστίν, welches Platon im ›Gorgias‹ aufnimmt (492e–493a) und das in eine weite spätantike Abwertung des Leibes münden sollte; vgl. auch Philo, Som. I 139.

Menschen, ist die Unsterblichkeit der individuellen Seele eine Notwendigkeit: Nur so kann die Seele in mehreren Verkörperungen Erfahrungen sammeln und auswerten⁷.

Dies ist nicht ganz originell. Denn Platon knüpft mit seinem Konzept an orphisch-pythagoreische Vorgaben an, was – nebenbei bemerkt – in der Rezeption sogar dazu führte, dass Platons Schüler ihren Meister als Pythagoreer ansehen wollten. Im ›Phaidon‹ zeigt sich dieser Sachverhalt etwa an der Wahl der Dialogpartner des Sokrates: Simmias und Kebes werden als junge pythagoreische Sympathisanten aus der Schule des Philolaos von Kroton (61d) vorgestellt, die jedoch keineswegs orthodoxe Pythagoreer sind: Sie zeigen sich nämlich von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Reinkarnation überhaupt noch nicht überzeugt (69e–70b).

Damit sind wir bei Pythagoras selbst angelangt. Für Pythagoras stellt die Seele das qualitative Zentrum des Menschen dar. Sie ist unabhängig vom Leib, in dem sie einwohnt, und darum nicht seiner Verwesung unterworfen. Im Tod wird sie aus dem Körper befreit, an den sie gebunden war, und inkorporiert sich unter Wahrung ihrer Identität in einen neuen Körper – jedoch nicht zwangsläufig in einen menschlichen.

Dies veranschaulicht eine recht schöne und eine der frühesten Belegstellen für $\psi\upsilon\chi\eta$ überhaupt, in welcher der Vorsokratiker Xenophanes seinen Zeitgenossen Pythagoras zwar verspottet, dessen Seelenlehre jedoch treffend umreisst:

»Und es heisst, als er [sc. Pythagoras] einmal vorüberging, wie ein Hündchen misshandelt wurde, habe er Mitleid empfunden und dieses Wort gesprochen: ›Hör auf mit deinem Schlagen. Denn es ist ja die Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) eines Freundes, die ich erkannte, wie ich ihre Stimme hörte« (Xenophanes, FVS I, Frag. B7).

Zwar wird dem Freund des Pythagoras hier kein besonders positives Zeugnis ausgestellt, denn es gibt einen Kausalzusammenhang zwischen vergangener Tat und gegenwärtigem Schicksal, und die Reinkarnation in ein Tier ist ganz klar als ein Abstieg zu werten. Aber die in der Folge – ganz anders als im asiatisch-indischen Kulturkreis – kontrovers diskutierte Frage einer Seeleninkorporation in Tiere führte bei den Pythagoreern beispielsweise zu asketischen Speisevorschriften, wie sie sich im Vegetarismus ausdrückten. Einen Reflex dieser pythagoreischen Vorstellung bringt Xenophanes mit seinen Spottversen ins Wort.

⁷ Vgl. Resp. 608d; Phaed. 70c; Phaedr. 245c–e.

Pythagoras selbst wird als einer besonders ausgezeichneten Seele sogar eine Art »Rückführungstherapie« zugeschrieben, so etwa in Jamblichs legendarisch ausgestalteter »Vita Pythagorica«, einer Schrift neuplatonischer Provenienz:

»Er erinnerte viele, die mit ihm zusammenkamen, auf das deutlichste und in aller Klarheit an das frühere Leben, das ihre Seele einst geführt hatte, lange Zeit, ehe sie in den gegenwärtigen Leib gefesselt worden war« (Pyth. 63).

Schon für Platon kann man nur zur Schau des Intelligiblen gelangen, wenn einen »der richtige Führer führt« (vgl. Symp. 210a). Und auch Jamblich nimmt das Konzept der Paideia auf und stellt Pythagoras als »Seelenführer«, man könnte fast schon versucht sein zu sagen als »Erlöserfigur«, dar. Ein Mensch, dessen Seele beim Abstieg in die sterbliche Welt durch die Materie belastet und an den Leib gefesselt wurde, vermag es nicht, sich aus eigener Kraft zur Schau des Intelligiblen, mehr noch: zur mystischen Vereinigung mit Gott zu erheben. Die Seele ist auf einen Daimon, einen ἡγαιμόν angewiesen, der sie führt. Diese Funktion kann der neuplatonische Lehrer einnehmen. Und damit wird die pythagoreische Seelenwanderungslehre im Neuplatonismus zum propädeutischen Mittel für die Reinigung der Seele⁸.

II.

Fest steht schon nach diesem fragmentarischen Überblick, dass der Glaube an das Fortbestehen der Seele über den Tod hinaus zu den ältesten Vorgaben abendländischer Geistesgeschichte gehört. Doch wie wird er im Einzelnen gedacht? Ob *Hades* oder *Tartaros*, *Elysion* oder *Himmel*, *Auferstehung* oder *Apotheose* – in der Antike herrscht kein einheitliches Konzept vor, sondern eine Vielfalt von Jenseitsvorstellungen. Für die früheste christliche Tradition gibt es keinerlei Anhaltspunkt anzunehmen, dass der Reinkarnationsgedanke vertreten wurde – im Unterschied etwa zu den gnostischen Systementwürfen⁹.

⁸ Vgl. dazu M. Lurje, Die Vita Pythagorica Jamblichs als Manifest der neuplatonischen Paideia, in: Jamblich: Pythagoras. Legende – Lehre – Lebensgestaltung, Darmstadt 2002, 221–253.

⁹ Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von S. Vollenweider, Reinkarnation – ein abendländisches Erbstück, in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie, Tübingen 2002, 327–346.

Greifen wir zur Illustration einer topographischen Eschatologie auf den eingangs zitierten pseudo-platonischen ›Axiochos‹ und den darin enthaltenen Mythos vom Schicksal der Seelen nach dem Tod zurück. Das Leben ist ein Aufenthalt in der Fremde (365b),

»Wir sind nämlich Seele (ψυχή), ein unsterbliches Lebewesen (ζῷον ἄθάνατον), eingeschlossen in einer sterblichen Burg: Mit diesem Gehäuse umgab uns zum Schlechten die Natur« (Ax. 365e–366a).

Das Loskommen vom Leben ist zwar etwas grundlegend Gutes, aber dessen ungeachtet gibt es zwei mögliche eschatologische Schicksale, die sich je nach Lebensgestaltung ergeben, also einem Tun-Ergehens-Zusammenhang unterliegen. Jede Seele wird am Ende den ihr zukommenden Ort bewohnen, und die Erde hält »zahlreiche stauenerregende Regionen« bereit (vgl. Plat., Phaed. 108c). Die Unsterblichkeit kann also im strengen Sinne nur rechtschaffenen Menschen willkommen sein, während schlechte Menschen ein finales Seelenende den Höllenstrafen vorziehen würden.

Nachdem sie über den Fluss Acheron gesetzt und zu den Totenrichtern Minos und Radamanthys gebracht wurden¹⁰, prüfen die Richter auf dem »Feld der Wahrheit«, welches Leben ein jeder Ankömmling geführt und »inmitten welcher Interessen er in seinem Leib gewohnt hat« (Ax. 371c):

»Alle nun, die im Leben ein guter Dämon inspiriert hat, siedeln sich in dem Gelände für die Frommen an, wo die freigiebigen Jahreszeiten vor Früchten aller Art strotzen, wo Quellen mit reinem Wasser fließen und wo vielerlei Wiesen mit Blumen, die in allen Farben blühen, den Frühling ansagen. Hier finden Gespräche der Philosophen statt, Theateraufführungen der Dichter, Kreistänze und Konzerte, heitere Symposien und Festgelage, die sich selber hergerichtet haben, und es herrscht reine Kummerlosigkeit und lustvoller Lebenswandel« (Ax. 371c–d).

Dies ist die »Insel der Seligen« (Gorg. 523a), auf der die Guten leben dürfen. Höchst aufschlussreich scheinen hier die intellektuellen und feingeistigen Unternehmungen der Seligen zu sein, die einen Konnex zwischen philosophischer Erkenntnis und dem Erreichen des Seelenortes aufzeigen, welcher im Platonismus ja besonders betont wird.

»Dagegen werden alle, die ihr Leben mit schlechten Taten vollbracht haben, von den Erinnyen durch den Tartaros nach Erebos und Chaos geleitet, wo das Gelände der Unfrommen ist, das endlose Wasserholen der Danaiden stattfindet, Tantalos Durst hat, die Eingeweide des Tityos ewig gefressen werden und nachwachsen und der Stein des Sisyphos niemals zur

¹⁰ Vgl. auch Plat., Gorg. 523e–524a.

Ruhe kommt, bei dem das Ende der Mühen auch ihr Anfang ist (οὐ δὲ τέματα αὐθις ἄρχει πόνων)« (Ax. 371e).

Drastischer kann man die Ausweglosigkeit der Hölle kaum illustrieren. Ort der Strafe für die Schlechten ist nicht der Hades, die zwar unerfreuliche, aber keineswegs quälende Unterwelt, sondern »das Gelände der Unfrommen« selbst, das noch hinter dem Tartaros liegt: Erebos (= *Dunkel, Totengrund*) und Chaos. Platon ist der erste, der eine ewig währende Strafe für Verbrecher denkt und diesen Ort der Hölle vor allem Tyrannen, Tempelräubern und Mördern zuordnet:

»Diese wirft das gerechte Schicksal in den Tartaros, von wo sie nie wieder heraufkommen« (Plat., Phaed. 113e).

Die Erinnyen – von den Römern Furien genannt – sind furchterregende weibliche Wesen ohne Mitleid oder Erbarmen, die im Tartaros hausen und den Verstossenen das Leben buchstäblich zur Hölle machen. Mit berühmten Gestalten aus der mythischen Vorzeit werden die ewigwährenden Qualen bildlich veranschaulicht.

Die Schilderung des Jenseits verfolgt in dieser Ausgestaltung vor allem einen pädagogischen Zweck: Sokrates veranschaulicht im Mythos (Ax. 371a–372a; auch Phaed. 107c–115a), welches Risiko ein Mensch eingeht, wenn er die Sorge um seine Seele vernachlässigt: »Der Tod selbst ist für die Seele nur insofern ein kritischer Augenblick, als er zugleich ihre Entblössung bedeutet: nach ihrer Trennung vom Körper trägt sie nur noch mit sich, was sie an ›Erziehung und Bildung‹ erfahren hat«¹¹. Der Mensch ist grundsätzlich gefährdet, und die Auswirkungen des eigenen Tuns und Lassens zeitigen nicht nur Folgen für das *eine* Leben im Hier und Jetzt, sondern bestimmen auch die Qualität des Schicksals über den Tod hinaus. Dieser Aspekt hat für die spätere christliche Tradition streckenweise einen sehr hohen Stellenwert eingenommen – man denke nur an die mittelalterlichen Höllenszenarien eines Dante Alighieri in der ›Divina Commedia‹ – und findet entfernte Ausläufer auch im Neuen Testament.

III.

Das Neue Testament beantwortet die Frage nach dem Leben über den Tod hinaus positiv, was im fundamentalen christlichen Theologumenon von der Auferweckung Jesu aus den Toten gründet. Der Reinkarnationsgedanke fehlt jedoch – wohl aufgrund des jüdischen Erbes – völlig. Doch inwiefern lässt sich die griechische Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele auch im NT festmachen? Und:

¹¹ Frede, Platons Phaidon, s. Anm. 4, 153.

Uta Poplutz

Werden die antiken Vorgaben übernommen, gegebenenfalls modifiziert oder ganz abgelehnt? Ein paar Beispiele, in denen m.E. griechisches Denken adaptiert wurde, sollen diesbezüglich in der gegebenen Kürze befragt werden.

Nachdem Paulus im 1. Korintherbrief noch eine der jüdischen Tradition verpflichtete Auferstehungslehre vertreten hat (vgl. 1 Kor 15,3–28; auch 1 Thess 4,13–17)¹² – wohl vor allem, um sich gegen die dichotomische und die Auferstehung des Leibes verleugnende Anthropologie und damit Eschatologie der korinthischen Gemeinde zur Wehr zu setzen – richtet er sich im 2. Korintherbrief unter dem Einfluss der Geschehnisse und der Möglichkeit seines eigenen Todes vor der Parusie anders aus. Grundsätzlich gilt, dass der Glaubende verwandelt wird:

»Wenn also jemand in Christus ist, ist er ein neues Geschöpf: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden« (2 Kor 5,17).

Durch die Taufe besitzen die Christinnen und Christen das Angeld der Vollendung sowie eine verwandelte Seele, die nicht durch den Tod in den Hades befördert wird. Nicht bei der Parusie des Herrn, sondern bei der Pneuma-Verleihung der Taufe vollzieht sich die grundlegende Verwandlung des Selbst. Die »Seele«, die seit der Taufe durch den göttlichen Geist erfüllt ist und gleichsam Christus angezogen hat (vgl. Gal 3,27), gehört bereits der himmlischen Sphäre an – anders als ihr vergänglicher Leib, der aber in der paulinischen Vorstellung vom Heilshandeln Gottes nicht ausgenommen ist. Kennzeichnend für die eschatologische Vorstellung in 2 Kor 5,1–10 ist jedoch eine unverkennbar dualistische und individualistische Tendenz, die auf griechisch-hellenistischen Einfluss zurückzuführen ist. Im Tod wird die christliche Existenz aus diesem »irdischen Zelt« (2 Kor 5,1; vgl. auch 2 Petr 1,13f) befreit und steigt in den Himmel auf. Im Volltext liest sich dies folgendermassen:

»Denn wir wissen: Wenn unser irdisches Zelt [sc. der Leib] zerstört wird, haben wir eine Wohnung von Gott, ein nicht mit Händen gemachtes, ewiges Haus in den Himmeln. Denn in diesem [sc. Leib] freilich seufzen wir und sehnen uns danach, mit unserer Behausung aus dem Himmel bekleidet zu werden. So bekleidet, werden wir nicht nackt erscheinen. Solange wir nämlich in diesem Zelt sind, seufzen wir beschwert, weil wir nicht entkleidet, sondern überkleidet werden möchten, damit das Sterbliche verschlungen werde vom Leben. Der uns aber eben hierzu bereitet hat, ist Gott, der uns das Unterpfand des Geistes gegeben hat. Wir sind al-

¹² Vgl. dazu den Überblick bei B. Lang, *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*, München 2003, 25–42.

so immer zuversichtlich, auch wenn wir wissen, dass wir, solange wir im Leib zu Hause sind, wir fern vom Herrn in der Fremde leben; denn wir wandeln durch Glauben, nicht durch Schauen. Weil wir aber zuversichtlich sind, möchten wir lieber aus dem Leib auswandern und daheim beim Herrn sein. Deshalb suchen wir auch unsere Ehre darin, ob wir daheim oder in der Fremde sind, ihm zu gefallen. Denn wir müssen alle vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder empfangt, was er durch den Leib vollbracht hat, dementsprechend, was er getan hat, es sei Gutes oder Böses« (2 Kor 5,1–10).

Unter Verwendung traditionellen Bildmaterials spricht Paulus hier vom irdischen Zelt, aus dem er nach dessen Zerstörung (*καταλύειν*) – womit er möglicherweise auf seinen eigenen Tod vor der Parusie anspielt – auszieht, um in das himmlische Haus einzuziehen. Eine nahe und eindrucksvolle Parallele zum Auszug aus einer Wohnung als Bild für das Sterben findet sich in einem von Teles (Frag. 2) überlieferten Ausspruch des Sokratikers Bion von Borysthenes¹³:

»Wie wir aus dem Haus hinausgedrängt werden, wenn der Vermieter die Miete nicht bekommt und dann die Wohnungstür wegnimmt, das Dach abdecken lässt und den Brunnen verschliesst, so werde auch ich aus meinem erbärmlichen Körper ausquartiert, sobald mir die Natur, die mir alles vermietet hat, das Augenlicht, das Gehör und die Kraft der Hände und Füße wegnimmt. Dann warte ich nicht länger, sondern wie ich ohne zu murren ein Gastmahl verlasse, so scheidet mich auch aus dem Leben, wenn die Stunde da ist.«

In den oppositorischen Bildern »irdisches Zelt – himmlisches Haus«, »Heimat – Fremde«, »entkleidet – überkleidet«, »das Sterbliche – Leben« klingt bei Paulus hellenistische Anthropologie an¹⁴. Auch wenn der Begriff *ψυχή* – wohl ganz bewusst! – nicht wörtlich aufgenommen wird, ist es doch die vom irdischen Leib gelöste Existenz (und in diesem Sinne die »Seele«), welche seit der Taufe vom Geist Gottes durchwirkt und Unterpfand des neuen Lebens ist. Der Geist Gottes, das *πνεῦμα*, ist das eigentlich Bestimmende, was den Menschen durch Gott neu konstituiert. »Das Pneuma sichert die menschliche Identität beim Entkleidetwerden, und auch im Fall der Nacktheit gewährt das individuelle Pneuma das Überkleidetwerden mit dem pneumatischen Leib«¹⁵. Anders als in der antiken Überlieferung hat

¹³ Gefunden bei U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin 2003, 267 Anm. 39.

¹⁴ Um nur zwei Beispiele zu nennen vgl. etwa Epict., Diss. I 9,12–14; Sen., Ep. 102,24.

¹⁵ U. Schnelle, Paulus, s. Anm. 13, 268.

den Richterstuhl nicht der Totenrichter Radamanthys, sondern der endzeitliche Christus inne. Theologisch gesehen bringt die Gerichtsvorstellung zum Ausdruck, dass die Taten der Menschen und die Geschichte der Welt nicht der Gleichgültigkeit unterliegen und Ungerechtigkeit und Bosheit in die Ewigkeit verlängert würden, indem sie endgültig das letzte Wort bleiben. Ebenfalls im Unterschied zum strengen griechischen Dualismus kann Paulus ein Leben ohne Leiblichkeit nicht denken und erhofft die »neue Bekleidung« (2 Kor 5,2) mit einem neuen, pneumatischen Leib (vgl. 1 Kor 15,44.53f). Nicht explizit die Seele, wohl aber eine nicht leibliche Auferstehungsexistenz empfängt ihren gerechten Lohn und verbringt die Ewigkeit in diesem unsterblichen Leib, der »nicht von Händen gemacht ist«, was seinen wunderbaren Charakter betont. Die Seele, und mit ihr der ganze Mensch, ist an ihren himmlischen Ort heimgekehrt.

Im Matthäusevangelium findet sich die zentrale und bezüglich der antiken Seelenlehre »verdächtigste« Stelle wohl in Mt 10,28:

»Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib (σῶμα) töten, die Seele (ψυχή) aber nicht töten können; fürchtet euch aber vielmehr vor dem, der sowohl Seele als auch Leib verderben kann in der Hölle (= *Gehenna*)!«

Schon im Alten Testament ist die Aussage belegt, dass Gott die Macht hat, in den Hades hinein- und hinauszuführen (vgl. Dtn 32,39; Tob 13,2). Und in Weish 16,13–15 heisst es:

»Du hast Gewalt über Leben und Tod; du führst zu den Toren der Unterwelt hinab und wieder herauf. Ein Mensch kann zwar in seiner Schlechtigkeit töten; doch den entschwundenen Geist holt er nicht zurück, und die weggenommene Seele kann er nicht befreien. Unmöglich ist es, deiner Hand zu entfliehen.«

Der Mensch kann zwar den Leib eines anderen Menschen töten, Pneuma und Psyche hingegen liegen in Gottes Hand. Er allein ist der Geber von Seele *und* Leib, wie 4 Makk 13,13–15 betont, wohingegen auf die Übeltäter ewige Seelenqual wartet. Man kann sagen, dass die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele im hellenistischen Judentum breit rezipiert worden ist¹⁶. Stellen, die sich in besonderer Nähe zu Mt 10,28 positionieren, sind etwa in äthHen 22,13 oder 108,3 nachzulesen.

Doch wie ist Mt 10,28 zu deuten? Gewiss ist, dass hier wie in 2 Kor 5,1–10 die griechischen Vorstellungen einer dichotomischen Anthropologie zumindest unterschwellig eingetragen sind. Ent-

¹⁶ Vgl. Dihle/Lohse, Art. ψυχή, ThWNT IX, 630–635.

scheidender ist aber, dass das Konzept der unsterblichen Seele eben gerade *nicht* übernommen wird: Gott kann Leib *und* Seele in der Hölle endgültig vernichten, das heißt der Leib folgt der Seele in die Unterwelt und bleibt an sie gebunden. Die Gehenna ist in Mt 10,28 kein zwischenzeitlicher Strafort, als welcher sie später bei den Rabbinen ausgelegt wurde, sondern bedeutet die endgültige Vernichtung der bösen Seelen durch Gott. Wie wir es schon im Platonismus beobachtet haben, geht es in solchen Passagen nicht in erster Linie um die genaue Abklärung anthropologischer Fragen zum Leben nach dem Tod, sondern um pädagogisch motivierte Paränese. Es ist auch nicht der Teufel, welcher Leib und Seele in der Hölle vernichtet, sondern Gott selbst. Diese Erkenntnis, die die Macht der Menschen als eine begrenzte ansieht und die eigentliche Verfügung über den Menschen in seiner somatisch-psychischen Einheit Gott zuspricht, soll die matthäische Gemeinde zur tätigen Gottesfurcht führen.

Lukas gestaltet Mt 10,28 auffälligerweise um und weicht damit wahrscheinlich auch vom Q-Text ab: Er lässt nicht nur den Hinweis auf die Bestrafung von Leib und Seele in der Hölle weg, sondern vermeidet auch den verfänglichen Satz, dass Menschen die Seele nicht töten können:

»Ich sage aber euch, meinen Freunden: Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib (σῶμα) töten und nach diesem nichts weiter tun können! Ich will euch aber zeigen, wen ihr fürchten sollt: Fürchtet den, der nach dem Töten Macht hat, in die Hölle zu werfen; ja, ich sage euch, diesen fürchtet!« (Lk 12,4f)

Ganz ähnlich greift Lukas in Lk 9,25 (par Mk 8,36) redaktionell ein, indem er den Terminus Seele streicht, um das Missverständnis einer Bestrafung der Seele nach dem Tod zu vermeiden. Diese Linie, die die Leiblichkeit auch im Eschaton ins Zentrum rückt, begegnet bei ihm immer wieder. Wie kein anderer Evangelist stellt er eindrücklich dar, dass und – mehr noch – *wie* Jesus leiblich aufersteht und zurückkehrt. Nicht nur fordert der den Jüngern Erscheinende sie nachhaltig auf, doch zu begreifen, dass er lebt:

»Fast mich doch an und begreift: Kein Geist hat Fleisch und Knochen, wie ihr es bei mir seht!« (Lk 24,39),

nein, Jesus demonstriert seine Leiblichkeit auf fast schon pittoreske Art, indem er vor ihren Augen einen gebratenen Fisch verzehrt (vgl. Lk 24,38–43). In Apg 2,31 betont Lukas eigens, dass die σάρξ Jesu keine Verwesung sah, und meidet erneut den Begriff einer dem Hades überlassenen Seele, die der Psalmist in Ps 16,8–11 besingt und die Lukas in Apg 2,25–28 noch zitiert. Lukas ist also im höchsten

Masse daran gelegen, das hellenistische Verständnis einer unabhängig vom Leib existierenden Seele zu vermeiden.

Eine dezidierte Hadeserzählung, die uns bei diesem notgedrungen fragmentarischen Durchlauf als letztes beschäftigen soll, findet sich im lukanischen Sondergut, näherhin in der Parabel vom reichen Mann und armen Lazarus in Lk 16,19–31¹⁷. Nach Tod und Begräbnis der beiden findet ein Hadesgespräch (V. 23–31) statt, das sich in zwei Gesprächsgänge gliedert und eine recht interessante Unterweltbeschreibung liefert. Während Lazarus von Engeln in den Schoß Abrahams getragen wird und an dessen Seite ruht, gelangt der reiche Mann in den Hades und muss »in dieser Flamme« (V. 24) höllische Qualen erleiden. Auf den Punkt gebracht kann man sagen, dass es in der Erzählung um die Durchsetzung einer jenseitigen Gerechtigkeit geht, die in der Verkehrung der Geschicke der beiden Hauptfiguren besteht und als Dialektik von Arm und Reich – einem dezidierten Lieblingsthema des Evangelisten – bildlich ausgestaltet wird.

Offenkundig befinden sich Lazarus und der Reiche in ihrer vollen leiblichen Gestalt¹⁸ am selben Ort, zumindest an einem Ort, der Blickkontakt ermöglicht. Dieser zunächst überraschend anmutende Sachverhalt klärt sich durch und erinnert an die schon bekannte Schilderung in Platons »Phaidon«: Die unrettbaren Seelen gelangen in den Tartaros, wo sie laut schreien und diejenigen anrufen, denen sie Unrecht getan haben mit der Bitte, dass diese sie von ihrer Qual befreien mögen (Phaed. 113e–114b). Derselbe Topos findet sich in Lk 16,23f:

»Und als er im Hades seine Augen emporhob und in Qualen war, sieht er Abraham von weitem und Lazarus in seinem Schoß. Und er rief und sprach: Vater Abraham, erbarme dich meiner und sende Lazarus, dass er die Spitze seines Fingers ins Wasser tauche und meine Zunge kühle! Denn ich leide Pein in dieser Flamme«.

Auch Timarchos berichtet in seiner Seelenwanderung vom Stöhnen und Seufzen der Säuglinge, dem Geschrei der Männer und Frauen, während er zunächst in den Himmel hinaufblickt (vgl. Lk 16,23!)

¹⁷ Vgl. dazu B. Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas*, Münster 1991, 177–191.

¹⁸ Von »Seele« ist in diesem Kontext nämlich nicht die Rede – anders als etwa bei Platon. Zwar »schreien«, »sehen« oder »quälen« sich die Seelen auch in der griechischen Eschatologie, aber das Fehlen des Begriffs bei Lukas ist zumindest zu konstatieren. Möglicherweise wäre dies eine gesonderte Untersuchung wert.

und danach den furchterregenden Schlund der Unterwelt wahrnimmt (χάσμα μέγα), aus dem die Klagen emporsteigen¹⁹. Die Ähnlichkeit in der Topographie bei Lukas ist auffällig: Der Ort der Qualen ist unten, und der dort Gefangene blickt empor und klagt. Zudem ist mit dem Terminus χάσμα μέγα (»grosse Spalte«, V. 26) ein *terminus technicus* antiker Höllenvorstellungen aufgenommen (vgl. Plat., Resp. X 614b–d).

Auch wenn man aus diesen Analogien nicht den voreiligen Schluss ziehen kann, Lukas habe unreflektiert hellenistische Jenseitskonzeptionen übernommen, verdeutlichen sie doch, dass bestimmte eschatologische Konzepte der Antike auf jüdischem Boden heimisch geworden sind. Als Belege wären neben den schon genannten Beispielen etwa 4 Esr 7,85.93 anzuführen, wo es heisst, dass sich Gottlose und Fromme gegenseitig sehen können, oder äthHen 10,13 (Buch der Wächter), wo von der »feurigen Tiefe« die Rede ist, in die die gefallenen Engel – nicht ihre Seelen! – als Gebundene (Gefängnismotiv) hineingeworfen werden und schmoren. Diese Tradition wird im NT etwa in Mt 25,41 oder in Offb 20,10 aufgenommen. Und in dieses breite Milieu zeitgenössischer Eschatologie ist die ansonsten recht eigenständige Erzählung des Lukasevangeliums eingebettet.

IV.

Fassen wir zusammen. Im christlich-abendländischen Denken verband sich der Begriff der *Seele* vor allem mit dem platonischen Gedanken der Unsterblichkeit. Besonders die Gnosis war Vorreiter einer massiven dichotomischen – in der valentinianischen Ausprägung sogar trichotomischen – Anthropologie²⁰. Im biblischen und damit auch im neutestamentlichen Schrifttum gibt es diesen Leib-Seele-Dualismus nicht, und wenn er gelegentlich aufblitzt (vgl. 2 Kor 5,1–10; Mt 10,28), wird er zugleich immer deutlich korrigiert. Zwar ist

¹⁹ Plut., Gen. Socr. 22 [Mor. 590e–f].

²⁰ Vgl. AJ BG 8502/2 50,15–55,13; Iren., Adv. Haer. I 7,5 fasst zusammen: »Es gibt also dreierlei Menschen: geistige (pneumatische), seelische (psychische) und materielle (choische), wie Kain, Abel und Seth; aus diesen weisen sie die drei Naturen nicht mehr für den einzelnen, sondern für die ganze Gattung nach. Die materielle Gattung geht einfach zugrunde; die seelische wird, wenn sie den besseren Teil erwählt, an dem Ort der Mutter ausruhen, wenn sie aber das Schlechtere erwählt, geht sie zu ihresgleichen. Das Geistige aber ... wird hinieden erzogen und ernährt, weil es ja unmündig entlassen wurde, später aber der Vollendung gewürdigt und als Braut den Engeln des Erlösers übergeben«.

Uta Poplutz

die Seele nach dem Tod als Ausdruck des Selbst dem Gericht Gottes unterworfen (vgl. Lk 12,20), aber Seele und Leib gehören zusammen und sind von einer dritten Grösse, dem Geist Gottes umgriffen. Für Paulus ist keine Existenz ohne Leiblichkeit denkbar, denn sowohl der Gekreuzigte als auch der Auferstandene besitzen einen Leib (vgl. 1 Kor 10,16; Phil 3,21). Und so können im Neuen Testament zwar bestimmte Hadeskonzeptionen der Antike übernommen werden, aber die Abwehr der Vorstellung einer vom Leib vollkommen losgelösten Seele ist in allen behandelten Belegen greifbar.

Die Seele ist als Personenzentrum mit dem Leib verbunden. Und die christliche Auferstehung versteht sich als eine leibliche Auferstehung, meint also qualitativ mehr als das Fortbestehen einer unpersonlichen Energie (vgl. etwa Lk 24,39). Dieser spezifische Auferstehungsglaube ist zugleich das Postulat, dass der Mensch in seiner ganzen Existenzweise als Mensch ernst genommen wird, insofern die Beziehung zur Welt und zu den Mitmenschen integraler Bestandteil seiner selbst als relationales Wesen ist.

Den propädeutischen Aufruf zum sorgsamem Umgang mit seiner Seele und das Gewährsein der gleichsam in die Ewigkeit verlängerten Folgen des eigenen Tun und Lassens hat die neutestamentliche Konzeption mit der platonischen Seelenvorstellung bei den unterschiedlichsten Ausdifferenzierungen gemein. Das impliziert auch das Ernstnehmen eines endzeitlichen Richt- und Strafertes. Wenn die Stellen – gerade auch vor dem Hintergrund der antiken Konzeptionen – richtig gelesen wurden, sollte dies nicht einschüchtern und ängstigen, sondern zur Sorgsamkeit im Hier und Jetzt ermuntern. Der Gedanke, dass den Rechtlosen Recht geschieht und die Missetäter ihrer gerechten Strafe zugeführt werden, also im umfassenden Sinne Gerechtigkeit wahr wird, ist dabei mit eingetragen. Das letzte Wort ist noch nicht gesprochen. Ein endgültiges »Aufgehobensein« darf erhofft werden.

– Dr. Uta Poplutz ist Assistentin am Lehrstuhl für Neutestamentliche Theologie, Exegese und Hermeneutik an der Universität Zürich.

Der Verlust der Seele

Enno Rudolph

Die Seele ist den Philosophen spätestens seit der Aufklärung aus dem Blick geraten. Der Grund dafür liegt nicht allein in der grundsätzlichen Abkehr der Aufklärer von der Metaphysik – was schon deshalb wenig plausibel wäre, weil die Seele nicht erst mit der Entstehung der empirischen Psychologie, sondern bereits in der Antike zum Gegenstand der Naturwissenschaft geworden ist und aus der exklusiven Zuständigkeit der spekulativen Metaphysik herausgelöst wurde, und zwar bei Aristoteles. Die Aufklärer haben lediglich vollstreckt, was sich seit Beginn der Neuzeit angebahnt hatte, nämlich die Anerkennung, dass die Seele als eine hypothetische Idee von der Dauerhaftigkeit des sich selbst reflektierenden Lebens gelten kann, dass diese Idee zwar von moralischem Wert, aber ohne wissenschaftliche Verbindlichkeit ist, da ihr – so Kants Verdikt – kein Objekt in der Erfahrungswelt entspricht.

Dass die Seele hernach in den Gegenstandsbereich der Naturwissenschaft – so versteht sich die Psychologie bis heute – abwanderte, knüpft an die durch die Moderne ultimativ initiierte empiristische Wende in den Wissenschaften an. Derzeit erleben wir noch einmal einen Kulminationspunkt dieser Entwicklung, insofern die Avantgarde der gegenwärtigen Gehirnforschung nicht nur den Sinn der Unterscheidung zwischen *body and soul*, sondern zugespitzt den zwischen *body and mind* bestreitet – experimentell, und nicht ohne bei den letzten noch verbliebenen unglücklichen Metaphysikern unter den Anhängern des Geistes einen Sturm im Wasserglas ausgelöst zu haben. Die hilflose Auflehnung gegen den Endsieg dieses unideologischen wissenschaftlichen Materialismus trägt tragische Züge – ein Nachbeben des seit langem erloschenen Vulkans der alten Metaphysik.

I. Die Anfänge: Platons pädagogische Rationalisierung des Glaubens an die Seele

Platons Privilegierung der Seele gehört zu den fatalen Anfängen der europäischen Geistes- und Kulturgeschichte. Fatal, weil der christliche Neuplatonismus, über Jahrhunderte ein Platonbild pflegte und tradierte, demzufolge Platon die Unsterblichkeit der Seele im substantiellen Sinne bewiesen und gelehrt habe. Man vertrat als Dogma, was bei Platon als pädagogischer Mythos vorgetragen wird, als phantastische Erzählung, deren Bilder im Dienst der Erziehung der Menschen zu einer Verantwortungsübernahme für die Wirkung ihres

Enno Rudolph

Tuns über ihren Tod hinaus stehen sollen. Platon war ein Politiker der Seelenphilosophie: Wenn die Menschen tatsächlich so leben, als wäre ihre Wirksamkeit nicht mit dem physischen Tod erloschen, dann sind sie geeignet, sich konstruktiv an Aufbau und Erhaltung eines auf Dauerhaftigkeit angelegten Projektes, wie der Errichtung der Bürgerpolis als Hort einer gerecht organisierten Gesellschaft, zu beteiligen – und auf die Polis kam es an, nicht auf die Lebenslust des Einzelnen. Die Seele: das ist der Code für eine Lebensweisheit, die in der biologischen Befristung des Daseins keinen Anlass zum Fatalismus sieht – im Gegenteil. Der Mythos von der unbefristeten Existenz der Seele über den Tod hinaus plaziert den Menschen in einer Gemeinschaft, die sich auf eine lange Dauer – über Generationen – organisiert, d.h. die sich selbst kein Datum für ihr Ende als politische Institution des guten Lebens setzt. Unsterblichkeit ist eine Metapher für Lebenserhaltung über den Tod der Einzelnen hinaus – nicht also für die Erhaltung der biologischen Gattung, sondern der gelingenden politischen und – bei Platon untrennbar damit verbunden – ästhetischen Koexistenz.

II. Die Begründung der Seelenlehre als Wissenschaft:

Aristoteles

Aristoteles hat die Seele – für die Philosophie schliesslich unwiderprüflich – von der Metaphysik in die Wissenschaft transferiert. Die Seele gehört nun neben den Problemen der Bewegung und der Ursachen zu den fundamentalen Themen der Naturforschung, speziell der Biologie des Menschen. Aristoteles hat zudem als erster eine Definition der Seele geliefert, die den Charakter einer Lehrformel hat – und so auch wohl weiter gehandelt worden wäre, wenn man sie gegen den beharrlichen Versuch des christlichen Aristotelismus verteidigt hätte, auch diesem Autor einen Unsterblichkeitsbeweis zu unterstellen. Die Definition ist von ungewöhnlicher Modernität – sie formalisiert die Platonische Seelenpädagogik: Seele sei die »erste Entelechie« eines Körpers, sofern diesem mögliches Leben zukomme. Entscheidend für das Verständnis dieser Formel ist, dass Aristoteles die Möglichkeit, Leben zu haben, an den Körper band und nicht in Abgrenzung gegen die Materie definierte – auf diese Bedeutung berief sich Leibniz später im Zusammenhang seiner Polemik gegen den cartesischen Dualismus ausdrücklich. Aristoteles spitzte die antidualistische Tendenz des platonischen Standpunktes noch zu. Er sah auch in den geistigen Kompetenzen des Menschen – denen der bewussten Gegenstandserkenntnis oder Reflexion – kein Vermögen, dessen Funktion in Unabhängigkeit von der somatischen Existenz gedacht werden könnte. Hier war Aristoteles weiter

als ein Grossteil der nachfolgenden Metaphysik des Geistes – obwohl diese sich vorzugsweise auf ihn berief. Martin Luther hatte in seiner »Heidelberger Disputation« als einer der ersten erkannt, dass der aristotelische Materialismus den harten Kern seiner Philosophie ausmacht und seine Lehren schon deshalb, weil sie dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele widersprächen, zu verwerfen seien.

III. Pietro Pomponazzi:

Die Seele innerhalb der Grenzen der blossen Natur

Luther war nicht der einzige, der die irrtümliche Legitimation der traditionellen Geistmetaphysik durch Aristoteles aufdeckte, er war nur der erste, der Aristoteles damit endgültig aus dem Einflussbereich des christlichen Glaubens verbannen wollte. Ihm war einer der markantesten Vertreter des wissenschaftlichen Aristotelismus zuvor gekommen – der Padueser Arzt und Philosoph Pietro Pomponazzi – der allerdings in Vertretung derselben Auslegung wie später Luther, aber in exakt entgegengesetzter Bewertung, die wissenschaftliche Kompetenz und Aktualität seiner Lehre unter Beweis stellen und sie gegenüber entstellender Metaphysik rehabilitieren wollte: Aristoteles habe in korrekter Konsequenz aus seiner Biologie die Sterblichkeit der Seele gelehrt, und diese Position sei aus wissenschaftlicher Sicht die einzig akzeptable. Es sei dem religiösen Menschen unbenommen, weiterhin an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, die Wahrheitsauffassung der wissenschaftlichen Welt sei davon aber unbetroffen (»duplex veritas«). Aus dieser Position ergibt sich ein neues Ethos der Medizin: Wenn der Arzt mit dem Tod als absolutem Ende des Menschen zu rechnen hat, kann er weder den kranken Menschen auf ein Leben nach dem Tode vertrösten, noch seine Therapie unter den Vorbehalt einer Lebensgarantie stellen, die über das Ende hinaus gilt. Das Leben als ultimative Frist verstanden – und nicht mehr als Interim, wie im christlichen Diskurs – muss aber nicht zum Fatalismus führen, sondern kann dazu motivieren, den verfügbaren Spielraum so intensiv wie möglich auszufüllen: ein gelingendes Leben hängt nicht von seiner Länge ab. Der humanistische Realist rechnet mit der Diesseitigkeit des Glücks und spekuliert nicht auf jenseitige Kompensationen – eine Aufklärung vor der Aufklärung.

IV. Seelenmystik – Alternative oder Eskapismus?

Wohl die einzige Form, die Seele zu retten, und doch in die Falle des dualistischen Denkmodells zu geraten, dürfte die Mystik gewesen sein – sie wird von der Kritik Pomponazzis nicht erreicht. Nach Auffassung des Mystikers ist die Seele das Medium, das ihm über das

Enno Rudolph

methodische Exerzitium der Meditation unmittelbare Gottnähe vermittelt. Mystiker sind Gottsucher, die nicht warten wollen, bis die Zeit des Interims abgelaufen ist. Sie setzen alles auf die Einheit mit Gott noch zu Lebzeiten. Der Mystiker zahlt für seine Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit den Preis der Nichtmittelbarkeit seiner Erlebnisse: er spricht zwar von ihnen, wie wir es etwa von Meister Eckhart wissen, aber er reflektiert die Unangemessenheit seiner Sprache für das, wovon sie erzählt, ausdrücklich. Und doch haben die Mystiker den Dualisten des christlichen Platonismus etwas voraus: sie sind am Ziel, ohne auf den Tod warten zu müssen. Sie teilen nicht die lähmende Verlegenheit der Theologen, permanent erklären zu müssen, warum das Leben vor dem Tode einen Sinn hat, wenn doch alle Sinnerfüllung erst nach dem Tode Ereignis werden soll. Die Seele des Mystikers ist latent immer schon da, wo Platon und Aristoteles sie nicht haben wollten, und wohin die Kirche sie nur auf anstrengenden Umwegen schicken konnte: bei Gott.

V. Das letzte Wort: Kant

Es war, wie immer, Kant, der das letzte Urteil über die Seele in der Philosophie fällt: die Seele als begriffliches Residuum aus der alten Metaphysik, neu eingesetzt als Symbol für die Hoffnung des Menschen auf einen Sinn seiner Taten über seinen Tod hinaus. Wie nahe Kants Hoffnungsethos, das im Dienste einer langfristigen und die Menschheit im ganzen betreffenden Handlungsmoral steht, Platons politischer Pädagogik stand, hat er selbst wohl kaum gesehen. Die Unsterblichkeit der Seele *lehrt* Kant nicht – das wäre ein Rückfall hinter die von ihm selbst gesetzten Grenzen zwischen klassischer Metaphysik und philosophischem Kritizismus gewesen –, er *postulierte* sie. Kant forderte im Interesse einer moralischen, d.h. die Freiheit aller Mitmenschen fördernden Lebensführung, ein Weiterwirken des eigenen Tuns über den Tod hinaus strategisch einzukalkulieren: Es ist vernünftig, darauf zu setzen und entsprechend zu handeln, dass wir als jeweils individueller aber repräsentativer Teil der ›Menschheit‹ – verstanden als Substrat des Menschseins in allen Menschen – mit dieser in einem dauerhaften Prozess wirken, den wir beeinflussen können, und der ›Geschichte‹ heisst. Dies anzunehmen ist die Voraussetzung dafür, sich auf eine Moralität des Handelns verpflichten zu lassen, die nicht mit dem persönlichen Ableben ihre Bedeutung für die Menschheitsgeschichte verliert. Kurz: Kants Seelenphilosophie liest sich wie eine Transformation der politischen Pädagogik Platons in die Moral des historischen Fortschritts. Diese Transformation ist die letzte Chance der Seele, ausserhalb der Sub-

stanzmetaphysik noch in konstruktiver Absicht thematisiert zu werden.

Mit dem Bedeutungsschwund der Kantischen Ethik, an dem derzeit allenthalben gearbeitet wird (C. Taylor, A. MacIntyre, J. Butler) würde auch diese letzte Bastion des Seele endgültig fallen. In jedem Falle – ob als Vehikel ethischer Verbindlichkeit oder als Substanz der Person –: die Seele ist in eine hoffnungslose Defensive geraten. Die empirische Wissenschaft, selbst Kind der Aufklärung, triumphiert konsequent.

– Dr. Enno Rudolph ist Professor für Kulturphilosophie an der Universität Luzern.

Substanzlose Seele?

Roderich Barth

Ein knappes halbes Jahrhundert nachdem von führenden Kulturtheoretikern das ›nachmetaphysische Zeitalter‹ eingeläutet wurde, ist die Metaphysik wieder im Aufschwung. Zumindest die Religion, die gemeinsam mit dem übersinnlichen Bilde ausgegossen werden sollte, wird neuerdings von den einstigen Hohepriestern einer diesseitigen Rationalität wieder hofiert. Bei aller Vorläufigkeit zeitdiagnostischer Tendenzbestimmungen liesse sich als weiterer Beleg für das aufkeimende Interesse an religiös-metaphysischen Themen auch die Schlagzahl anführen, mit welcher der Seelenbegriff in den Diskursen der jüngeren Zeit begegnet. Ob im Feuilleton, als Tagungsthema oder in wissenschaftlichen Publikationen – man fragt neuerdings wieder nach der Seele und ihrem Begriff. Die innere Verwandtschaft beider Themenkreise kann man sich jederzeit beim sonntäglichen Gottesdienstbesuch vor Augen führen. Die Wahrscheinlichkeit, ihn wieder zu verlassen, ohne wenigstens einmal das innige Verhältnis zwischen der Seele und ihrem Gott besungen zu haben, ist gering. Und wem das weniger liegt, der kann sich mit einem Blick in die alteuropäischen Klassiker von der inneren Zusammengehörigkeit von Seelen- und Gotteserkenntnis überzeugen: So lässt sich etwa Augustin in seinen ›Selbstgesprächen‹ von der Vernunft erinnern: »Die Seele willst du doch, wie du sagst, und Gott erkennen?«

Auch wenn also das Interesse an der Seele auf den ersten Blick dem allgemeinen Stimmungswandel mit Bezug auf religiöse Themen zurechenbar ist, so birgt doch gerade das Seelenthema Schwierigkeiten ganz eigener Art. Im Unterschied etwa zum Religionsbegriff, der selbst noch im Modus seiner Kritik und Überbietung eine gewisse Kontinuierung als Theoriegegenstand erfahren hat, blickt ein gegenwärtig nach der Seele Fragender auf mindestens ein Jahrhundert zurück, in dem dieser anthropologisch-psychologische Grundbegriff fast vollständig aus den heiligen Hallen der Wissenschaft verschwunden ist. Von der akademischen Disziplin, die sich einst nach der Seele benannte, um dann als ›Psychologie ohne Seele‹ zu reüssieren, über Philosophie und Religionspsychologie bis hin zur Theologie, allem voran im dogmatischen Lehrstück *De homine* – überall begegnet vielmehr ein breites Spektrum anthropologischer Alternativbegriffe. Deren jeweilige Wahl hängt von den unterschiedlichen Präferenzen in methodisch-programmatischer Hinsicht ab; einig scheint man sich jedoch in der Absicht, nicht mehr

von der Seele zu sprechen: Existenz, Dasein, Gewissen, Person, Bewusstsein, Ich, Subjekt, Selbst, Identität und andere Begriffe ringen so um die Lufthoheit über der Lehre vom Menschen. Die Seele hingegen begegnet in der Regel nur noch in historischen Rückblicken, begriffsgeschichtlichen Grabgesängen oder unterterminologischen Zusammenhängen.

In den einschlägigen Studien zum Seelenbegriff ist daher auch immer wieder vom ›Erlöschen der Seele‹ die Rede. Als bedauerlicher Verlust muss ein solcher Vorgang nicht zwangsläufig beklagt werden – im Gegenteil. Der Bedeutungsgehalt dieses für die traditionelle Psychologie und Anthropologie unverzichtbaren Grundbegriffs – so könnte man einem möglichen Klagegesang entgegenhalten – werde doch gerade dadurch in neueren Theoriesprachen aufbewahrt, dass er in die Terminologie des jeweiligen Paradigmas überführt werden könne. Und für die ›Seele‹ selbst bliebe ja immerhin noch der Bereich der Literatur und Dichtung sowie die Alltags- und Frömmigkeitssprache. Paul Tillich hat in diesem Sinne dem Wort Seele zwar jeglichen Nutzen für die philosophische oder theologische Anthropologie abgesprochen, für andere Kontexte dagegen – die liturgische und biblische Sprache etwa – durchaus anerkannt.

Aber an dieses Modell einer schiedlich-friedlichen Arbeitsteilung zwischen einer wissenschaftlichen Beschreibung vom Menschen ohne Seelenbegriff einerseits und unterterminologisch-metaphorischen Kontexten andererseits lassen sich mindestens zwei Anfragen richten. Die erste betrifft die Vorstellung einer vollständigen Ablösung des Seelenbegriffs in wissenschaftlichen Kontexten. Hier liesse sich nämlich fragen, ob denn die oben genannten Begriffe überhaupt geeignet sind, den Seelenbegriff zu ersetzen. Denn viele von ihnen benennen Phänomene oder Problemzusammenhänge, die bereits in der älteren Seelenlehre ihren spezifischen Ort hatten, so z.B. das Gewissen oder die Identität des Selbst. Ein Verzicht auf den Seelenbegriff würde somit bedeuten, dass man etwas, das vormalig lediglich ein Moment der Seele bezeichnete, an die Stelle des umfassenderen und mehrdimensionalen Phänomens setzen wollte. Eine vorsichtige Skepsis, ob sich wirklich der Bedeutungsgehalt des Seelenbegriffs vollständig in andere Terminologien überführen lässt, ist also von daher angezeigt. Eine zweite Beobachtung kann die Annahme eines friedlichen Nebeneinanders von seelenfreier Wissenschaftsterminologie und einem Fortbestand der Seele in Kunst, Religion und Alltagssprache irritieren. Oben war bereits von der Seelengesättigtheit des Kirchengesangbuchs die Rede. Dieser Sachverhalt verdankt sich zum einen dem Umstand, dass immer noch ein beträchtlicher Teil der Gesangbuchlieder aus einer Zeit vor der Krise des Seelenbe-

Roderich Barth

griffs stammen. Zum andern schliesst die Lieddichtung an die biblische Sprache an, die ihrerseits – so könnte man meinen – ohne Seele nicht zu denken wäre. Nun hat aber Erich Fascher bereits Ende der fünfziger Jahre des letzten Jahrhunderts darauf hingewiesen, dass gerade in den neueren Bibelübersetzungen und Revisionen eine Zurückdrängung des Seelenbegriffs durch andere Termini, allen voran durch ›Leben‹, stattgefunden hat – eine Tendenz, die sich auch in den Übersetzungen der folgenden Jahre fortgesetzt hat. Seine Bewertung dieses Vorgangs ist zwar nicht unwidersprochen geblieben, doch auch dort, wo man diese ›Entseelung‹ zu rechtfertigen suchte, blieb zumindest der zugrundeliegende Sachverhalt unbestritten. Das besagt aber mit Bezug auf das Tillichsche Modell, dass ein ungetrübtes Fortleben des Seelenbegriffs parallel zu dessen Verbannung aus der Wissenschaft gar nicht vorausgesetzt werden kann. Auch hier ist zumindest prima facie ein Ausstrahlen der anthropologisch-psychologischen Terminologie auf die Übersetzungspraxis und damit auf die biblische Sprache nicht auszuschliessen.

Was das Verschwinden des Seelenbegriffs aus der Wissenschaftssprache betrifft, so hat Paul Tillich dies nicht nur konstatiert, sondern auch eine Erklärung dafür vorgeschlagen. Es sei die erkenntnistheoretische Ablehnung der Idee einer unsterblichen Seelensubstanz durch Hume und Kant, die den Verlust der Seele als anthropologischen Grundbegriff nach sich gezogen habe. Diese Einschätzung Tillichs ist jedenfalls nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Denn es war wohl weniger das materialistische Gegenprogramm zur immateriellen Seelensubstanz, das auf kaum weniger gewagten Voraussetzungen aufruhte, als David Humes Radikalisierung der bereits von John Locke formulierten empiristischen Bedenken gegen die Substanzidee. Bereits in seinem Frühwerk, einer allein auf Erfahrung gegründeten Wissenschaft vom Menschen, entfaltet Humes nüchternes Urteil sein ganzes kritisches Potential. Das Verdikt einer von allen Produkten der erdichtenden Einbildungskraft befreiten wissenschaftlichen Erkenntnis trifft nicht nur materialistische Seelenkonzepte, sondern vor allem auch die klassische Konzeption einer immateriellen Seelensubstanz sowie die Supposition ihrer Einfachheit und Identität. Damit ist zugleich den metaphysischen Beweisgründen der Unsterblichkeitsvorstellung der Boden entzogen. David Hume ›unterbrach mir zuerst den dogmatischen Schlummer‹, wird dann einige Jahrzehnte später Immanuel Kant bekennen und damit sein eigenes Programm einer kritischen Grenzbestimmung der Vernunft in eine gewisse Kontinuität zum Schotten setzen. Freilich erhebt seine transzendentalphilosophische Durchführung den Anspruch, die fragliche Aufgabe allererst in ihrer ganzen Tiefendimen-

sion erlauben und so im Durchgang durch die Kritik einen positiven Neubau der Metaphysik ermöglicht zu haben. Dies zeigt sich zumal an seiner Kritik an der traditionellen Substanzontologie der Seele, die gerade darum so vernichtend ausfällt, weil sie deren Beweisgründe als Scheinschlüsse aus notwendigen Bestimmungen des transzendentalen Selbstbewusstseins zu erklären vermag. Letzteres stellt dagegen als höchstes Prinzip der neuen Metaphysik eine selbst nicht mehr objektivierbare Voraussetzung aller Gegenstandserkenntnis dar und kann daher ausschliesslich als ein Funktionszusammenhang expliziert werden. Die Seele, deren Begriff Kant durchaus beibehalten konnte, jedoch auf die Phänomene unserer inneren Wahrnehmung begrenzte, ist von diesem apriorischen Leistungsgefüge des Bewusstseins strikt unterschieden.

Ist nun – wie Tillich nahegelegt hat – mit dieser Hume gleichsam noch einmal vertiefenden, eine neuartige Metaphysik der Subjektivität begründenden Kritik am ontologischen Seelenbegriff das faktische Aussterben des letzteren in den Theoriediskursen des 20. Jahrhunderts besiegelt? Sieht man einmal von der weitgehend an der Seele un- oder nur mässig interessierten Fortführung und Vertiefung der Subjektivitätstheorie im Deutschen Idealismus ab und betrachtet die weiteren Debatten seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, so zeigt sich ein höchstgradig diffuses Bild. Anknüpfungen und Modifikationen einer die traditionelle Substanzontologie der Seele ablehnenden Position finden sich ebenso wie Resubstantialisierungen und Renaissance einer Seelenmetaphysik. Das Festhalten am Seelenbegriff ist dabei ebenso zu beobachten wie intensive Bemühungen um neue Leitbegriffe für die vormals vom Seelenbegriff abgedeckten Phänomenbestände. Dabei verlaufen die genannten Gegensätze quer zu den bzw. innerhalb der herkömmlichen Traditionslinien, wie etwa an den Gründervätern der wissenschaftlichen Psychologie (Herbart, Lotze, Wundt) gezeigt werden könnte. Jedenfalls hinterlässt dieser Befund als ganzer eher Ambivalenzen, als dass er die anliegende Frage zu beantworten erlaubt. Denn er liesse sich ebenso als ein die Tillichsche Einschätzung grundsätzlich bestätigendes Rückzugsgefecht des Seelenbegriffs deuten, wie auch als eine partielle Relativierung des engen Junktims zwischen der Destruktion der substanzontologischen Fassung des Seelenbegriffs bei Hume und Kant und seinem weitestgehenden Verschwinden aus Psychologie, Philosophie und Theologie.

Blicken wir daher noch einmal auf die Epoche zwischen dem Aufkommen der empiristischen Skepsis an einer Seelensubstanz und deren transzendentalphilosophischer Vollstreckung bei Kant zurück. Die oben schlaglichtartig an ihren Endpunkten erfasste Geschichte

einer kritischen Destruktion der anima rationalis lässt sich nämlich durchaus noch von einer anderen Seite her beleuchten. Dabei ist zunächst darauf hinzuweisen, dass sich der Plausibilitätsverlust der Idee einer immateriellen Seelensubstanz ja durchaus als ein sukzessiver und vielspältiger Prozess vollzog. Neben die sich artikulierende empiristische Skepsis gesellten sich ebenso radikal-materialistische Gegenmodelle wie imposante Neuentwürfe einer Seelenmetaphysik, freilich mit jeweils anderen Gewichtungen in den Ländern der europäischen Aufklärung. Im Gegenzug zu Lockes Kritik am metaphysischen Begriff der Seele konnte etwa Leibniz wiederum ein umfassendes philosophisches Universalsystem mit Hilfe des Konzepts substantieller Kräfteinheiten entfalten. Wie der substanzlose Seelenbegriff des ersteren das philosophische Problem der Identität des Bewusstseins im Grunde genommen erst in seiner Dynamik freisetzte, so wurde für letzteren der substantiale Charakter der Monaden zum Schlüssel seines diesbezüglichen Überbietungsmodells. Jedenfalls führt die rationale Psychologie samt ihres substanzontologischen Seelenbegriffs gerade in Gestalt der kontroversen, die Strittigkeit auf ihre Weise ausdrückenden Debatten – etwa über das Leib-Seele-Verhältnis oder die Unsterblichkeit der Seele – bis weit in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts ein bewegtes Leben. Aufschlussreich ist aber, dass parallel zu dieser komplexen Krisengeschichte des substanzontologischen Seelenbegriffs ein alternatives Seelenverständnis immer mehr an Bedeutung gewinnt, teils noch im unmittelbaren Bezug auf die dort strittig werdenden Themen, teils in Gestalt der Eröffnung eigenständiger Themenfelder.

Als Beispiel für ersteres liesse sich etwa Spaldings zur Programmschrift der Neologie avanciertes Jugendwerk, die ›Bestimmung des Menschen‹ von 1748, und das dort sich manifestierende Seelenverständnis anführen. Zwar zielt das Werk auf eine Plausibilisierung der Hoffnung auf ein ewiges Leben der Seele nach dem Tod als Bestimmung ihres diesseitigen, mit einem endlichen Leib vereinten Daseins, doch erfolgt dies nicht etwa im Modus einer objektiven Beweisführung. Als eine Demonstration der Unsterblichkeit der Seelensubstanz aus ihrer wesensmässigen Einfachheit wäre diese Schrift vollkommen missverstanden, auch wenn sich durchaus Reste dieser Argumentationsfigur darin identifizieren lassen. Die epochale Bedeutung und zugleich auch das alternative Seelenverständnis kommt vielmehr darin zum Ausdruck, dass Spalding dieses inhaltliche Ziel im Modus der Beschreibung einer über mehrere Stufen erst zu dieser Ewigkeitshoffnung sich emporläuternden Selbsterfahrung der Seele als erreichbar vorstellt. Allein in diesem ›Blick auf mein Inwendiges‹ also, in dem ›auf sich acht geben‹, kann die Seele in einen

Gang der sich vertiefenden Selbstreflexion eintreten, der die notwendige Bedingung einer jeden möglichen Ansicht ihrer Bestimmung bildet. Es erfolgt also gleichsam eine Inversion der strittigen metaphysischen Themen in den inneren, nicht vertretbaren Dialog der Seele. Die untergründigen Bezüge zur pietistischen *cultura animi* sind in diesem Seelenverständnis ebenso erkennbar wie die Nachwirkungen im theoretisch nicht deduzierbaren Unsterblichkeitspostulat der praktischen Vernunft bei Kant.

Neben dieser Aufwertung der Seele zum Medium einer lebenspraktischen Innerlichkeitskultur, die durchaus noch an den Themen der traditionellen Seelenmetaphysik orientiert bleibt, lässt sich aber noch eine zweite Entwicklung verfolgen, in der sich durch einen veränderten methodischen Zugriff auf die Seele ganz neue Dimensionen derselben eröffnen. Bereits der junge Herder, der sich später selbst an den strittigen metaphysischen Debatten über das Verhältnis der seelischen Grundkräfte beteiligen wird, fordert, ein ›Betrachten und Kennenlernen‹ an die Stelle des Vernünftels und Spekulierens der abstrakten ›Formularphilosophie‹ zu setzen. Herders Plädoyer für eine ›Seelengeschichte‹ als ›reelle Wissenschaft‹, die sich, statt sich in den affekt- und empfindungsleeren Worten und Sätzen der ›gelehrten Schriftstellerei‹ zu beruhigen, aus den ›Data und Fakta‹ der dunklen Seele aufbaut, liest sich gleichsam als eine Vorwegnahme des über zwanzig Jahre später von Karl Philipp Moritz ins Werk gesetzten ›Magazins zur Erfahrungsseelenkunde‹ (1783ff). Bei Herder kommt so eine Seele in den Blick, in der sich Physiologisches und Psychologisches, Irrationales und Rationales, Individuelles und Universelles wechselseitig durchdringen und auseinander entwickeln. Ein derartiges ›Buch über die menschliche Seele‹ lässt nicht nur Einteilungsschemata und Hierarchien der traditionellen Psychologie hinter sich, sondern macht allererst die Genese der Künste und Wissenschaften, ja selbst der Metaphysik nachvollziehbar. Nicht zuletzt an Herders Seelenverständnis wird somit eine fundamentale Transformation des rationalistischen Wissenschaftsideals greifbar.

Mit unserer Gegenrechnung zeigt sich der Erosionsprozess der traditionellen Seelenmetaphysik überlagert von einem hier nur an zwei Beispielen illustrierten Prozess des Zusichselbstkommens der Seele als des im inneren Erleben eines konkreten Individuums sich artikulierenden Phänomenspektrums. Da man der erkenntnistheoretischen Kritik an der Substantialität der Seele eine gewisse Irritationswirkung innerhalb der Geschichte des Seelenbegriffs nicht wird absprechen können, so wäre das von Tillich angebotene Erklärungsmodell für das Verschwinden des Seelenbegriffs in den anthropologisch-psychologischen Diskursen des 20. Jahrhunderts mindestens in

Roderich Barth

einer Hinsicht zu ergänzen. Vor dem Hintergrund des angedeuteten Seelenverständnisses werden nämlich geistesgeschichtliche Strömungen benennbar, die als zusätzliche Faktoren genau diese Entwicklung nachhaltig befördert haben dürften. Hier ist nicht nur an einen sowohl in Philosophie als auch in Theologie, aus unterschiedlichen Motivlagen heraus, grassierenden Antipsychologismus zu denken, sondern vor allem an antimentalistische Strömungen, wie sie im 20. Jahrhundert, ebenfalls von unterschiedlichen Seiten aus, bestimmend wurden. Hier wäre etwa an die Heideggersche Fundamentallontologie zu denken, aber auch an den Behaviorismus oder die Folgen des Physikalismus eines logischen Positivismus. Es ist zu vermuten, dass das gemeinsame Bestreben einer Zurückdrängung mentalistischer Begrifflichkeiten der Entfaltung eines an der Innerlichkeit mentaler Vorgänge orientierten Seelenbegriffs hinderlich gewesen ist.

Erinnern wir uns abschliessend noch einmal an unsere eingangs geäußerte Vermutung, dass zwischen dem gegenwärtigen Interesse an religiös-metaphysischen Themen einerseits, am Seelenbegriff andererseits ein Zusammenhang zu sehen sei, so könnte gerade unser begriffs- und ideengeschichtliches Plädoyer für einen von der metaphysischen Wesensontologie befreiten Seelenbegriff diesen Zusammenhang wieder in Frage stellen, wenn man voraussetzt, die Schnittstelle zwischen traditionellem Seelendiskurs und religiösen Themen sei allein über diese Wesensbestimmungen zu gewinnen. Lassen sich von einem derart metaphysisch herabgestuften Seelenbegriff also überhaupt noch Brücken zu einem religiös-theologischen Seelenverständnis schlagen? Diese Frage bedürfte einer eingehenden Erörterung – an dieser Stelle soll sie lediglich mit dem Hinweis auf den über den Verdacht einer Substanzontologie erhabenen Psalmisten beantwortet werden: »Preise den Herrn meine Seele, und all mein Inneres seinen heiligen Namen«.

– Dr. Roderich Barth ist Wissenschaftlicher Hochschulassistent am Institut für Systematische Theologie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Beseelung und kein Ende

Joachim von Soosten

»Nicht wenn sie bewohnt sind,
sind die Seelen krank:
Krank sind die Seelen,
wenn sie nicht mehr bewohnbar sind.«
Pierre Klossowski

I.

Den Körper kann man ertüchtigen. Die Gefühle kann man beherrschen. Und dann gibt es noch die Seele. Die Seele gilt als ein körperloses Organ. Trotzdem kann man einiges mit ihr veranstalten. Die Körper kann man vernichten, die Gefühle kann man ins Schweigen zwingen. Das sind die Erfahrungen, die in der Geschichte der Moral im 20. Jahrhundert vorkommen werden. Und dann bleibt noch die Seele. Auch dafür kannte der Totalitarismus eine probate Auskunft. Seelen sind das, was man zersetzen kann. Aber diese Seelen sind zugleich das, was in dieser Zersetzung bleibt, nämlich Musik. Gesang, der von den Sklaven kommt: ›Soul‹.

II.

In der Dogmengeschichte der Moral begegnet die Seele in ideengeschichtlicher Perspektive nicht zufällig in dem Kapitel, das sich der Tüchtigkeit (›arete‹) widmet. Hier kommt die Seele als der Quellgrund dessen in den Blick, was wir Tugend nennen. Was sich in der Tüchtigkeit zeigt und dann in der Tugend als vollkommen angesehen wird und in ganzer Schönheit erscheint, muss seinen Grund in der Seele besitzen. So eine vielfach belegte Vermutung. Die Grundoperation für dieses Seelenkonzept, seine Tugendlehre und die entsprechende Wahrnehmungsschule (Ästhetik) geht dahin, dass man von speziellen Wirkungen und Erscheinungsweisen auf ein zugrundeliegendes Vermögen im Besitz eines besonderen Eigentümers schliesst. Wir kennen die Seele selbst, dieses eigentümlich körperlose Organ, zwar nicht. Aber aus ihren Wirkungen können wir sie schon erschliessen.

Im Konzept der Seelenschönheit und der Erfahrungsseelenkunde gewinnt diese Erschliessung des körperlosen Organs namens Seele einen überaus prominenten Status. Seine nachhaltige Fassung verdanken wir Friedrich Schiller und seinen Aufstellungen über ›Anmut und Würde‹. Anmut, das nennen wir in der Version von Schiller nicht etwas Statisches, etwas ein für allemal Habhaftes, sondern eine

Einmaligkeit, die mit Bewegung verbunden ist, also durchaus temporär und in gewisser Weise zufällig aufgefasst werden muss. Was anfangen wird und »ebenso aufhören kann«: Die Akzentuierung von Temporalität, Momentanität, Situativität und Beweglichkeit bleibt in Schillers Bestimmung der Seele erhalten. Wo sich Anmut einstellt, »da ist die Seele das bewegende Prinzip, und in ihr ist der Grund von der Schönheit der Bewegung enthalten«. Freilich wird in dieser Bestimmung zugleich der Vorrang des Prinzips, des Vermögens und der Substanz (Seele) in dem Prozess der Beweglichkeit (Beseelung) selbst festgehalten. Das schmeckt nach einem Rezept von Aristoteles. Seele ist hier weniger Resonanz, sondern mehr Vermögen und Tüchtigkeit. Eher habituale Seelenkraft der ›Psyche‹ (Substanz, Eigentum, Vermögen, Aktivität), weniger ungreifbare Seelenkomplexion aus ›Pneuma‹ (Atem, Klang, Resonanz, Wechselwirkung).

III.

Im Problem der Seele steckt die Frage, ob noch Himmel in uns ist. Für den Vorstellungskreis der ›schönen‹ Seele lässt sich diese Frage unzweideutig beantworten. Eine hässliche Seele scheint diese Erzählung nicht zu kennen, obwohl doch die Annahme einer schönen Seele spontan die Frage nach der hässlichen Seele aufwirft. Am Beispiel Schiller erscheint die Kombination aus Schönheit und Seele so gut wie zwangsläufig. Eine hässliche Seele wäre ein Widerspruch in sich selbst, eine Seele, die keine Seele besitzt. So dass man vermuten könnte, hässlich wäre alles das zu nennen, was keine Seele hat. Diese Sicht hängt unter anderem damit zusammen, dass die Seele im Geflecht aus Tugend, Schönheit und Tüchtigkeit erscheint: im Themenspektrum der ›arete‹. Hingegen begegnet die ›schwarze‹ Seele in einem anders gelagerten Themenspektrum, das vor die Tüchtigkeit den Aspekt des Agonalen und des Wettstreites setzt: das Themenspektrum des ›agon‹.

Die Reise zur Erforschung der Seele, sofern sie das Agonale, den Wettstreit um die Seele, den Kampf der Seele mit sich in Rücksicht stellt, entdeckt dann nicht nur Himmel, sondern Finsternis. Die Frage der Humanität stellt sich im Seelendiskurs noch einmal anders, wenn man sich an der Rand der Zivilisation begibt. Davon berichtet in immer wieder neuen Anläufen Joseph Conrad. Im ›Herz der Finsternis‹ verbinden sich in der Seele des Elfenbeinhändlers Kurtz alle diejenigen Elemente, die im Rekurs auf die ›schöne‹ Seele noch ausgeschlossen werden sollten. Nimmt man Schillers ›Anmut und Würde‹ als Kontrastfolie, so sind es den Grundbegriffen nach: der ›Ekel‹, der durch eine Regierungsform des Selbst hervorgerufen wird, in der nur Sinnlichkeit (»das mechanische Bedürfnis«) regiert,

das »Rohe«, das nur Naturtrieb und Naturnotwendigkeit bestätigt und das »Unverbundene« und Fraktale, das durch das Ganzheitsprinzip Seele (»Einheit«) gerade überwunden werden sollte.

Bei Conrad ist die Seele nicht Ort des Widerspruchs gegen das »Rohe«, sondern genauer Ausdruck desselben. Im Kern von Schwarzafrika, dem letzten Vorposten von Zivilisation und Humanitätspathos stösst man auf das, was von der Seele übrigbleibt, nachdem ihr Ideal (Charakterschönheit) zerfallen ist. Auch der Transzendenzenbezug wird gestrichen. Sofern noch Himmel in uns ist, strebt die Seele auf ein Absolutes hin (Augustin), von dem sie vermutlich auch herkommt. Bei Conrad liegt im Grund der Seele nur noch ein »geflüsterter Schrei«, der das »ganze Universum umfaßte und verdamnte«, »Das Grauen! Das Grauen!«. Eben der Konflikt, auf den der Diskurs über die schöne Seele einmal antworten sollte, kehrt bei Conrad am Ort derselben auf unheimliche Weise wieder.

IV.

Das »Herz der Finsternis« von Joseph Conrad führt den Diskurs über die schöne Seele nicht nur wieder an seinen verdeckten Ausgangspunkt zurück, er rückt nicht nur neben dem Thema der Tüchtigkeit (»arete«) das Thema der Macht über die Seele und den Kampf um den Besitz wie den Selbstbesitz der Seele (»agon«) wiederum an die erste Stelle, wenn wir über Seele reden wollen, er bringt auch etwas ins Spiel, was ebenso Beachtung verdient und weiter ausgewertet werden will. Das agonale Moment fragt nach Besitz: ob man selbst eine Seele besitzt, ob man sich auch wirklich als sein Eigentum betrachten kann, welche anderen Mächte um den Besitz der Seele kämpfen. Diese Dimension kann man den Eigentumsdiskurs über die Seele nennen. Dass die Seele etwas ist, was besessen werden will, kennen wir von den Anfechtungskämpfen Luthers. Gott oder Teufel. Der Eigentumsdiskurs führt auf das Thema Besessenheit.

Von dem Elfenbeinhändler Kurtz lässt sich sagen, dass er in der Wildnis wahnsinnig geworden ist. Kürzer noch: er ist besessen. Zuerst ist er davon besessen, Mengen an Elfenbein aufzutürmen. Dann meldet sich in seiner Seele die Vorstellung, dass dieser Reichtum eigentlich ihm gehöre und nicht der Kolonialgesellschaft, für die er an der äussersten Peripherie der Zivilisation tätig ist. Kurtz fordert Gerechtigkeit für sich selbst. »Er wollte nichts weiter als Gerechtigkeit – nichts weiter als Gerechtigkeit!« In diesen beiden Momenten (Erfolg, Macht, Ruhm, Leidenschaft, Anerkennung) wird er schliesslich von dem besessen, was ihn vom Ausgangspunkt her von seiner Umgebung abgrenzt: dem Geheimnis der »unsichtbaren Wildnis«. Was von seiner gleichsam schönen und tüchtigen Herkunft noch über-

Joachim von Soosten

dauert, ist die »Gabe der edlen und erhabenen Rede«. Seine Stimme: »Sie überdauerte seine Kraft und verbarg hinter den prachtvollen Falten seiner grossartigen Beredsamkeit die öde Finsternis seines Herzens«. Illusionslose Aufklärung über die Stimme als Medium der Seelenkraft.

Zwar wird im »Herz der Finsternis« die Seele noch als eine Substanz oder ein Besitztum vorgestellt, ein Besitztum, um das verschiedene Instanzen streiten. Daneben aber meldet sich ein zweites Thema, das ungleich interessanter ist, weil es in die Eigentumstheorie der Seele eine Wendung hineinbringt. Denn die finstere Seele des Elfenbeinhändlers ist weniger Substanz, Vermögen oder Kraft, dies sicherlich auch, sondern mehr noch Wechselwirkung.

V.

Die Seelenexpedition in das »Herz der Finsternis« spricht davon, dass sich die Seele in Wechselwirkung befindet, in Wechselwirkung mit ihrer Umgebung. Das Schicksal der Seele wird hier zurückverfolgt auf den Prozess einer Beseelung, einer Heimsuchung, die durch die Umgebung von Kurtz in »Nachhallmomenten« (Husserl) in ihm selbst zur Wirkung kommt: die Besetzung der Seele durch den Hauch der Wildnis. Denn in welche Erfahrung wird Kurtz auf seiner Seelenreise verwickelt – bei Conrad zugleich die Seelenreise des Erzählers Marlow, der der Reiseroute von Kurtz folgt? Die Erfahrung, die hier aufgetrieben wird, heisst doch wohl die, dass die Idee, eine Seele zu besitzen, später ist als das ursprüngliche Wissen, dass das Selbst besessen und beseelt wird. In der negativen Theologie der Seelenromane von Joseph Conrad kommt diese Ordnung der Prioritäten zur Entdeckung. Besessenheit, diesseits von gut und böse, verweist auf Prozesse der Beseelung. Das Phantom Kurtz berichtet von einer Transgression; auf seiner Station bewohnt er einen Zwischenraum, der sich in ihm selbst auszudehnen beginnt: den Raum zwischen Zivilisation und Wildnis.

VI.

Es war ein Fehler der theologischen Dogmatik, dass sie die Beseelung für einen Vorgang hielt, der nur einmal und einmalig, und zwar am Beginn des Lebens, in Betracht zu ziehen sei. Unabhängig von der Frage der Beseelung am Lebensbeginn lässt sich darüber nachdenken, ob sich Beseelungen nicht gleich mehrfach ereignen können. Etwa in den magischen Momenten, in denen wir in Liebe fallen, etwa in den Zwischenräumen, in denen uns ein Wahnsinn streift, etwa in der bisher unbekanntem Landschaft, die sich durch

ein Gespräch eröffnet, etwa in der flüchtigen Anmut – da bleibt Schiller im Recht – einer schönen Geste, etwa im zeitweiligen Vergessen einer Gedächtnisspur. Beseelungen ereignen sich in Zwischenräumen, sie eröffnen Zwischenräume, sie machen Räume überhaupt erst als Räume erfahrbar, Räume, die gerade dadurch gekennzeichnet sind, dass das Selbst in den Momenten seines »strömenden Erlebens« gerade nicht wieder als Identifizierbares für sich selbst auftaucht, gerade nicht »immer wieder« auf sich selbst »zurückkommen kann«, als »uninteressierter Zuschauer« (Husserl) seiner selbst. Beseelungen erkennt man an Transgressionen.

Anders als bei der Vorstellung einer einmaligen Beseelung am Lebensbeginn haben Beseelungen keine stabile Struktur, bleiben flüchtig, situativ, temporär. Vielleicht sind die Wirkungen des »pneuma« wie ein Klang, der von irgendwoher kommt und der irgendwohin verschwebt. Und was der Gleichnisse mehr (Luft, Atem, Klang, Stimme, Resonanz, Schmetterling) sind, in der die Beseelung als Effekt der Reden über die Seele erscheint: »Der Wind (pneuma) bläst, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So ist es bei jedem, der aus dem Geist (pneuma) geboren wird« (Johannes 3,8). Der theologischen Dogmatik wird damit die Aufgabe gestellt, die »Lehre vom Seelenpneuma« (in den Beseelungs-Modellen des Generationismus, Traduzianismus und Kreatianismus) in Richtung eines vorgelagerten Animismus zu lockern, meinetwegen unter dem Vorzeichen einer Seelen-Pneumatologie.

VII.

Wenn eine Beseelung als etwas vorgestellt werden kann, was ein Transitorisches an sich hat, wenn man den ursprünglichen Animismus mit Klang und Resonanz vergleichen darf, dann rüttelt diese Imagination am Dogma von der »Unsterblichkeit der Seele«. Genauer müsste man sagen: die Erfahrung einer Beseelung mischt das Dogma vom Ende des Dogmas der Unsterblichkeit der Seele neu auf. In die geforderte Geschichte der Unsterblichkeit (Blumenberg) wäre ein neues Kapitel einzufügen. Wenn eine Beseelung einem Klang vergleichbar ist, von dem wir eingenommen und besessen werden, dann ist nicht ausgeschlossen, dass uns dieser Klang (oder Atem) mitnimmt. Uns verwandelt. Wenn wir aber mitgenommen werden, dann ist ein Ende nicht eigentlich in Sicht. Wohl gibt es ein Auf-Hören, nicht aber ein Ende. Nur weiteren Ausklang. Höheren Ausklang?

– Dr. Joachim von Soosten ist Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg.

Von Gott geschaffene Individualität

Eine Erinnerung an die Seelenlehre des Thomas von Aquin
als Beitrag zur bioethischen Debatte der Gegenwart

Hans-Peter Großhans

In der bioethischen Diskussion über die so genannte »Embryonenforschung« wird in vielen kirchlichen Erklärungen und theologischen Stellungnahmen die Auffassung vertreten, durch die Verschmelzung von menschlicher Samen- und Eizelle entstehe bei der Zeugung ein Mensch. Traditionell wird dabei von der Beseelung des Menschen gesprochen. So formuliert der Artikel »Beseelung des Menschen« im (katholischen) »Lexikon für Theologie und Kirche: »Heute nehmen die meisten Theologen den Moment der Empfängnis, d. i. der Fertilisation (erfolgte Vereinigung v. Samen- und Eizell-Hapliden) od. der Nidation (Einnistung des Embryos in die Gebärmutter), als den v. a. ethisch relevanten Zeitpunkt der B. [Beseelung des Menschen] an« (LThK² Bd. 2, Sp. 311f). Die Betonung, dass dies »heute« die Auffassung der meisten Theologen sei, lässt fragen, ob dies früher anders gesehen wurde und inwiefern eine solche frühere theologische Auffassung plausibel war bzw. immer noch ist. Beispielfhaft findet sich eine solche abweichende Position beim grossen Theologen Thomas von Aquin, die man sich gut in den umfangreichen Ausführungen über das Wesen der *Seele*, ihre Wirkkraft und ihre Tätigkeit in seiner »Summa theologiae« (S. th.) vergegenwärtigen kann.

Thomas von Aquin hat die Erschaffung der für den Menschen charakteristischen Vernunftseele *nicht* mit dem Moment der Empfängnis identifiziert. Er vertrat die Ansicht, dass das mit der Empfängnis entstehende neue Leben zuerst von einer (pflanzlichen) Wachstumsseele (*anima nutritiva* bzw. *vegetabilis*) und einer sinnlichen Seele (*anima sensitiva*) bestimmt sei, die dann durch die mit dem Menschsein identische und von Gott geschaffene Vernunftseele (*anima intellectiva*) substituiert werden.

Es würde den Reflexionen von Thomas nicht gerecht werden, wenn man nun einwenden würde, Thomas habe eben noch nicht das biologische und medizinische Wissen unserer Zeit gehabt und hätte deshalb zu seiner Zeit die früheste Entwicklung menschlichen Lebens nicht richtig beurteilen können. Selbstverständlich hat er in biologischer Hinsicht die Vereinigung von Samen- und Eizelle als den Beginn eines *neuen Lebens* betrachtet. Man mag im dreizehnten Jahrhundert zwar noch nicht das Wissen unserer Zeit darüber gehabt

haben, was genau bei der Vereinigung von menschlicher Samen- und Eizelle geschieht. Dass dabei neues Leben entsteht, war jedoch unumstritten. Ob das dabei entstandene neue Leben bereits ein Mensch ist, dies war jedoch ganz und gar nicht klar. Angenommen wurde jedoch, das neu entstandene Leben trage die Möglichkeit in sich, ein Mensch zu werden. Die Beseelung des Menschen markiert nun genau den Moment des Übergangs von der Möglichkeit solch neu entstandenen Lebens zur Wirklichkeit, ein Mensch zu sein. Für Thomas war dies ein Vorgang, der biologisch nicht angemessen erklärt, sondern der nur theologisch zutreffend beschrieben werden kann. Thomas wollte deshalb als Theologe auch gar keine biologischen und medizinischen Auskünfte über die Entstehung und Entwicklung menschlichen Lebens geben. Denn nach seiner Auffassung ist es Sache des *Theologen*, »die Natur des Menschen von seiten der Seele zu betrachten, von seiten des Körpers jedoch nur entsprechend dem Verhältnis, in dem der Körper zur Seele steht« (S. th. I q 75). Die biologische Erklärung der Entwicklung eines menschlichen Lebewesens ist nicht Sache der Theologie. In theologischer Perspektive vermag eine biologische Betrachtung die Besonderheit des Menschen, die ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet, nicht zutreffend zu erfassen. Im Blick auf den Menschen ist es nun interessant, dass Thomas eine Entwicklung der Seele voraussetzt, in der es zu qualitativen »Sprüngen« kommt, bei denen vorausgehende seelische Formen (vegetative Seele, sinnliche Seele) durch eine nachfolgende andere (rationale Seele) substituiert werden. Das werdende menschliche Leben ist demnach nicht von der Empfängnis an so zu verstehen, dass es als Mensch im Vollsinn gelten kann. Thomas unterstellt ein Werden des menschlichen Lebens zu einem individuellen Menschen in einem von ihm – zumeist – nicht näher bestimmten Zeitraum der embryonalen Entwicklung.

Was versteht Thomas dabei als *Seele*? Und: Was zeichnet die *menschliche Seele* aus? Im folgenden sollen ein paar Einsichten des Aquinaten über das Wesen der Seele *überblicksartig* dargelegt werden, um die Gründe für seine Auffassung besser zu verstehen. Es erstaunt, wie intensiv Thomas sich bereits zu seiner Zeit mit Fragen und mit Positionen über die Seele und ihr Verhältnis zum Leib auseinandergesetzt hat, die als charakteristisch für spätere Epochen gelten.

Die Seele ist für Thomas das erste Prinzip des Lebens in den Lebewesen (S. th. I q 75 a 1). »Beseelt« nennen wir nach Thomas von Aquin das, was lebt, während wir »unbeseelt« jene Dinge nennen, die des Lebens entbehren. Die Seele markiert den Unterschied zwi-

schen lebendigem und nicht-lebendigem Sein. Wie Menschen haben auch Tiere und Pflanzen eine Seele. Eine Seele ist schlicht und einfach das Prinzip des Lebens in Lebewesen. Die Besonderheit menschlicher Lebewesen besteht nicht darin, dass sie eine Seele, sondern dass sie eine *vernünftige* bzw. *intellektuelle* Seele haben.

Was für ein Sein ist nun die Seele, die den Unterschied macht zwischen Leben und Nicht-Leben? Wie heutzutage so gab es zu allen Zeiten zuvor immer wieder Versuche, die Seele materialistisch zu erklären. Ist sie also selbst etwas Körperliches, etwas Materielles? Dass etwas lebt – und also beseelt ist –, *zeigt sich* nach Thomas vor allem in zwei Tätigkeiten, nämlich in Erkenntnis und Bewegung. Schon in der antiken Philosophie wurde der Grund von Erkenntnis und Bewegung zuweilen in Körpern gesehen: denn was nicht Körper sei, sei nichts – könne dann auch nicht Grund von Erkenntnis und Bewegung sein. Folglich müsste die Seele etwas Körperliches, Materielles sein. Thomas entgegnet einer solchen materialistischen Auffassung von der Seele, dass zwar auch Körperliches Grund von Erkenntnis und Bewegung sein könne, jedoch könne dies nicht beim ersten Prinzip des Lebens der Fall sein. Denn dann müsste es zur Eigenart eines »Körpers« gehören, lebendig oder gar Lebensgrund zu sein. Doch nur bestimmte – und nicht alle – Körper sind lebendig oder Lebensgrund. Lebendig wird ein Körper jedoch nicht aus seinem Körpersein, sondern dies hat seinen Grund in dem, was seine Wirklichkeit ist. Diese seine Wirklichkeit, d.h. die Verwirklichung des Körpers, ist die Seele. Thomas führt zur Verdeutlichung ein analoges Beispiel an: die Seele ist die Wirklichkeit eines Körpers wie die Wärme, die Grund der Erwärmung ist, nicht selbst Körper, sondern eine Verwirklichung des Körpers ist. Allein die (immaterielle) »Seele« ist die Antwort auf die Frage, was etwas lebendig macht. Die Seele bezeichnet dasjenige, was einen lebendigen Körper aktualisiert und verwirklicht. In dieser Hinsicht ist sie das erste Prinzip des Lebens, das den Übergang von der Möglichkeit des Belebenseins, die einem Körper innewohnt, zur Wirklichkeit des Belebenseins dieses Körpers ausmacht. Thomas ordnet die Seele als Wirklichkeit bzw. als Akt und den Körper als Möglichkeit oder Potenz einander zu. Er folgt darin Aristoteles, gemäss dem die Seele »die Wirklichkeit eines natürlichen, gegliederten Körpers, der in Möglichkeit Leben hat«, ist (S. th. I q 76 a 5 mit Bezug auf Aristoteles, De anima II,1).

Der Vergleich der immateriellen Natur der Seele mit der nicht-körperlichen Natur der Wärme zeigt nun allerdings, dass mit der Unkörperlichkeit überhaupt keine Spiritualität oder Unsterblichkeit der Seele verbunden sein muss. Denn auch eine materialistische

Ontologie umfasst nicht nur Materie, sondern auch die Eigenschaften von Materie. Zudem lassen sich (heutzutage) viele biologische Prozesse mit chemischen und physikalischen Eigenschaften erklären, die Lebendiges mit nicht lebender Materie teilt, so dass sich die Frage stellt, ob denn das, was Thomas hier unter »Seele« versteht, nicht auch zutreffend auf chemische und physikalische Weise erkannt und beschrieben werden könnte. Thomas ist sich dieses Problems bewusst und versucht deshalb zu zeigen (vgl. S. th. I q 75 a 2), dass die menschliche Seele nicht nur immateriell, sondern auch subsistent ist, d.h. eine selbständige, unabhängige Existenz hat. Ausgangspunkt der Überlegungen des Thomas ist dabei die selbstverständliche Einsicht, dass der Mensch durch den Verstand das Wesen aller Körper bzw. Dinge erkennen kann. Wäre der Verstand selbst ein naturhafter Körper, so könnte er – nach dem Prinzip »Gleiches wird durch Gleiches erkannt« – nur seinesgleichen erkennen, aber nicht Anderes. Soll mit dem Erkenntnisgrund, den Thomas Geist oder Verstand nennt, die Erkenntnis *aller* Dinge möglich sein, so muss er eine solche Tätigkeit ausüben, an welcher der Körper nicht wesentlich teilnimmt; die der menschliche Geist bzw. Verstand also *für sich* ausübt. Nun kann aber, so Thomas, nichts für sich tätig sein, wenn es nicht für sich besteht. Denn tätig sein kann nur, was selbst aktual existiert. Und die Art und Weise, in der es tätig ist, hängt davon ab, wie es existiert. Die menschliche Seele ist deshalb nicht nur unkörperlich, sondern auch selbständig.

Anthony Kenny hat in einer beachtenswerten Darstellung der Seelenlehre des Aquinaten (vgl. A. Kenny, *Aquinas on Mind*, London/New York 1994, 136) darauf hingewiesen, dass sich die Auskünfte, die Thomas in seiner Argumentation für die Unkörperlichkeit und die Selbständigkeit der menschlichen Seele gibt, widersprechen. Denn zum einen gibt er die Auskunft, die Seele sei kein Körper, sondern eine *Aktualisierung eines Körpers* – die Seele sei unkörperlich in dem Sinne, dass sie abstrakt und nicht konkret ist. Zum andern behauptet Thomas aber auch, die Seele sei unkörperlich im Sinne eines nicht-physischen *Teils eines Menschen* – die Seele sei also ein Agent ohne körperliche Organe. Ein Agent aber kann nicht abstrakt sein. Und was abstrakt ist, kann nicht *Teil* eines Konkreten sein.

Diese Unklarheit, ob die Seele nun abstrakt oder konkret ist, ob sie die Aktualisierung eines körperlichen Lebewesens oder ein Teil eines Lebewesens ist, führt zur Frage nach dem genaueren Zusammenhang von Seele und Leib. Thomas diskutiert diese Frage in der

76. Frage des ersten Teils der ›Summa theologiae‹. Dort definiert er im ersten Artikel die Verstandesseele (*anima intellectiva*) als die *Form des Leibes* des Menschen. Was ist damit gemeint? Ausgangspunkt ist die traditionelle Definition des Menschen: Der Mensch ist ein vernünftiges Lebewesen (*animal rationale*). Die für den Menschen konstitutive Besonderheit ist die Rationalität. Nach aristotelischer Theorie ist die spezifische Differenz einer Art eine *Form*. Deshalb kann das intellektuelle Prinzip, das mit dem Wort »rational« angezeigt wird, auch die Form des Menschen genannt werden. An diese aristotelische Bestimmung schliesst sich Thomas an, wenn er behauptet, der Verstand, welcher das Prinzip der Verstehenstätigkeit ist, sei die Form des menschlichen Körpers. »Denn das, wodurch etwas zuerst tätig ist, ist Form dessen, dem die Tätigkeit zugeschrieben wird« (S. th. I q 76 a 1). Thomas begreift in dieser Formulierung die Form nicht als ein Mittel im Verhältnis zu einem Seienden, sondern als dessen Realisierung. Damit greift er zurück auf die ursprüngliche Bestimmung der Seele als erstem Lebensprinzip. Denn das Erste, wodurch ein Leib lebt, ist die Seele. Sie ist das Erste aller Lebensvollzüge eines Menschen und damit seines Ernährens, sinnlich Wahrnehmens, räumlich Bewegens sowie Verstehens und Denkens. Thomas ist dabei terminologisch nicht fixiert: man mag diesen Grund, durch den zuerst wir denken, Verstand oder verstandbegabte Seele nennen.

Mit der Bestimmung der (verstandbegabten) Seele als Form des Leibes des Menschen weist Thomas andere Verhältnisbestimmungen von Leib und Seele bzw. Vernunft zurück. Wenn ich die Erfahrung mache, die jeder Mensch macht, dass ich selbst es bin, der denkt, wie verhält sich dann dabei die Tätigkeit des Denkens bzw. Erkennens zu mir selbst? Denkt dabei *ein Teil* von mir oder denke ich als ganzes Lebewesen? Da Denken ein unkörperlicher Vorgang ist, bin ich als körperliches Wesen nicht ganz in diese Tätigkeit involviert. Wie verhält sich dann meine Verstandestätigkeit zu mir als Leib? Zum ersten könnte man sagen, dass mein Verstand mit meinem Körper verbunden ist, weil der Körper die unmittelbaren Objekte für den Verstand bereitstellt, z.B. durch die Sinneseindrücke, aber auch die Denkmuster im Gehirn. Damit ist jedoch der Verstand noch nicht hinreichend erklärt. Wäre dies die ganze Verhältnisbestimmung von Leib und Seele, dann wäre es nicht *meine* Seele bzw. *mein* Verstand: Mein Verstand wäre identisch mit dem Gegebenen und nicht mit seiner Tätigkeit. Zum zweiten könnte man sagen, der Verstand sei als Beweger mit dem Körper vereint, so dass aus dem Verstand und dem Körper eine Einheit entsteht, die ganz von der

Tätigkeit des Verstandes geprägt sei. Thomas stellt zwar keineswegs in Frage, dass die Seele den Leib bewegt. Allerdings bezweifelt er, dass diese Art von Beziehung zwischen Seele und Leib deren Einheit hinreichend erklären kann. Denn die Bewegung des Leibes durch die Seele ist erst eine Folge der Tätigkeit des Verstandes selbst. Übrig bleibt dann nur die Möglichkeit, das Verhältnis von Seele und Leib als das Verhältnis von Form und Stoff zu denken: was mein Denken zu *meinem* Denken macht beruht darauf, dass das Prinzip des Denkens *meine* Form, die Form *meines* Leibes und also die Aktualisierung meines menschlichen Lebens ist. *Meine* Seele ist die Voraussetzung dafür, dass *ich* es bin, der denkt, wenn ich denke. Dann aber lässt sich auf keinen Fall der Verstand als etwas denken, das nicht mit mir identisch ist. Damit ist im übrigen auch die Möglichkeit ausgeschlossen, den Verstand als *etwas allen Menschen Gemeinsames* zu begreifen. Denn wenn der Verstand nicht *meine* Form ist – sei es als eine überindividuelle Grösse oder als ein Teil von mir –, dann liegt er ausserhalb meines Wesens; dann würde ich vom Verstand als einem mir fremden bzw. nicht mit mir identischen Beweger bewegt werden. Nach Thomas gibt es nur eine Möglichkeit, das Verhältnis von Verstandesseele und dem ganzen Menschen zu denken: dass ein Mensch denkt bzw. versteht, weil das Prinzip des Denkens bzw. Verstehens seine Form ist. Nur so lässt sich begreifen, dass ein Mensch sein natürliches Menschsein im Sinne der Definition des Menschen realisiert. Nur so kann die Besonderheit des Menschen im Verhältnis zu allen anderen Lebewesen verstanden werden.

Im übrigen gilt diese Verhältnisbestimmung von Seele und Körper nicht nur für den Menschen, sondern für alle Lebewesen, seien sie pflanzlich oder tierisch. Wobei Thomas eine eigenartige Auffassung über die Hierarchie von Pflanzenseele (*anima vegetabilis*), sinnlicher Seele (*anima sensibilis*) und Vernunftseele (*anima intellectiva*), die mit der Menschenseele identisch ist, hat: die Formen unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Nobilität, die sich darin zeigt, wie sehr sie den körperlichen Stoff beherrschen und ihn mit ihrer Kraft überragen. Die menschliche Seele ist die Nobilste unter den Formen. Sie überragt mit ihrer Kraft, die mit dem Verstand identisch ist, so sehr den körperlichen Stoff, dass dieser an ihrer Tätigkeit und Kraft in keiner Weise teilhat.

Hier deutet sich eine Auffassung an, als ob die Seele als die Form des Körpers auch frei vom Stoff bzw. der Materie existieren könnte. Darin kommt wiederum die schon oben benannte Unklarheit zum Ausdruck, die sich mehrfach in den Überlegungen des Thomas findet, und die das Verständnis des Begriffes der *Form* betrifft. Zum einen verwendet Thomas den Form-Begriff in einem abstrakten Sinn: In diesem Sinne ist die Seele die Wirklichkeit des Menschseins eines

Menschen. Zum andern verwendet Thomas den Form-Begriff in konkretem Sinn: der Form-Begriff bezeichnet einen tätigen Agenten. In diesem Sinn kann Thomas die Seele als in einem kausalen Sinn verantwortlich für die verschiedenen Aktivitäten verstehen, die das menschliche Leben ausmachen.

Thomas versucht diese Spannung zu bedenken, indem er sich mit dem Einwand auseinandersetzt, dass eine für sich selbst bestehende – subsistente – Form nicht als Form mit dem Körper vereint sein könne. Wenn die Form dasjenige ist, wodurch etwas ist, was es ist, dann habe sie selbst kein für sich bestehendes Sein. Thomas antwortet auf diesen Einwand (vgl. S. th. I q 76 a 1 ad 5), dass die Seele genau dieses Sein, in dem sie für sich selbst besteht, dem Körper mitteilt. Er versteht die »Form« also nicht nur in abstraktem Sinn, sondern auch konkret als für sich bestehendes Sein. Im Falle des Menschen entsteht nun aus der Verstandesseele und dem körperlichen Stoff eine solche Einheit, dass jenes Sein, das dem zusammengesetzten Ganzen gehört, auch der Seele selbst eigen ist. Thomas fügt hinzu, dass dies bei anderen Formen, die nicht selbständig sind, nicht der Fall ist. Nur weil die menschliche Seele eine subsistente Form ist, kann ihre Identität auch durch die konkrete Einheit, in der sie existiert, bestimmt werden.

Thomas setzt also die Möglichkeit für sich bestehender Formen des Lebendigen voraus. Dann stellt sich die Frage, ob es *wesentlich* für eine Form ist, mit körperlichem Stoff bzw. Materie vereint zu sein oder ob diese Vereinigung etwas Akzidentielles ist. Wenn es an und für sich in der Form ist, mit dem Stoff vereint zu sein, dürfte die Form nicht ohne den ihr eigenen Stoff sein können. Thomas stimmt dieser Auffassung zwar grundsätzlich zu, doch möchte er zugleich daran festhalten, dass die Seele nicht mit dem ihr eigenen Leib vergeht. Im Interesse des christlichen Glaubens an einem Weiterleben der Seele nach dem Tod eines Menschen manövriert sich Thomas in eine schwierige Situation. Er widersteht dabei der Versuchung, das Prinzip des Lebens und damit auch des Verstehens und Denkens überindividuell zu bestimmen und insofern nicht mit der Form des einzelnen Menschen – also seiner Seele – zu identifizieren. Mit einer solchen Theorie könnte man behaupten, dass der Urgrund des Lebens unzerstörbar sei, obwohl die Seele im individuellen Fall mit dem ihr eigenen Körper vergehe. Doch Thomas hält unbedingt daran fest, dass der Urgrund des Lebens und damit des Verstehens bzw. Denkens die Form des Menschen ist. Denn andernfalls könnte der einzelne Mensch nicht als wirkliche Realisierung des Menschen verstanden werden. Wirkliches Menschsein wäre dann nur realisiert in einer idealen Form, die ihr Sein allein in sich selbst hat. Thomas

lehnt diese Auffassung ab, denn jeder Mensch ist ganz und gar eine Verwirklichung des Menschen. Seine Auffassung von der menschlichen Seele will unerschütterlich fixieren, dass jeder einzelne Mensch ganz und unaustauschbar Mensch ist.

Doch lässt sich dann noch eine Seinsweise der menschlichen Seele ohne den ihr eigenen Leib denken? Thomas gibt dazu die Auskunft, dass die menschliche Seele zum einen auch nach der Trennung vom Leib in dem ihr eigenen Sein bleibt, das aus ihrer Verbindung mit dem Leib resultiert und dass sie zum andern die natürliche Eignung und Hinneigung zur Vereinigung mit dem ihr eigenen Leib behält. Auch wenn die Seele nach dem Tod eines Menschen ohne den materiellen Leib weiter besteht, so existiert sie nicht für sich allein, sondern dieser Leib ist weiterhin in der Seele präsent, insofern die Seele weiterhin zur Vereinigung mit ihrem Leib hinneigt. Vorausgesetzt ist dabei, dass die Seele des einzelnen Menschen an der Unzerstörbarkeit des Lebensgrundes partizipiert und deshalb eben nicht mit dem Leib vergeht. Man muss freilich anmerken, dass Thomas an diesem Punkt keine wirklichen Argumente vorzubringen hat, sondern allerhöchstens Plausibilitäten zu erzeugen versucht. Denn es bleibt die Schwierigkeit, dass eine Form ohne Stoff bzw. Materie unmöglich ist, weil es unter der Voraussetzung der von Thomas in Anspruch genommenen Definition dessen, was eine Form ist, *logisch unmöglich* ist.

Als letzte Frage soll hier in diesem Nachdenken der Gedanken des Thomas über die Seele erörtert werden, ob ein Mensch nur eine oder ob er mehrere Seelen hat. Denn Menschen haben mit Pflanzen gemeinsam, dass sie wachsen und sich ernähren; mit Tieren haben sie darüber hinaus gemeinsam, dass sie sehen, hören, fühlen, riechen, sich bewegen und schlafen. Haben Menschen also neben ihrer menschlichen vernünftigen Seele auch eine pflanzliche und tierische Seele?

Thomas verneint diese Frage. In einem Menschen gibt es nur eine substantielle Form: die rationale Seele. Diese Seele beherrscht auch die sinnlichen und vegetativen Funktionen des Menschen. Nur diese eine Seele macht einen Menschen zu dem, was er ist. Wenn dies nicht so wäre, so könnte man nicht sagen, dass es ein und derselbe Mensch sei, der denkt, liebt, fühlt, sieht, hört, isst, trinkt und schläft. Weder gibt es nur eine Seele für viele Menschen noch gibt es mehrere Seelen in einem einzigen Menschen. Anthony Kenny spricht hier von einer polygamen und einer polyandrischen Auffassung vom Verhältnis von Leib und Seele – wenn man wie traditionell üblich den Leib als männlich und die Seele als weiblich betrachtet.

Falls es nur einen Verstand für alle Menschen geben würde – also eine Seele für viele Leiber (die polyandrische Konzeption) –, so würde es auch nur eine menschliche Person geben. Wenn ich mit einem anderen Menschen dieselbe Seele teilen würde, wären wir dieselbe Person. Thomas lehnt diese Auffassung strikt ab. Auch nach dem Tod bzw. der Zerstörung des Leibes bleibt für Thomas die Individualität der Seele erhalten. Der einzelne Mensch ist nicht nur als eine Subsistenz der allgemeinen Form »Mensch« zu verstehen, die mit dem Vergehen des einzelnen Exemplars selbstverständlich erhalten bliebe. Vielmehr ist der einzelne Mensch ein für sich bestehendes Individuum, das nicht nur Exemplar der Gattung Mensch ist. Deshalb zerfällt mit dem leiblichen Tod eines Menschen nicht auch dessen Individualität. Vielmehr bleibt die entleiblichte Seele ganz und gar individuell. Kein menschliches Individuum löst sich irgendwann in irgendein Allgemeines auf. Vielmehr ist und bleibt jeder Mensch seine eigene Wirklichkeit, die durch nichts ersetzt werden kann und insofern unzerstörbar ist. Dies denkbar zu machen, dazu dient die Seelenlehre des Thomas.

Gegen die polygame Version des Verhältnisses von Leib und Seele wendet Thomas ein, dass wir dann behaupten müssten, ein Mensch mit drei Seelen wäre drei Lebewesen. Doch nach Thomas hat jedes Ding nur *eine* substantielle Form. Die rationale Seele ist die substantielle Form des Menschen. Damit ist im übrigen auch ausgeschlossen, dass nicht nur eine vegetative und eine sinnliche Seele, sondern auch noch andere substantielle Formen im Menschen existieren, wie z.B. die Formen der chemischen Substanzen im Leib. Wenn es substantielle Formen geben würde, die in der Materie schon bei der Vereinigung von Seele und Leib existieren würden, dann würde die Seele nur eine akzidentielle Veränderung des materiellen Stoffes bedeuten und eben nicht in die Existenz bringen als das, was der Mensch ist. Durch das Hinzukommen der Seele würde dann keine Erzeugung schlechthin stattfinden. Auch am Ende des Lebens würde dann das Weggehen der Seele nicht ein individuelles menschliches Leben auf Erden beenden, sondern nur eine unsubstantielle Veränderung bedeuten. Der Weggang der Seele wäre dann kein schlechthinniger Zerfall eines individuellen menschlichen Lebens. »Deshalb muß gesagt werden: es gibt keine andere substantielle Form im Menschen als allein die Verstandesseele. Und wie sie der Kraft nach die Sinnen- und die Nährseele enthält, so enthält sie der Kraft nach alle niederen Formen und bewirkt selbst allein, was immer die unvollkommeneren Formen in anderen Wesen bewirken« (S. th. I q 76 a 4). Impliziert ist in dieser Auffassung, dass die Seele in jedem Teil des menschlichen Leibes ist. Thomas teilt also nicht diejenigen Auf-

fassungen, welche die Seele in einem bestimmten Punkt des Leibes zu lokalisieren versuchen, sei es im Gehirn, sei es im zentralen Nervensystem oder sei es in der Zirbeldrüse. Auch die in der Gegenwart beliebte Diskussion über den Zusammenhang von *Seele und Gehirn* würde Thomas als eine problematische Reduktion der Seele betrachten. Als substantielle Form ist die Seele nicht nur die Form und Aktualisierung der Ganzheit des Menschen, sondern auch jedes Teils des Menschen.

Nachdem wir uns nun einige zentrale Aspekte des Verständnisses der Seele bei Thomas vor Augen geführt haben, können wir auf die am Anfang dieses Beitrags aufgeworfene bioethische Frage zurückkommen. Im Unterschied zu der sinnlichen Seele wie auch der vegetativen Seele ist die menschliche Verstandesseele nicht natürlich hervorgebracht bzw. gezeugt. Thomas ist der Auffassung, eine Pflanze sei von der zeugenden Kraft der Pflanze und ein Tier von der zeugenden Kraft des Tieres gezeugt. Die sinnliche Seele der Tiere und die vegetative Seele der Pflanze werden nach seiner Auffassung nicht von Gott geschaffen, sondern durch körperliche Ursachen ins Sein gebracht, durch die der Stoff aufgrund einer ihnen innewohnenden Kraft aus dem Zustand der Möglichkeit zur Wirklichkeit umgewandelt wird. Die vegetative Seele und die sinnliche Seele entstehen durch eine Kraft, die von der Pflanze und dem Tier selbst ausgeht. Anders verhält es sich bei der menschlichen Verstandesseele, denn die Kraft, die in Samen- und Eizelle liegt, vermag es nicht, einen geistigen Tätigkeitsgrund eines Lebewesens hervorzubringen. Thomas setzt dabei voraus, dass das Zeugende dem Gezeugten ähnlich ist. Samen- und Eizelle sind jedoch dem Verstand, der den Menschen definitiv kennzeichnet, unähnlich. Deshalb kann der Verstand als die *differentia specifica*, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, nicht durch den natürlichen Zeugungsvorgang hervorgebracht werden. Es bleibt dann nur noch die Möglichkeit – wie Thomas mit Bezug auf Aristoteles feststellt –, dass die Verstandesseele von aussen her gegeben wird. Zudem: Da die menschliche Verstandesseele eine unstoffliche Substanz ist, kann sie nicht durch Zeugung verursacht sein, sondern nur durch Schöpfung von Gott. Würde man annehmen, die menschliche Verstandesseele sei von den Zeugenden verursacht, so würde man annehmen, sie sei nicht für sich selbst bestehend. Daraus würde dann folgen, dass die Seele mit dem Leibe auch wieder aufgelöst würde.

Thomas vermeidet eine Ineinsetzung des natürlichen Vorgangs der Zeugung menschlichen Lebens mit der Beseelung des Menschen. Seine Vorstellung ist im Falle des Menschen, dass von der

Hans-Peter Großhans

Empfängnis an ein neu entstandenes Lebewesen eine Seele hat, allerdings zuerst eine pflanzliche Seele, später eine sinnliche Seele und endlich eine geistige Seele. Es wird dem werdenden Menschen jedoch nicht je eine neue Seele hinzugefügt, sondern die eine Form löst die andere ab, wobei die nachfolgende Form all das besitzt, was auch die frühere hatte; darüber hinaus jedoch noch mehr. Deshalb ist dann die menschliche Vernunftseele, die von Gott als Abschluss der Zeugung eines Menschen geschaffen wird, zugleich auch vegetative und sinnliche Seele.

Es sind theologische und philosophische Gründe, die Thomas veranlassen, die Entstehung eines Menschen nicht mit den biologischen Vorgängen der Fertilisation oder der Nidation in eins zu setzen. Für ihn hängt das ganze Verständnis des Menschen als eines je individuellen Lebewesens davon ab, dass er nicht vom Zeugungsvorgang her zu verstehen ist. Um diese besondere Würde jedes einzelnen Menschen zu sichern, hat Thomas eine differenzierte Seelenlehre entwickelt und dabei auch den Zeugungsakt und den Akt der Beseelung eines Menschen sowohl sachlich als auch zeitlich unterschieden. Angesichts dessen, dass in der gegenwärtigen bioethischen Diskussion die Würde des Menschen von theologischer Seite aus gerade dadurch zu sichern versucht wird, dass der Zeitpunkt der Beseelung des Menschen mit seiner Fertilisation identifiziert wird, ist es zumindest erstaunlich, dass der grosse Kirchenvater Thomas von Aquin anderer Auffassung war. Die Betonung eines solchen biologischen Zeitpunktes birgt vielmehr die Problematik in sich, dass dann ein Mensch ganz von seiner biologisch beschreibbaren Leiblichkeit her verstanden wird. Dann aber lassen sich eine Theorie der Seele, eine Theorie des Geistes und eine Theorie des Selbstbewusstseins nur noch als materialistische vertreten. Und dann lässt sich auch der einzelne Mensch nicht mehr als Individuum in strengem Sinn, sondern nur als Gattungswesen verstehen. Will man dies vermeiden, dann kommt es darauf an, auf theologische oder philosophische Weise die unreduzierbare Besonderheit des Menschen zu erklären, durch die er sich von allen anderen Lebewesen kategorial unterscheidet und aufgrund derer jeder einzelne Mensch ein selbständiges Individuum ist, das nur aus sich selbst und in gar keinem Fall aus einem Allgemeinen verstanden werden kann. Thomas hat auf grossartige Weise versucht, die anthropologische Entsprechung zur rechtfertigungstheologischen Einsicht des christlichen Glaubens in die unbedingte Zuwendung des dreieinigen Gottes zu jedem einzelnen Menschen zu denken. Nicht nur im Blick auf Gottes Zuwendung zum einzelnen Menschen, sondern auch im Verständnis des Menschen folgt aus

Von Gott geschaffene Individualität

dem christlichen Glauben die Einsicht in die unreduzierbare und unantastbare Individualität des Menschen. Die Seele, mit der der Mensch über sich selbst und alles, was ist, hinaus und mit der er zugleich in sich selbst und alles Seiende hinein kann, ja, mit der er sich sogar zu Gott empor schwingen und doch zugleich auch ganz bei sich und seinen Mitgeschöpfen bleiben kann, diese Seele ist unzerstörbar und unreduzierbar individuell. Sie ist von Gott geschaffene Individualität, deren Würde es nicht angemessen ist, wenn sie in Verbindung mit dem biologischen Entstehungsprozess menschlichen Lebens begründet wird.

— Dr. Hans-Peter Großhans ist 2005/2006 Gastprofessor zur Vertretung des Lehrstuhls von Prof. Dr. I.U. Dalferth an der Universität Zürich.

Gewohnheit: Negativität der Seele und Zeichen des Leibes Hegel über ›Seele‹

Heinrich Assel

Gegen Ende des Abschnitts über den subjektiven Geist *als Seele*, im §410 der ›Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften‹ und am Übergang von der fühlenden, in sich zerrissenen Seele zur wirklichen Seele, verständigt sich Hegel mit dem Beobachter über das Erreichte: »Auf der Stufe ..., bis zu welcher wir jetzt die Entwicklung des subjektiven Geistes fortgeführt haben, kommen wir zu einem Fürsichsein der Seele, das vom Begriff derselben durch *Überwindung* des in der Verrücktheit vorhandenen inneren *Widerspruchs* des Geistes, durch *Aufhebung* der *gänzlichen Zerrissenheit* des Selbsts zustandegebracht ist. Dies Beisichselbersein nennen wir die *Gewohnheit*«, in welcher die Seele sich ins Selbstgefühl »so völlig *eingewohnt* [hat], dass sie sich in ihm mit *Freiheit* bewegt« (§410, 188, zitiert wird im Folgenden nach der Ausgabe: G.W.F. Hegel, Werke Bd. 10, Frankfurt a.M. ²1992).

Die bekümmerte Frage, »wie der einst im Begriff der ›Seele‹ verbürgte Anspruch empirischer Individualität auf die *unverlierbare* Würde seines *leibhaften* Daseins im Paradigma der Subjektivität erneuert wird« (W. Sparn, *Fromme Seele, wahre Empfindung und ihre Aufklärung*, 2004, 47), findet so eine nachdenkenswerte Antwort. Hegels Begriff *Gewohnheit* besetzt den als verloren beklagten Anspruch um zur veralltäglichten Gestalt befreiter, konkret individueller Leiblichkeit. Schon dies ist bemerkenswert, wenn zutrifft, dass nicht die Kritik der christlich-metaphysischen Psychologie, sondern diese selbst »eher einer ›Abschaffung der Seele‹« gleicht, gemessen an der aristotelischen Tradition (R. Spaemann, *Personen*, ²1998, 164). Hegels Abschaffung dieser Abschaffung erscheint so von vornherein in günstigerem Licht (vgl. §378, 11).

Bemerkenswerter ist noch, dass diese Umbesetzung keinesfalls bündig im Paradigma der Subjektivität aufgeht. Individuelle Leiblichkeit ist *als selbstbezügliches Zeichen* die wirkliche Seele; und umgekehrt ist die wirkliche Seele Inbegriff der Selbstbezüglichkeit und Unendlichkeit der Zeichenrelation, welche Leiblichkeit ist. Dass Hegels Seelen-Analyse auch in phänomenologisch-zeichen-theoretischer Perspektive gelesen werden kann, scheint mir ein Aspekt des Diktums von Paul Ricoeur: »Freud ... verbindet eine thematisierte Archäologie des Unbewußten mit einer nicht thematisierten Teleologie des ›Bewußtwerdens‹, so wie Hegel die explizite

Teleologie des Geistes mit einer impliziten Archäologie des Lebens und des Wunsches verbindet« (P. Ricoeur, *Die Interpretation*, 1974, 472). Wenn durch den Begriff Seele im theologischen Zusammenhang nicht zu kürzen ist, dann, weil z.B. der Begriff Gewohnheit (jenseits reformatorischer Kritik am ›Habitus‹-Begriff) als »schwerer Punkt in der Organisation des Geistes« (184) Aspekte einer solchen impliziten Archäologie zur Darstellung bringt. ›Seele‹ thematisiert also, was in anderen Begriffen (Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Gewissen) theologisch nicht nur nicht zu thematisieren, sondern darin in der Regel implizit vorausgesetzt ist.

Drei Fragehinsichten motivieren meine Lektüre des Seelen-Kapitels der Enzyklopädie (§§388-412, 43-198).

(1) Der Begriff Gewohnheit interessiert als »Mechanismus des Selbstgefühls«, in welchem Mechanismus »die Seele einerseits ganz in ihre Äußerungen *eindringt* und andererseits dieselben *verläßt*, ihnen somit die Gestalt eines *Mechanischen*, einer bloßen *Naturwirkung* gibt« (191). Er interessiert als Figur vermittelter Entäusserung und absoluter Negativität von Seele als Leib. Gewohnheit scheint bei Hegel Figur von ›Repräsentation und Repräsentanz‹ zu sein, durch welche Seele als Negatives, Widerständiges, nur höchst indirekt erkannt werden kann. Dies Widerständige übersetzt sich in Empfindung als entäussertes Ausdruck, verschiebt sich in Formen psychischer Abhängigkeit und Erkrankung und repräsentiert sich schliesslich als gleichsam mechanische Gewohnheit. Gewohnheit ist Kategorie für etwas, was auf solch eine Weise zum seelischen System gehört, dass Bewusstsein nur als Distanz gegenüber sich selbst beschrieben werden kann – nennen wir es: *Bedürfnis* (vgl. M. Moxter, *Kultur als Lebenswelt*, 2000, 347, dort: *Trieb*). Selbstbewusstsein kann nicht mit sich selbst anfangen, und fängt, wo es bei Hegel anfängt, als Begierde an (so in der ›Phänomenologie des Geistes‹ von 1807, 1970, 137-145; ebenso noch in der Enzyklopädie §§426-429, 215-219). Die Unterscheidung von Bedürfnis und Begierde ist anthropologisch grundlegend. Sie ist aber voraussetzungsreich. Dies mag ein Grund sein, warum Hegel in der Enzyklopädie dem Kapitel: ›Die Phänomenologie des Geistes. Das Bewusstsein‹ (§§413 ff) eine ›Anthropologie der Seele‹ voranstellt, in der so etwas wie die implizite Archäologie von Bedürfnis ihren Ort hat.

(2) ›Gewohnheit‹ steht am Ende eines kontingenten und passiven, prekären und falliblen, präreflexiven Befreiungsvorgangs durch mögliche völlige Zerrissenheit des Selbst hindurch. Darin vollzieht sich für Hegel nicht humane Weltoffenheit, sondern soll sich Geist als unendlicher Schmerz und absolute Negativität an und für sich darstellen (§383, 26). Von Interesse ist, wie Hegel Seele als absolute

Negativität zur Darstellung bringt. Von Interesse ist also, ob und wie Hegel einen Begriff *geschöpflich-befreiter, unmittelbar zu entdeckender Gewohnheit in der Darstellungsweise* einlöst. Für dieses Darstellungsproblem steht am Ende das Reflexwerden des Befreiungsvorgangs als dargestellter unter dem Titel ›wirkliche Seele‹.

(3) Der Begriff Gewohnheit interessiert schliesslich als mögliches Element einer ›Transzendentallehre vom Sich-Einspielen späteren Eingespieltseins von Bedeutung‹ (G. Bader, *Die Abendmahlsfeier*, 1993, 11, dort als Vorbegriff eines umfassenderen Verständnisses von Liturgie). So wenig es um Hegels Begriff ›Kultus‹ als Gestalt absoluten Geistes und geoffenbarter Religion geht, so sehr interessiert, inwieweit ›Gewohnheit‹ als Vorbegriff von ›Kultus‹ angelegt ist. Gewohnheit als Vorbegriff von Kultus bildete einen Entdeckungszusammenhang, um ›Habitus/Ritus‹ als Vorbegriff von ›Sakrament‹ zu präzisieren. Auch im Blick darauf ist es von Interesse, inwieweit in Gewohnheit ›Arbeit des Negativen‹ eingegangen ist (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 24).

Ich möchte nicht die Illusion nähren, dass es sich bei der folgenden Glossierung eines exemplarischen Textes um mehr als eine Etüde in der Lektüre Hegels handelt.

I. Seele nach Abschaffung ihrer Abschaffung – Grundlegendes (§§388-390)

Im §388 der Enzyklopädie fungiert Seele als anthropologischer Grundlegungsbegriff, um Geist zum Verschwinden zu bringen, sozusagen methodisch zu eliminieren. Elimination bedeutet, Seele als daseiend zu setzen und zwar als nicht nur vorhandene, sondern »in ihrer Konkretion und Totalität *einfache Allgemeinheit*« leiblicher Einzelheit (43). Diese Elimination bildet den Anfang, weil Geist verwirklichter Begriff ist, aber anfangs noch nicht als gesetzter, sondern als seiender, äusserlicher, durch Natur gegebener. Der als seiend »gedachte Begriff des Geistes [ist] nur in uns, den Betrachtenden, noch nicht im Gegenstande selber« (so im vorbereitenden §387, 40). Der subjektive Geist als Seele ist noch ausser sich, er ist im Vorgang Seele verschwunden. *Er* ist als Seele »noch nicht Geist« (43). Die grundlegende Operation der Differenzsetzung lautet unter Voraussetzung dieser Elimination: »Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die *Substanz*, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so dass *er* in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt. Aber in dieser noch abstrakten Bestimmung ist sie nur der *Schlaf* des Geistes« (43), der passive *nous* des Aristoteles.

Seele, so verstehe ich die Referenz auf Aristoteles, ist kein Agens, sondern Strukturprinzip einer lebendigen Einheit: »... natürliche Wesen [sind] nicht einfach Stadien eines prozessualen Kontinuums ... , deren jedes nichts ist als die Vermittlung akkumulierter Antezedenbedingungen, sondern ›etwas‹, das sich von seinen Entstehungsbedingungen eben dadurch emanzipiert, dass es ›selbst‹ etwas ist. Selbst etwas sein kann es nur, wenn es ein So-und-so ist ...« (R. Spaemann, *Personen*, 21998, 166).

Ich konzentriere mich im Weiteren auf das eine der beiden von Hegel gestellten Probleme, auf die Frage »nach der *Gemeinschaft der Seele und des Körpers*« (44). Was gemeint ist, wenn die Identität des Seelischen und Leiblichen (»Seele = Leib«) nicht nur Kopula des *Urteils* ist (so die Vermittlungsfigur in Leibniz' Monade der Monaden), sondern »zur Entwicklung und zum Systeme des *absoluten Schlusses* fortgeht« (§389, 45, Kursive Vf.)?

Diese Entwicklung durchläuft folgende Momente: Seele ist a) als unmittelbare Naturbestimmtheit: seiende, natürliche Seele (s.u. 2.); b) tritt sie individuell in das Verhältnis zu diesem unmittelbaren Sein und ist darin für sich: fühlende Seele (s.u. 3.); c) ist dieses Verhältnis, das die fühlende Seele ist, als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet (s.u. 4.) und sie ist darin wirkliche Seele (s.u. 5.) (§390, 49).

II. Empfindende Seele – leibliche Entäusserung, selbstbezügliches Zeichen (§§399-401)

Ich überspringe die §§391-397, die nichts zur Frage hinzutun, und setze dort ein, wo das Unterscheiden der Individualität als für-sich-seiender gegen sich als nur seiender, das unmittelbare Urteil der individuellen Seele, thematisch wird: als *Zustand* des Erwachens, der sich dem anderen Zustand des Schlafs entgegensetzt (§398, 87).

Wachheit und Schlaf werden zunächst als reine Zustände betrachtet. »In dieser Gestalt *erleidet* der Geist nur sein Fürsichwerden« (90). Hegel expliziert das Erleiden dieses Erwachens m.E. nicht zureichend oder zumindest in mehreren Anläufen. Zum einen setzt er voraus, was auf dieser Stufe noch nicht eingeholt ist – so, wenn der Satz fortfährt: »Man kann daher sagen, das Erwachen werde dadurch bewirkt, daß der Blitz der Subjektivität die Form der Unmittelbarkeit des Geistes durchschlage« (90, vgl. zu dieser Metapher auch 198 und Abschnitt 5.). Zum anderen nimmt er diesen Vorgriff sogleich wieder zurück: Wachheit sei auf der jetzigen Stufe das »noch ganz unbestimmte Geschehen ... , daß der Geist sich selber und eine ihm gegenüberstehende Welt überhaupt findet, – ein *Sichfinden*, das zunächst nur zur Empfindung fortschreitet, aber von der konkreten Bestimmung der Intelligenz und des Willens noch weit entfernt

bleibt« (90). Die Rede vom erleidenden Sichfinden bedarf also weiterer Explikation.

Zunächst werden dazu Differenzen sich verdrängender Zustände lediglich vermehrt: Die Differenz im Wechsel von Wachheit/Schlaf, Tag/Nacht wird körperlich abgebildet als Differenz organischen und animalischen Lebens (nach Bichats Theorie des vegetativen und cerebro-spinalen Nervensystems), also als Differenz einer im Schlaf fortdauernden insichbleibenden Reproduktion und einer im Schlaf endenden, partikulären Nach-Aussen-Wirkung (übergriffen nur vom Atmen).

Als ›Empfindung‹ werden diese sich verdrängenden, aber im Verdrängen aufeinander abbildbaren Differenzen als solche selbstbezüglich: Der bloße Wechsel von Schlaf und Wachen als formell negatives Verhältnis ist dann als affirmativer vorhanden: die wache Seele »findet so die Inhaltsbestimmtheiten ihrer schlafenden Natur, welche als in ihrer Substanz *an sich* in derselben sind, *in sich selbst*, und zwar für sich. Als Bestimmtheit ist dies Besondere von der Identität des Fürsichseins mit sich unterschieden und zugleich in dessen Einfachheit einfach enthalten, – *Empfindung*« (95).

Erwachen ist also einfache Kongruenz von wachender und schlafender Seele (wie umgekehrt auch Einschlafen) und sich wiederholender Aspektwechsel, der nach Einheit der Aspekte strebt, ohne sie je zu erreichen (zu den Begriffen Kongruenz, Aspektwechsel, E. Maurer, *Der Mensch im Geist*, 1996, 40f). Zur Wirklichkeit kommt die erstrebte Einheit als Empfindung (als empfindende Seele). Als Empfindung wird der Aspektwechsel als solcher, also als Einfachheit von unabschliessbar wiederholtem Wechsel und erstrebter Einheit, selbstbezüglich. Der Wechsel von Schlafen und Wachen wird vom blossen immerfortgehenden Zustandswechsel zum selbstbezüglichen Übergang; das Fürsichsein der wachen Seele wird gesetzt.

Empfindung ist daher ›Erfüllung‹ des im Wechsel von Schlaf und Wachen Erstrebten, worin sich Seele ihrer Wachheit inne wird und diese setzt, und zwar als Negativität ihrer unmittelbaren Bestimmungen: Empfindung ›erlebt‹ nicht den Wechsel, sondern sein Verschwundensein. In der Empfindung erhält sich und bewährt sich das Fürsichsein als Zustand, aber wird zugleich als blosser Zustand zum Schein herabgesetzt (96).

Erwachen ist *Ur-teil* der Seele »in eine für sich seiende und in eine nur seiende Seele und zugleich eine unmittelbare Beziehung ihrer *Subjektivität* auf *Anderes*«; Empfindung ist *Schluss*, »sie reflektiert sich aus dem Anderen in sich, scheidet sich von demselben ab und bestätigt sich dadurch ihr Fürsichsein« (97). Wer sich erwachend z.B. tastend selbst berührt, empfindet, dass er aufgewacht ist; aber darin ist

der Gegensatz von Schlaf und Wachheit bereits repräsentiert, distanziert und verschwunden.

Diese Erfüllung als Empfindung wird sogleich erneut Problem (§400). Empfindung gehört zwar in ihrem qualitativen Inhalt der besonderen, natürlichen Eigenheit an. Doch ist dieser Inhalt beschränkt, momenthaft flüchtig und im schlechten Sinn zufällig. »Diese natürliche Subjektivität ist eine sich noch nicht selbst bestimmende, ihrem eigenen Gesetze folgende, auf notwendige Weise sich betätigende, sondern eine von außen bestimmte ... von zufälligen Umständen abhängige« (100). Dass Empfindung daher stets auch verstellend sei – dies zu betonen sei *trivial*. »Es kann keine trivialere Erfahrung geben als die, daß es wenigstens gleichfalls böse, schlechte, gottlose, niederträchtige usf. Empfindungen und Herzen gibt« (98).

Trivialität ist bei Hegel ein Kennzeichen der Selbstverfehlung der beobachtenden Vernunft, die sich »auf Rationalisierung der un verfügbaren Befreiung richtet, aber dabei immer trivialere Formen annimmt, bis sie der Vermittlung inne wird, von der sie längst umgriffen ist« (Maurer, *Der Mensch im Geist*, 1996, 212). Das Sich-Entzogen sein der empfindenden Seele muss jener Vermittlung erst inne werden. Dazu sind offenbar zunächst trivialere Formen der Rationalisierung nötig. Dies scheint ein Grund zu sein, weshalb jetzt erstmals und vor allem auf der Stufe der fühlenden Seele die Differenz *Gesundheit/Krankheit* als Vermittlungsfigur in den Vordergrund tritt: »Das Empfinden überhaupt ist das *gesunde* Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit« (§401, 101, Kursive Vf.).

Es ist auf dem Weg dieses Innewerdens entscheidend, dass §401 eine grundlegende Differenz der rekursiven Empfindung einführt, die für alles Weitere zentral ist: rekursive Empfindung ist nur als zugleich von Verinnerung oder ›Erinnerung‹ äusserer Empfindung und Verleiblichung oder ›Entäusserung‹ innerer Empfindung. Diese konkretisiert sich in einem System der Sinne (symbolisierter Empfindungen), jene in einem System des Leibes (verleiblicher Affekte als Zeichen). Der, keineswegs klar eingeführten, Unterscheidung von Symbol und Zeichen muss Aufmerksamkeit gelten:

Hegels Beobachtungsinteresse gilt zunächst weniger dem System der fünf Sinne (seines Aufbaus, seiner Dualität von Lust/Unlust) als vielmehr dem System der sich verleiblichenden Entäusserung, »welche sich die geistigen Bestimmungen insbesondere als *Affekte* geben« (102, Thema einer psychischen Physiologie, die künftig auszuführen sei). Die aporetische Passivität der Selbst-Empfindungen (›Wachheit‹) wird also nicht bearbeitet durch Rekurs auf ein viel beschworenes, unausgewiesenes unmittelbares Mitsichvertrautsein, sondern

durch ihre Explikation als Entäusserung, also als Repräsentationsverhältnis. Empfindung bildet eine Sphäre »der im Geist entsprungene, ihm angehörige Bestimmtheiten, die, um als gefundene zu sein, um empfunden zu werden, *verleiblicht* werden« (101, Beispiele: die Träne, die Stimme überhaupt, näher Sprache, Lachen, Seufzen, 102). Hegel erläutert dies im Zusatz zu §401 weiter:

Das System der Sinne wird vorgreifend psychologisch andiskutiert v.a. im Blick auf das Mass der Empfindsamkeit der einzelnen Sinne (die reflexionsvermittelte Bestimmtheit von Unlust/Lust und der Triebe gehört vollends einem späteren Standpunkt der Entwicklung an, 107). Nur die Stimmung ist auf dem jetzigen Standpunkt der Beobachtung der sich entwickelnden Seele thematisierbar: »Diese Wirkung wird aber von der äußerlichen Empfindung insofern hervorgebracht, als sich mit dieser unmittelbar ... eine innere Bedeutung verknüpft. Durch diese Bedeutung wird die äußerliche Empfindung zu etwas *Symbolischem*« (108). Eigentümlich vage fügt Hegel hinzu: Von Symbol sei hier noch nicht in eigentlicher Gestalt zu reden, weil Symbolisation noch nicht auf einen äusseren Gegenstand als bewusste innerliche Bestimmtheit bezogen sei. Symbolisierte Empfindung soll also zugleich Symbol und noch-nicht-Symbol sein. Etwas klarer wird diese Auskunft, wenn sie wieder als Vorgriff interpretiert wird. Es scheint sich hier ein Symbol-Begriff vorzubereiten, der erst später, in §458 der Enzyklopädie, explizit eingeführt wird. Es lohnt sich, einen Moment nach §458 abzuschweifen:

Die explizite Einführung von Symbol erfolgt dort als Unterordnung von ›Symbol‹ unter ›Zeichen‹: »Das *Zeichen* ist vom *Symbol* verschieden, einer Anschauung, deren *eigene* Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffen nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt« (270). Ob es zweckmässig ist, Symbol derart von Zeichen abzugrenzen, kann mit guten Gründen gefragt werden. Deutlich ist: Symbol ist, gemessen am Zeichen, defiziente Vermittlung und Distanzierung, blosser Ausdruck inhaltlicher Bestimmtheit konkreter Anschauung, aber eben im blossen Ausdruck Verstellung, defizitäre Negativität (vgl. zur Bestimmung von Zeichen unten).

Zurück zu §401! Von §458 her gelesen fällt nun auf, dass Hegel bereits hier dem Quasi-Symbol das Zeichen gegenüberstellt: Symbolisierte Empfindung setzt sich fort als bzw. geht über in Entäusserung bzw. Verleiblichung. Sie wird darin für sich, wird Zeichen. Symbolisierte Empfindung sei eigentlich nur formelles Moment der Beobachtung, nur ›für uns‹ (109). Erst in Empfindung als entäusserter, als Zeichen wird Seele für sich. Doch die Explikation von Entäusserung »macht nicht geringe Schwierigkeiten« (113). Sehen wir näher zu!

Zunächst scheint entäusserte Empfindung einen prekären *Horizont* des Vorprädikativen zu implizieren. Entäusserung setzt nämlich »einen Kreis von Leiblichkeit ... diese beschränkte Sphäre ist mein Körper. Derselbe bestimmt sich so als Empfindungssphäre, sowohl für die inneren wie für die äußeren Bestimmungen der Seele« (110). Körper wird darin für Seele ein Ideelles. Seele *ist* Körper als beschränkte Sphäre; Leib ist Horizont des Empfindbaren als Entäusserbaren, vom Wahrnehmungshorizont, erst recht von Gegenständlichkeit zu unterscheiden.

Weiter: Auf der jetzigen Stufe (§401) ist Entäusserung als *unwillkürlicher* Vorgang im Zeichen zu thematisieren. Das überrascht, denn später, auf der Stufe der Psychologie des Geistes (§458), ist das Moment der Arbitrarität im Zeichen konstitutiv. Hier hingegen, in §401, zeigt sich Entäusserung gerade nicht in arbiträren, willentlichen Zeichen, z.B. Gebärden, sondern in unwillkürlichen, z.B. einer Körpersprache, die für andere zum »*Zeichen*« (111) werden können und für den Empfindenden »zur *Entäußerung*, zur Wegschaffung« werden (113, Beispiele sind Lachen, Weinen, Stimme überhaupt).

Schliesslich: Entäusserung vollendet sich in der Wegschaffung. Flüchtigkeit, also vollständige Negativität, ist Konstitutivum dieses Zeichens, wofür der sozusagen ideell materiale Ton der Stimme als Verbreiten und Verklingen, ein sozusagen unkörperlich Leibliches, exemplarisch steht (115).

Drei interpretative Nachbemerkungen: Ich fragte nach Vorarbeiten zu einer ›Lehre vom Sich-Einspielen späteren Eingespieltseins von Bedeutung‹. Sich-Einspielen von ›Gewohnheit‹ wird im §401 offenbar als Zeichenrepräsentation grundgelegt, und zwar am Übergang von natürlicher-empfindender zu fühlender Seele.

(1) Empfindung als rekursive Struktur ist das Zugleich innerer (Quasi-)Symbolisation im Übergang zur Entäusserung als Zeichen, in welcher die empfindende Seele als Sphäre des Körperlichen mit-präsent ist. Empfindende Seele entäussert sich völlig ins körperliche Zeichen, verschwindet darin, worin die Rekursivität der Empfindung erst vollständig wird. Eben hier setzt allerdings auch das Ausgangsproblem der fühlenden Seele an, sofern sich in der Entäusserung der Empfindung Erinnerung bleibend einschreibt: »die [führende] Seele« ist »selber eine Totalität unendlich vieler unterschiedener Bestimmtheiten, die in ihr in eins zusammengehen, so daß die Seele in ihnen, *an sich*, unendliches *Fürsichsein* bleibt. In dieser Totalität ... verschwinden jedoch die einander verdrängenden Empfindungen nicht absolut spurlos, sondern bleiben darin als *aufgehobene* ...« (119). Anders gewendet: Symbol verschwindet im Zeichen

nicht spurlos, sondern bleibt darin aufgehoben (die Dialektik von Symbolisation und Bezeichnung ist komplexer als die einfache Hierarchisierung suggeriert).

(2) Hegel führt leibliche Affektivität, Entäusserung als latent dreistelliges Darstellungsverhältnis ein, als Zeichen. Bei der späteren, expliziten Einführung des Zeichen-Begriffs kennzeichnet Arbitrarität die Negativität des Zeichens: »beim Zeichen als solchem hingegen [im Gegensatz zum Symbol] geht der eigene Inhalt der Anschauung und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als *bezeichnend* beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung denn als symbolisierend« (§458, 270). Doch nicht erst das Zeichen der Einbildungskraft beweist durch freiere Willkür seine Distanzierungskraft, sondern bereits die unwillkürliche leibliche Entäusserung, das Körper-Zeichen, ist mögliche Form von Befreiung. Entäusserung kann »sich zu einem *Zeichen* der inneren Empfindung gestalten ..., [wird] aber nicht notwendig – und jedenfalls ohne den Willen des Empfindenden – zu einem solchen Zeichen ...« (§401, 111). Hier scheinen mir zwei Charakteristika von Zeichen unklar vermengt: Nicht die Differenz Willkür/Unwillkür charakterisiert Zeichen konstitutiv, sondern die Struktur von Negativität, die defizitär bleiben oder vollständig selbstbezüglich werden kann (und in unterschiedlichem Verhältnis stets beide Momente enthält). Doch letzteres greift weit voraus auf eine übergreifende Vermittlung von Stimmung und Affekt, die sich leiblich repräsentiert, und zwar als vollständig verschwindende (s. 4. Gewohnheit).

(3) Es scheint, als würde Hegel hier in §401 *en passant und noch wenig explizit* auf das Problem des selbstbezüglichen Zeichens stossen – wie dies Josef Simon vorschlägt: Ton oder Stimme überhaupt habe sozusagen an ihm selbst Bedeutung, »nämlich dadurch, daß es ein Negatives an ihm selbst sei und damit auf sein anderes verweise. Das andere des Zeichens ist aber ein anderes Zeichen, ad infinitum, d.h. solange, bis *nicht mehr nach* der Bedeutung gefragt wird. Das andere des Zeichens ist also zwar die Bedeutung, aber als anderes Zeichen, und wenn ein Zeichen nicht mehr in andere Zeichen übergeht, steht es für sich selbst und gerade nicht mehr »für« etwas ... So gesehen kann sich *nur* das Individuelle ausdrücken (repräsentieren)« (J. Simon, Philosophie des Zeichens, 1989, 126; z.St., Moxters Kritik in: ders., Kultur als Lebenswelt, 2000, 327f Anm. 239 überzeugt nur teilweise). Dazu wäre allerdings das Verständnis von Zeichen erheblich zu explizieren.

III. Fühlende Seele – Entstellen im Symbolisieren: Magisches, Krankes (§§403-408)

Empfindung insgesamt stand für die zufällige Partikularität und Passivität, die Unmittelbarkeit der Bestimmung im Fühlen, ein prekäres Sich-Finden, das sich ins flüchtige Körperzeichen entäussert. Unter dem Titel Gefühl (fühlende Seele) analysiert Hegel nun die Selbstbezüglichkeit (»Selbstischkeit«, 117) dieses Vorgangs, und zwar als »reflektierte Totalität desselben« (117). Es gehe jetzt um den »Befreiungskampf, welchen die Seele gegen die Unmittelbarkeit ihres substantiellen Inhalts durchzufechten hat, um ihrer selbst vollkommen mächtig und ihrem Begriff entsprechend zu werden« (121).

Wo Befreiungskampf stattfindet, muss Zwang und (Selbst-) Entfremdung sein. Offenbar schreibt sich die Rückseite der Entäusserung im Zeichen in dieses ein: die sinnlich vermittelte Empfindungserinnerung als Symbolisation, wodurch Empfindungen stimmungsbesetzt werden und sich ihrer Wegschaffung widersetzen. Dieser Widerstand gegen die Distanzierung im Zeichen produziert eine sich selbst verstellende Quasi-Distanz im Empfindungs-Eindruck/Ausdruck. Dies ist die Realität eines Selbstgefühls, das auf die Unmittelbarkeit eines substantiellen Inhalts fixiert bleibt anstatt sich, durch die Totalität der fühlenden Seele vermittelt, frei dazu verhalten zu können.

Fühlende Seele steht für eine Mitte zwischen unmittelbar einzelner Empfindung und Allgemeinheit des Denkens: »eine *Totalität* unendlich vieler unterschiedener Bestimmtheiten, die in ihr in *eins* zusammengehen, so daß die Seele in ihnen, *an sich*, unendliches *Fürsichsein* bleibt« (119). Die einander verdrängenden Empfindungen bleiben aufbewahrt, hinterlassen eine Spur, kein Gedächtnis. Als fühlende Seele ist (a) jedes Individuum »ein unendlicher Reichtum von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken usf.«, aber zugleich »ein ganz *Einfaches* ... ein »bestimmungsloser Schacht« (§403, 122).

Totalität als fühlende Seele fungiert (b) als »individuell bestimmte Weltseele« (120), äussert sich als individuelle Welt prekärer Vorvertrautheit. »... die Seele ist der existierende Begriff, ... sie selbst ist die gesetzte Totalität ihrer *besonderen* Welt, so daß diese in sie eingeschlossen, ihre Erfüllung ist, gegen die sie sich nur zu sich selbst verhält« (123).

Hegel bestimmt diese Rückseite der Entäusserung (c) als bloss formellen Zustand, als Regressionsform des Geistes, sei es als magisches, sei es als psychisch krankes Selbstverhältnis. Zu erinnern ist allerdings, was ich die triviale Erörterung von Entäusserung nannte (s.o.). Ihr zufolge wird »Gefühl« sozusagen als das *krank*e Mitleben

des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit thematisch: »Diese Stufe des Geistes ist für sich die Stufe seiner Dunkelheit, indem sich ihre Bestimmungen nicht zu bewußtem und verständigem Inhalt entwickeln; sie ist insofern überhaupt formell. Ein eigentümliches Interesse erhält sie, insofern sie *als Form* ist und damit als *Zustand* erscheint ..., in welchem die schon weiter zu Bewußtsein und Verstand bestimmte Entwicklung der Seele wieder herab versinken kann. Die wahrhaftere Form des Geistes, in einer untergeordneten, abstrakteren existierend, enthält eine Unangemessenheit, welche die *Krankheit* ist« (§404, 124). Die scheinbar wertend hierarchisierende Unterscheidung von Gesundheit und Krankheit als regressiver Zustand geht (auch) auf das Konto der phänomenologischen Beobachtung, die einerseits vorgreift (also mit Entäusserung im Zeichen schon die übergreifende Vermittlung an der Schwelle zu Bewusstsein und Verstand antizipiert), andererseits aber von daher auch Gesundheit wie Krankheit aufhebt. Dass der Philosoph zu sagen vermag, »was erscheint, rührt daher, daß er es im Lichte der späteren Gestalten sieht, und dieser Vorsprung des Geistes vor sich selbst macht die nicht von sich aus gewußte Wahrheit der vorigen Gestalten aus« (P. Ricoeur, *Die Interpretation*, 1974, 475). Im Begriff Gewohnheit und der wirklichen Seele wird sich der Geist einer übergreifenden Vermittlung inne werden. Darin werden aber Gesundheit *und* Krankheit als simultane, kontradiktorisch sich verdrängende Momente aufgehoben.

Die bei Hegel folgende Analyse des Selbstgefühls soll in ihren medizin- und psychologiehistorischen Voraussetzungen nicht einmal annähernd ausgelotet werden. Ich gehe in eine noch oberflächlichere Lektüre der Passagen zum magischen und kranken Selbstverhältnis der fühlenden Seele über (§§405-408, 124-182):

Elementare Form unmittelbaren Selbstgefühls (weit entfernt davon, unmittelbares Selbstbewusstsein zu sein) ist zunächst die »*selbstische Individualität*« (124) *als* gefühltes Gegenüber von Genius und Substanz, »welche nur unselbständiges Prädikat ist, durchzittert und auf eine durchgängig widerstandslose Weise bestimmt« (125). Das Selbstverhältnis versinkt also hier völlig ins Abhängigkeitsverhältnis (z.B. zwischen Mutter und Embryo, Genius und Mensch). Dies sei das eine magische Selbstverhältnis der fühlenden Seele (§405, 138).

Das Gefühlsleben als abgesonderter Zustand des selbstbewussten, gebildeten, besonnenen Menschen ist die Krankheit unvermittelten Selbstverhaltens zum konkreten Inhalt des Selbst. Hier findet der magnetische Somnambulismus (§406, 133), die andere Form magischen Selbstverhältnisses, ausführliche Erörterung (138-160).

Mit dem Erwachen der fühlenden Totalität wird diese zum Urteil in sich, konkretisiert sich im besonderen Gefühl, das ein Subjekt hat. »Das Subjekt als solches setzt diesselben als *seine* Gefühle *in sich*. Es ist in diese *Besonderheit* der Empfindungen versenkt ... Es ist auf diese Weise *Selbstgefühl* – und ist dies zugleich nur im *besonderen Gefühl*« (§407, 160). Es entstehen Schein-Identifikationen des Selbstgefühls, als fühlende Totalität, mit einem besonderen Gefühl und eine Identität von leiblicher und geistiger Vermittlung, mithin potenzielle Krankheit (vom Tic bis zur psychiatrischen Erkrankung). »Dieser [sc. der eine besondere Leidenschaft unvermittelt als Geistbestimmtheit setzende Wahnsinn] enthält aber wesentlich den *Widerspruch* eines leiblich, *seiend* gewordenen Gefühls gegen die Totalität der Vermittlungen, welche das konkrete Bewußtsein ist. Der Geist als nur seiend bestimmt, insofern ein solches Sein unaufgelöst in seinem Bewußtsein ist, ist krank. – Der Inhalt, der in dieser seiner Natürlichkeit frei wird, sind die selbstsüchtigen Bestimmungen des Herzens ... und die anderen Leidenschaften ... des Subjekts. Es ist der böse Genius des Menschen, der in der Verrücktheit herrschend wird, aber im Gegensatze und im Widerspruche gegen das Bessere und Verständige, das im Menschen zugleich ist, so daß dieser Zustand Zerrüttung und Unglück des Geistes in ihm selbst ist« (162, Vorgriff auf das unglückliche Bewusstsein der Phänomenologie).

Die Typisierung psychiatrischer Erkrankungen (163-182!) und Hegels Selbstbewusstsein, sich damit in die Tradition aufgeklärter Humanisierung und Rationalisierung psychischer Krankheiten zu stellen (163), möchte ich dahingestellt lassen.

Eine zusammenfassende Bemerkung des Übergangs:
Symbolisation der Empfindung macht sich abhängig von der zufällig-inhaltlichen Empfindung. Als Grund gilt unvermeidbar defizitäre Distanzierung, verschobene Distanzierung, gemessen an möglicher Distanzierung, welche die Entäusserung im Zeichen ist. Deshalb kann an die Stelle möglichen Habens von Gefühlen Abhängigkeit treten.

Als Totalität möglicher, erinnelter symbolisierter Empfindung und entäusserter, bezeichneter Empfindung ist fühlende Seele Inbegriff einer Distanz, die ein unmittelbares Selbstgefühl/Selbstbewusstsein verunmöglicht. Das magische Selbstverhältnis und vor allem die verstellende Fixierung auf besondere Gefühle sind selbst schon Symbolisationen, in welchen das gesamte Selbstgefühl als besonderes Gefühl unvermittelt leiblich gesetzt (unvermittelt meint hier: sich selbst die Vermitteltheit verstellende Vermittlung). Dieses Widerständige eines scheinbar seiend gewordenen Gefühls gegen die Totalität seiner

Vermittlungen scheint einen Begriff des sozusagen Unbewussten zu ermöglichen.

Im Gegenzug wird deutlich, weshalb zur Zeichenbildung nicht nur (a) selbstbezügliche Erstheit gehört, sondern (b) Vermittlung durch die Totalität der fühlenden Seele, also durch einen vorvertrauten Horizont von Bedeutsamkeit und Unbestimmtheit: Leiblichkeit, die als (c) Wiederholbarkeit erscheint, also als Eingespieltsein von Entäusserung im körperlichen Zeichen. Damit wird jene gelungene Negativität des Zeichens weiter bestimmt, die am Ende des zweiten Abschnitts namhaft gemacht wurde.

IV. Gewohnheit – Arbeit des Negativen, mechanische Freiheit: Bedürfnis (§§409-410)

Das Selbstgefühl in seiner Wahrheit »ist die von der Besonderheit sich unterscheidende *für sich seiende Allgemeinheit*. Diese ist nicht die gehaltvolle Wahrheit der bestimmten Empfindungen, Begierden usw., denn der *Inhalt* derselben kommt hier noch nicht in Betracht. Die Besonderheit ist in dieser Bestimmung ebenso formell«, also nur das besondere Sein des besonderen Gefühls als solches. Mit der Gewohnheit, als dem Selbstgefühl in seiner Wahrheit, wird eine Voraussetzung namhaft gemacht, die der Analyse von Begierde als anfänglicher Form des Selbstbewusstseins (vgl. §§426-429) und der Anerkennung (§§430-435) ebenso formell zugrundeliegt wie sie aus dem Vorgriff darauf bestimmt ist.

Jetzt erst kommt aber auch jener Begriff zur Klärung, der im Zusammenhang der Entäusserung bereits gebraucht wurde, ohne ausreichend bestimmt zu sein: Leiblichkeit (vgl. in §401, 101.110): »Dies besondere Sein der Seele ist das Moment ihrer *Leiblichkeit*, mit welcher sie hier bricht, sich davon als deren einfaches Sein unterscheidet und als ideelle, *subjektive* Substantialität dieser Leiblichkeit ist« (183).

Leiblichkeit ist per se »eigene« Leiblichkeit, deren Sphäre die Seele ist: Sie macht den je besonderen Vorgang aus, Leib als Leib (als Sphäre) zu »haben«. Dieses »abstrakte Fürsichsein der Seele in ihrer Leiblichkeit« ist »noch nicht Ich« (183).

Um die Abstraktheit dieses Fürsichseins aufzuklären, bedient sich Hegel erneut der vorgreifenden Analogie: Das abstrakte Fürsichsein der Seele sei »das ganz reine bewußtlose Anschauen« (wie Zeit und Raum als abstrakte Anschauungsformen), eben darin aber die Grundlage des Bewusstseins (183); es ist die ichlose, subjektlose, aber nicht apersonale, selbstbezügliche Struktur der Leiblichkeit (ideelle subjektive Substantialität).

Leiblichkeit wiederum sei »noch als Schranke« dieses Anschauens, das also völlig an die Leibpräsenz gebunden ist, doch jetzt bereits ein Moment einer absoluten Vermittlung: sie ist »auf ihre reine *Idealität* zurückgesetzte Leiblichkeit« (183). Ich halte diese Analogie zur Anschauungsform nicht nur für erhellend, sondern auch für irreführend. Erhellend daran scheint mir das abstrakte Moment reiner Rezeptivität (abstrahiert vom zufälligen Eindruck), irreführend die bloße Idealität der Anschauung, während die auf ihre reine Idealität zurückgesetzte Leiblichkeit zugleich realer Leib, Faktum bleibt.

Umso wichtiger ist, dass Hegel nun dieses abstrakte Fürsichsein von Seele als Leiblichkeit durch den Begriff Gewohnheit fortbestimmt:

Das Seele sich zum abstrakten Fürsichsein macht und das besondere Gefühl zu einer nur seienden Bestimmung an ihr zurücksetzt, ist die Gewohnheit (§410). Gewohnheit hält den Inhalt der besonderen Gefühle in Besitz, so dass sie diese »empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt« (183). Das besondere Gefühl interesselos zu haben, meint in gewisser Weise frei von ihm zu sein. Dieses Sich-Einbilden des Leiblichen der Gefühlsbestimmung ins Sein der Seele »erscheint« als eine Wiederholung derselben und das Erzeugen der Gewohnheit als eine Übung (184). Doch inwiefern?

Gewohnheit gehört, wie Hegel erläutert, zu den »schwersten Bestimmungen« der Organisation des Geistes (187). Sie ist vollständige Entäusserung des subjektiven Geistes als Seele: »Mechanismus des Selbstgefühls« (184). Seele wird als Gewohnheit zweite Natur, ist aber darin Befreiung. »Die wesentliche Bestimmung ist die Befreiung, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen affiziert ist, durch die Gewohnheit gewinnt« (185).

Exemplarische Gewohnheiten, die Hegel im Kontext nennt, sind: das Aufrechtstehen, das Sehen, das Denken (186f), Mienen- und Gebärdenspiel, Sprechen (194f).

Solche Befreiung ist allerdings prekär, nicht nur weil Befreiung (a) bleibend die Möglichkeit unwillkürlicher Abhängigkeit (magisches, erkranktes Selbstgefühl) in sich hat, nicht nur weil Befreiung (b) als Gegenteil erscheint: als Mechanismus. Vielmehr erscheint Befreiung in der Gewohnheit – wie ich glossieren möchte – nur (c) als Befreiungsbedürftigkeit; *daher* die Wiederholung. *Bedürfnis* ist konstitutiv für die auf ihre Idealität zurückgesetzte Leiblichkeit, darin unterscheidet sie sich von reiner Rezeptivität.

Zu (a): Seele ist jetzt als alle bisherigen Vermittlungen übergreifende Struktur thematisch: »an sich ist die Seele die absolute Idealität, das Übergreifende über alle ihre Bestimmtheiten, und in ihrem

Begriffe liegt es, daß sie sich durch Aufhebung der in ihr festgewordenen Besonderheiten als die unbeschränkte Macht über dieselben erweist« (188). Gewohnheit ist Einwohnen im besonderen Gefühlsinhalt, doch frei. Ihre Befreiung ist also bleibend Arbeit am Negativen der verschobenen Erinnerung und verfehlten Entäusserung.

Zu (b): Doch diese Vermittlung des Einzelnen ins Allgemeine ist noch nicht konkret, sondern allgemein, »Reflexions-Allgemeinheit« (188). Seele verschwindet daher in der Gewohnheit, sofern sie darin weder als unmittelbare Empfindung noch als Bewusstsein identifiziert werden kann. Sie ist die hochvermittelte Struktur des Habens besonderer, leiblicher Gefühlsbestimmung, das für weitere Tätigkeit und Beschäftigung, also für ein Sich-Verhalten-zu, offen ist. Aber sie ist nicht selbst ein Verhalten-zu wie die »Begierde«, sondern erst deren Voraussetzung.

Zu (c): Die Seele, um ihrem Begriff entsprechend zu werden, müsste »ihre Identität mit ihrem Leibe zu einer durch den Geist *gesetzten* oder vermittelten machen, ihren Leib in *Besitz* nehmen« (190). Dann würde der Leib zum geschickten und gefügigen Werkzeug (des Begehrens und Wollens). Doch dem zuvor liegt der Leib als Mechanismus, so dass »die Seele einerseits ganz in ihre Äußerungen *eindringt* und andererseits dieselben *verläßt*, ihnen somit die Gestalt eines *Mechanischen*, einer bloßen *Naturwirkung* gibt« (191).

Abschliessend ein interpretierender Vorschlag: Gewohnheit setzt m.E. einen Begriff voraus, der bei Hegel unexpliziert bleibt: den Begriff Bedürfnis. Der Begriff Bedürfnis hat, samt der Unterscheidung von Bedürfnis und Begehren bzw. Begierde, anthropologisch klassifikatorischen Status (vgl. W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung der Ethik*, 57f; es ist unnötig vom klassifikatorischen »Bedürfnis« wieder zu Grundbedürfnissen, Trieben etc. herabzusteigen). Bedürfnis übergreift beides, die unwillkürliche Verleiblichung (Empfindungs-Entäusserung) der natürlichen Seele (vgl. §401) und die mit Freiheit geschehende Verleiblichung (193). Schliesslich ist »Bedürfnis« nichts unmittelbar Natürliches (Zeichen eines Natürlichen), sondern ist Zeichen, das anderes zu Interpretant und Zeichen macht (Begehren), selbst aber nicht mehr für etwas steht, sondern jenes selbstbezügliche Zeichen ist, das am Ende der letzten beiden Abschnitte thematisch war.

V. Wirkliche Seele: unvollständige Beobachtung und Selbstbezüglichkeit des Zeichens Leib (§§411-412)

Die jetzt prozessual durchlaufene, übergreifende Struktur »Seele« wird zuletzt in ein unendliches Urteil gebracht: »Seele ist Leib«. »Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten

Leiblichkeit als *einzelnes* Subjekt für sich, und die Leiblichkeit ist so die *Äußerlichkeit* als Prädikat, in welchem das Subjekt sich nur auf sich bezieht« (§411, 192). Im selben Zug wird jetzt der Begriff ›Zeichen‹ explizit eingeführt (192): »Diese Äußerlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren *Zeichen*« (192). Diese Bestimmung wird sofort gegen mögliche Fehlverständnisse verteidigt, z.B. gegen das Verständnis von Zeichen als Korrelation von seelisch-geistigen Akten und körperlich-physikalischen, z.B. neurophysiologischen Vorgängen. Die wirkliche Seele ist die Identität von Innerem und Äusserem, diese Differenz setzend und übergreifend, und zwar indem sie sich in die Zeichenrelationen von Empfindung und Selbstgefühl, schliesslich Gewohnheit auffächert. Zwei abschliessende Folgerungen sehe ich resultieren:

(1) Dass Leibliches Zeichen der Seele ist, meint nicht, dass Leibliches für ›etwas Seelisches‹ steht (und Seelisches für ›etwas Leibliches‹), so dass etwa ursprünglich Getrenntes auf Korrelationen hin beobachtet würde, sondern es meint, dass diese Zeichenrelationalität nicht für etwas, sondern für sich selbst steht. Diese selbstbezügliche Zeichenrelationalität Seele-Leib *als* freie, befreite beobachtet und dargestellt, ist die wirkliche Seele. Leibliches ist also Zeichen der Seele, sofern es anderes, seinen Interpretanten, seine Bedeutung, wiederum zum Zeichen macht, welches Zeichen anderes zu seinem Zeichen macht usf. ›Wirkliche Seele‹ interpretiert diese gesamte Zeichenreihe *als* »freie Gestalt«, in der Seele »*sich* fühlt und *sich* zu fühlen gibt« (192). Sie ist die übergreifende selbstbezügliche Struktur *im Übergang* von einer konkreten Gestalt der Zeichenrelation zu anderen, wobei diese Zeichenrelationen (Empfindung, Selbstgefühl, Gewohnheit) je verschieden in sich selbst diese Struktur darstellen (in Form schleifenartig rekursiver Dialektik). Das unendliche Urteil bestimmt Leiblichkeit als unendliche Sphäre menschlichen Ausdrucks z.B. aufgefächert vom Ton der Stimme und des ganzen Körpers als erster Erscheinung des Geistes bis hin zur Sprache als vollkommenerem Ausdruck (192). Ebenso gilt nach der anderen, der körperlich-physikalischen Seite der Korrelation hin, »daß gerade exakte Korrelationen von seelisch-geistigen Akten und physikalischen – etwa neurophysiologisch präzisierten – Abläufen grundsätzlich physikalische Alternativen ermöglichen ... Es ist aber unmöglich, die selbstbezüglichen Strukturen *vollständig*, ein für allemal zu präzisieren« (E. Maurer, *Der Mensch im Geist*, 219).

Wirkliche Seele ist also jene übergreifende Struktur, die sich in den prinzipiell unvollständig darstellbaren, sich ablösenden und sich verdrängenden Zeichenrelationen und -strukturen darstellt. Indem sie abschliessend in die Form eines unendlichen Urteils gebracht

wird (Seele = Leib), wird sie als Gestalt der ›Idee‹ gefasst: »Die Idee kann als die *Vernunft* ..., ferner ... als die *Einheit* ... der Seele und des Leibs ... gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer *unendlichen* Rückkehr und Identität in sich enthalten sind. ... Die Idee ist das *unendliche* Urteil, dessen Seite jede die selbständige Totalität und eben dadurch, daß jede sich dazu vollendet, in die andere ebensosehr übergegangen ist« (§214, 370.372).

(2) Das Beobachten muss an sich selbst als konstitutiv unvollständig charakterisiert werden. Das Beobachten von Seele ist nicht selbst ausserhalb der Seele, es ist keine Aussenperspektive, ebensowenig aber ist es nur Innenperspektive. Was aber dann? »Die Seele, die ihr Sein [sc. als Leiblichkeit] sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das ihrige bestimmt hat, hat die Bedeutung der Seele, der *Unmittelbarkeit* des Geistes, verloren. Die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres *konkreten* Selbstgefühls ist an sich die für sich seiende *Idealität* ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Äußerlichkeit *erinnert* in sich und unendliche Beziehung auf sich. Dies Fürsichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum *Ich* ...« (197). Auch wirkliche Seele, als Interpretant der Zeichenrelation Seele-Leib, ist Zeichen, allerdings als unendliche Beziehung auf sich. Seele als unendliche Beziehung auf sich ist einerseits selbst Relat der Beziehungssphäre Seele-Leib, ist darin erinnert, ist aber zugleich der Beziehungssphäre Seele-Leib inkommensurabel. In diesem höheren Erwachen der Seele zum Ich, entdeckt sich Seele zugleich als anderes, das der Beziehungssphäre Seele-Leib inkommensurabel ist, die unendliche Grenze dieser in sich unendlichen Sphäre: Bewusstsein.

Im selben Moment, in dem Seele als übergreifende Struktur erfasst wird, tritt das letzte Glied selbst in diese Struktur ein und schlägt in eine andere Struktur um, die sie selbst nicht mehr erfassen kann, obgleich sie die Voraussetzung dafür bereit stellt. »Sie gelangt ans Ziel, um darin zu verschwinden« (E. Maurer, *Der Mensch im Geist*, 220). Die Beobachtung und Darstellung der Struktur ›Seele‹ bleibt also auch in diesem metatheoretischen Sinn konstitutiv unvollständig. Dies treibt das Beobachten in einen Übergang, wodurch die Leiblichkeitssphäre als ganze (als wirkliche Seele) distanziert, objektiviert wird, nämlich in den Übergang ›Bewusstsein‹: »denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende und ihre Natürlichkeit verzehrende *Blitz*; im Ich wird daher die *Idealität* der Natürlichkeit, also das *Wesen* der Seele, *für* die Seele« (198). Die Metapher des Blitzes interpretiert diesen Übergang selbst als widerfahrende, *unmittelbare Entdeckung*. Denn dieser Blitz kommt nicht einfach aus dem heiteren Himmel des Geistes. Bemerkenswerterweise ist es nämlich

Gewohnheit: Negativität der Seele und Zeichen des Leibes

bei Hegel gerade die Widerständigkeit des Leiblichen, also die bleibende Fremdheit des Leiblichen als Zeichen der wirklichen Seele, worin diese unendlich sich auf sich bezieht, sich also *als Ich unmittelbar entdeckt* (197). Insofern wird im Bewusstsein Leiblichkeit nur dann angemessen objektiviert, wenn Leiblichkeit jene nicht-objektivierbare Realität bleibt, die Zeichen der Seele ist oder genauer: die als selbstbezügliches Zeichen die wirkliche Seele ist.

— Dr. Heinrich Assel ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Koblenz-Landau.

Die Seele des Glaubens

Andreas Hunziker

Wittgensteins ›Philosophische Untersuchungen‹ haben zwei grosse Themen, die Sprache und die Seele. Wenn man will, kann man sie darum zwei Gebieten der Philosophie zuordnen, der Philosophie der Sprache und der Philosophie der Psychologie. Letzteres, das Interesse an der Seele und an den begrifflichen Grundlagen der Psychologie, ist eines der Hauptthemen von Wittgensteins Philosophieren überhaupt. Seine Überlegungen zum Verhältnis von Innen und Aussen, seelischem Erleben und Ausdruck, Leib und Seele sowie zur Methode der philosophischen Psychologie, aber auch seine detaillierten Einzelerkundungen zu psychologischen Begriffen wie Schmerz, Empfindung, Denken, Vorstellung, Wollen, Selbstbewusstsein usw. haben sich auch nach der Fertigstellung des ersten Teils der ›Untersuchungen‹ in einer Vielzahl von Manuskripten niedergeschlagen.

Methodisch zusammengehalten sind diese begrifflichen Untersuchungen von einer Doppelbewegung: Zum einen zeigt Wittgenstein, wie uns die Formen unserer Sprache (zusammen mit unserem metaphysischen Wunsch nach philosophischen Erklärungen und Theorien) zu problematischen Bildern unserer Seele verführen und wie leer diese Bilder sind. Zum andern helfen uns seine hermeneutisch-grammatischen Erkundungsgänge durch die Verhältnisse unserer psychologischen Begriffe verstehen, wie uns unsere metaphysischen Phantasien daran gehindert haben, die eigentümliche und überaus komplexe Grammatik des Seelischen zu sehen. Das Durcharbeiten dieser Phantasien macht uns bewusst, dass wir die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Seele am falschen Ort gesucht haben, indem wir unser ›inneres Auge‹ auf das gerichtet haben, was *verborgen* in unserem *Innen* geschehen *muss*, statt *hinzuschauen* und zu *sehen*, wie unser gemeinsames Leben mit den andern den wesentlichen Zusammenhang unserer psychologischen Begriffe darstellt:

»Schmerz liegt so in unserem Leben drin, hat *solche* Zusammenhänge. (D.h.: nur was *so* in unserem Leben drinliegt, *solche* Zusammenhänge hat, nennen wir ›Schmerz‹.)« (Z 533).

»Nicht, was Vorstellungen sind, oder was da geschieht, wenn man sich etwas vorstellt, muß man fragen, sondern: wie das Wort ›Vorstellung‹ gebraucht wird. Das heißt aber nicht, daß ich nur von Worten reden will. Denn soweit in meiner Frage vom Wort ›Vorstellung‹ die Rede ist, ist sie's auch in der Frage nach dem Wesen der Vorstellung. Und ich sage nur, daß diese Frage nicht durch ein Zeigen – weder für den Vorstellenden, noch für den Andern, zu erklären ist; noch durch die Beschreibung irgend ei-

nes Vorgangs. Nach einer Worterklärung fragt auch die erste Frage; aber sie lenkt unsere Erwartung auf eine falsche Art der Antwort« (PU 370).

»Die große Schwierigkeit ist hier, die Sache nicht so darzustellen, als *könne* man etwas nicht. Als wäre da wohl ein Gegenstand, von dem ich die Beschreibung abziehe, aber wäre nicht im Stande, ihn jemandem zu zeigen« (PU 374).

Die beiden letzten Zitate reflektieren bereits Wittgensteins Auseinandersetzung mit dem Einwand, dass seine Methode nicht nur, aber gerade auch im Bereich des Seelischen eine Art ›grammatischen Reduktionismus‹ darstelle: Redet Wittgensteins grammatische Methode nur von Worten? Und verneint er mit seiner Kritik an der philosophisch-psychologischen Methode der Introspektion nicht letztlich doch die Eigenständigkeit und Autorität der Erste-Person-Perspektive und damit unser unmittelbares Bewusstsein von unseren Absichten, Hoffnungen, Ängsten usw.? Damit bin ich schon mitten bei dem angelangt, worum es mir in den folgenden Überlegungen geht. Ich zeige in einem ersten Schritt, wie eine verbreitete Wittgenstein-Deutung tatsächlich den Eindruck erwecken kann, Wittgenstein wolle im Bereich des Seelischen etwas leugnen, er sei eine Art Behaviorist. Ein zweiter Schritt demonstriert an zwei Beispielen (einem aus der Philosophie und einem aus der Theologie), zu welchen Reaktionen diese Missdeutung von Wittgensteins Philosophie (der Psychologie) verführen kann. In einem dritten Schritt versuche ich exemplarisch zu skizzieren, wie eine nicht-reduktive Erkundung des Seelischen nach Wittgenstein aussieht. Ein letzter Schritt gibt einige Hinweise, inwiefern diese Methode auch für die neu erwachte Diskussion um den Seelenbegriff in der Theologie interessant sein könnte.

I. Die Gefahr einer grammatisch-reduktiven Lesart von Wittgensteins Subjektivitätskritik

In Erinnerung geblieben sind mir auch die Inhalte einiger Reaktionen. Lebendiger vor Augen steht mir aber noch die Vehemenz, mit der die Kritik an Hans-Peter Großhans' Text ›Kritik der Subjektivität durch Ludwig Wittgenstein‹¹ vorgetragen wurde. Dass diese vehemente Kritik im Rahmen einer Tagung mit dem Titel ›Krise der Subjektivität – und die Antworten darauf‹ (und dabei innerhalb ei-

¹ Erscheint unter dem Titel ›Das moderne Selbstverständnis des Protestantismus und Wittgensteins Kritik der Subjektivität‹, in: Dalferth, I.U./Stoellger, Ph. (Hg.), Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, 63–77.

ner ganzen Reihe von kritischen Beiträgen zur Denkform Subjektivität und ihren theologischen Gebrauchsformen) laut wurde, lässt vermuten, dass es nicht einfach die Kritik als solche an der Denkform Subjektivität war, welche provozierte. Eher dürfte dies eine Reaktion auf die *konkrete Weise* gewesen sein, wie Wittgenstein an dieser Denkform Kritik übt. Allerdings, reagiert wurde dabei zuerst einmal auf *Großhans' Darstellung* von Wittgensteins Kritik an der Denkform Subjektivität.

Ich stimme dieser Wittgenstein-Darstellung in ihrer allgemeinen Stossrichtung zu. Wittgensteins späteres Philosophieren ist tatsächlich als eine radikale Kritik an der (metaphysischen) Denkform Subjektivität und deren Bild des – sich autonom konstituierenden, mentalistischen und (infallibel) selbsttransparenten – Selbst lesbar. Und Großhans' Diagnose trifft zu, dass mit dieser Kritik zugleich das moderne Selbstverständnis des Protestantismus in Frage gestellt ist, sofern dies in seinem Religions-, Glaubens- und Theologieverständnis von eben dieser mentalistisch-individualistischen Konzeption des menschlichen Geistes bestimmt ist: Der moderne Protestantismus verstehe sich nämlich – wie Großhans anhand einiger Zitate von Georg Pfeleiderer zeigt – als ›Religion autonom-selbstgesteuerter, vernünftig-selbstdurchsichtiger, individueller Subjektivität‹; Glaube ist der ›religiös-sittliche Vollzug der Selbstkonstituierung individueller Subjektivität‹; und Theologie macht die religiös-theologische Subjektivität sich selbst durchsichtig. Damit aber werde Religion bzw. Glaube nach dem Modell subjektiv-innerlicher Bewusstseinsvollzüge gedacht, die in der Praxis der Frömmigkeit unmittelbar zum Ausdruck kommen und in der Theologie sprachlich reflektiert und somit objektiviert werden. Es werde also ein von seinem sprachlichen Ausdruck und seiner reflexiven Gestalt unterschiedenes subjektives religiöses Bewusstsein angenommen.

Doch scheint mir, gerade um Großhans' Argumentation in dieser allgemeinen Stossrichtung zu untermauern, in einigen Punkten eine Korrektur seiner Wittgenstein-Darstellung angebracht. Seine Deutung kommt nämlich dem – oben so genannten und in der Literatur zu Wittgenstein weit verbreiteten – ›grammatischen Reduktionismus‹ zumindest gefährlich nahe: Sofern sich Großhans dem Verdacht nicht ganz entziehen kann, die Überwindung der Denkform Subjektivität um den Preis der Unterdrückung alltäglicher Erfahrungen zu erkaufen (Erfahrungen, die mit dem Sinn dafür zu tun haben, dass ich mich in bestimmter Weise intimer kenne als ich die anderen Menschen kenne und als diese mich kennen), kann er den Eindruck erwecken, Wittgenstein wolle etwas leugnen (PU 304f), als sei dieser etwa eine Art Behaviorist (PU 307). Und er macht damit zugleich

wiederum diejenigen metaphysischen Stimmen stark, gegen die seine Überlegungen gerichtet sind: »Vielleicht hilft die grammatische Methode Wittgensteins ja tatsächlich unsere sprachlich erschlossene, äussere Welt zu verstehen. Aber für mein Inneres, für meine Absichten, Hoffnungen und Ängste braucht es das feinere Instrument der inneren Beobachtung. Woher, wenn nicht durch eine solche Introspektion, habe ich nämlich mein Wissen, ob ich im Moment gerade Schmerz empfinde und wie es für mich ist, diesen Schmerz zu empfinden? Schmerz ist nicht einfach Sprache und darum der grammatischen Methode unzugänglich«.

Wie eine andere, nicht-reduktive Wittgenstein-Deutung auszusehen hätte, die uns nicht mehr das Gefühl gibt, Wittgenstein wolle im Bereich des Seelischen etwas leugnen oder zumindest eine Grenze zwischen dem sprachlich Darstellbaren und Nicht-Darstellbaren ziehen (so dass wir das Gefühl haben, als *könnten* wir etwas nicht: als sei da wohl ein seelischer Gegenstand, von dem wir die Beschreibung abziehen, aber wir seien nicht im Stande, ihn jemandem zu zeigen), darauf komme ich im dritten Abschnitt zurück. Jetzt beschränke ich mich auf einige knappe Hinweise, inwiefern Großhans den Eindruck erwecken kann, als bedeute Wittgensteins Kritik an der metaphysischen Denkform Subjektivität auch eine Verabschiedung unserer gewöhnlich-alltäglichen Erfahrung von Subjektivität, nämlich unserer Erfahrung, Menschen mit einem privaten Innen zu sein: »And doesn't Wittgenstein deny privacy? What else is the teaching of his obsessive emphasis on the publicness of language and on the outwardness of criteria?« (Cavell 1979, 329).

– Es ist zumindest missverständlich, wie Großhans aus Wittgensteins Kritik an der Vorstellung von inneren subjektiven Bewusstseinsvollzügen und -zuständen, die in der Sprache *abgebildet* oder *reflektiert* werden – mit Walter Schulz! – folgert, dass damit der Gedanke der Subjektivität überhaupt zum Verschwinden gebracht worden sei: Das Verstehen müsse sich auf die Sprache konzentrieren, die eine systematische Ordnung darstelle und die in sich auslegbar sei ohne Rückgriff auf eine sich verstehende Subjektivität. Damit ist ein Gegensatz zwischen Sprache und Subjektivität aufgebaut, der zumindest solange problematisch bleibt, als nicht genauer bestimmt wird, was unter ›Subjektivität‹ und ›Sprache‹ jeweils zu verstehen ist.

– Im Blick auf den Begriff der ›Subjektivität‹ besteht die Gefahr, das Kind (unser Sinn dafür, Menschen mit einem je eigenen, subjektiven Innen zu sein) mit dem Bade (der sprachunabhängigen bedeutungskonstitutiven Subjektivität und deren mentalistischem Individualismus) auszuschütten.

Andreas Hunziker

– Und auch der verwendete Begriff der ›Sprache‹ weckt problematische Assoziationen. Sprache ist bei Wittgenstein gerade kein unpersönliches, nach exakten Regeln ablaufendes Kalkül. Vielmehr vollzieht sich unser Sprechen auf dem Hintergrund einer kontingent-naturgeschichtlich bedingten Übereinstimmung in unseren menschlichen Formen des Lebens, die uns unserer subjektiven Verantwortung für diese Übereinstimmung in der Sprache und für die freie Projektion von Worten in neue Kontexte gerade nicht (im Sinne einer apriorisch-metaphysischen Bedeutungsmatrix) abnimmt:

»We learn and teach words in certain contexts, and then we are expected and expect others, to be able to project them into further contexts. Nothing insures that this projection will take place (in particular, not the grasping of universals nor the grasping of books of rules), just as nothing insures that we will make, and understand, the same projections. That on the whole we do is a matter of our sharing routes of interest and feeling, modes of response, senses of humor and of significance and of fulfillment, of what is outrageous, of what is similiar to what else, what a rebuke, what forgiveness, of when an utterance is an assertion, when an appeal, when an explanation – all the whirl of organism Wittgenstein calls ›forms of life‹. Human speech and activity, sanity and community, rest upon nothing more, but nothing else, than this. It is a vision as simple as it is difficult, and as difficult as it is (and because it is) terrifying. To attempt the work of *showing* its simplicity would be a real step in making available Wittgenstein's later philosophy« (Cavell 1976, 52).

Bleiben diese Dimensionen von Wittgensteins Verständnis der Sprache ausgespart, und bleibt überdies der auf unseren ›primitiven Reaktionen‹ aufbauende komplizierte Bildungsprozess unerwähnt, in den wir seit den ersten Anfängen unserer Kindheit involviert sind und der uns in komplizierten Inkulturationsprozessen allererst zu den Menschen mit einem Geist, die wir sind, macht – dann legt folgende Bemerkung von Großhans eine Art grammatischen Reduktionismus doch sehr nahe: »Vielmehr geschieht im Geist des Menschen nichts ohne dieselbe Sprache, die materiell in Erscheinung tritt. Der Geist ist Sprache« (Großhans 2005, 65).

II. Reaktionen auf Wittgensteins vermeintlichen grammatischen Reduktionismus

1. Hans Schnädelbach:

Wittgenstein-Deutungen wie diejenige von Großhans sind nicht unschuldig an der Kritik, wie sie Schnädelbach in seinem Aufsatz ›Phänomenologie und Sprachanalyse‹ vorbringt. Wittgenstein werde dem phänomenalen Bewusstsein nicht gerecht, dem

»Bewußtsein davon, wie es ist, in einem bestimmten Zustand zu sein, eine bestimmte Empfindung zu haben oder ein Gefühl, und von ihm ist ein Wissen, daß ich es bin, der sich in jenem Zustand befindet, ihn erlebt und dabei genau dies empfindet oder fühlt, wohl nicht wegdenkbar. ... Diese Tatsache erklärt, warum die Bewußtseinsphänomenologie auch heute noch überall dort zu überzeugen vermag, wo der grammatische Nominalismus offensichtlich zu kurz greift: bei den Wahrnehmungsurteilen, die Husserls gesamte Philosophie bestimmen, bei den Stimmungen und existentiellen Befindlichkeiten, wo Scheler und Heidegger ihre phänomenologischen Stärken erweisen, und nicht zuletzt im Feld des präreflexiven Selbstbewußtseins, das sich wohl nicht aus der grammatischen Kompetenz des Verfügens über die Personalpronomina allein erklären läßt, sondern dabei offensichtlich schon vorausgesetzt ist« (Schnädelbach 2001, 265f).

Schnädelbach missversteht Wittgenstein zwar gründlich, wenn er ihm eine (im Vergleich mit unserer Alltagserfahrung reduktive) Position unterstellt, die dieser gerade umgekehrt als Resultat eines grammatischen Missverständnisses entlarvt:

»Wenn Wittgenstein das, was ›außer dem menschlichen Benehmen‹ Fiktion sein soll, nun als eine grammatische Fiktion versteht, dann ist er eben grammatischer oder ›logischer‹ Behaviorist, und sieht man auf seine Deutung mentaler Ausdrücke wie ›meinen‹, ›deuten‹, ›wiedererkennen‹, ›wünschen‹, ›sich erinnern‹ etc., dann ist der Unterschied zum psychologischen Behaviorismus nicht so groß« (ebd., 260).

Aber Schnädelbach geht immerhin hinter die sprachanalytische Kritik an Husserls mentalistischer Referenztheorie der Bedeutung nicht zurück. Wittgensteins Privatsprachenargument habe den Rückweg in den methodischen Solipsismus einer reinen Phänomenologie versperrt, vom Gebrauch der Sprache im Gegensatz zu etwas anderem – etwa einer ›Schau‹ reiner intentionaler Erlebnisse – können wir nicht sprechen. So läuft Schnädelbachs These eines *komplementären ›und‹* zwischen Phänomenologie und Sprachanalyse auf eine friedliche Aufteilung der Zuständigkeitsbereiche hinaus: Für die uns sprachlich erschlossene Welt ist die sprachanalytische Philosophie zuständig; doch gibt es Bereiche unseres Erlebens, die sich zwar nicht unabhängig vom Feld der Grammatik befinden, welche die grammatische Analyse aber nicht auszuschöpfen vermag: »das phänomenale Bewußtsein ist ein Komplement unserer sprachlichen Kompetenz« (ebd., 267). Dabei lebt seine These von der Voraussetzung, dass die zukunftssträchtigen Varianten von Phänomenologie (seit Heidegger) und Sprachanalyse (mit Wittgenstein) hermeneutisch geworden sind und sich darum entscheidend angenähert haben.

Andreas Hunziker

Hinter die (Sprach-)Kritik an der bedeutungskonstitutiven Subjektivität will also auch Schnädelbach nicht zurück. Allerdings verbaut er sich mit dem Bild, wonach die Sprachanalyse sozusagen fürs Äussere und Grobe, die Phänomenologie fürs Innere und Feine zuständig sein soll, nicht nur ein besseres Verständnis der (zukünftigen) Möglichkeiten des Gesprächs zwischen Phänomenologie und Sprachanalyse. Sondern er missversteht damit auch die methodische Eigenart von Wittgensteins hermeneutisch-grammatischen Erkundungsgängen durch die Verhältnisse unserer psychologischen Begriffe und damit zugleich einen wichtigen Teil der eigentümlichen und überaus komplexen Grammatik des Seelischen.

2. Ulrich Barth:

Dessen Aufsatz ›Selbstbewußtsein und Seele‹ gehört in eine ganze Reihe neuerer theologischer Publikationen, die das wiedererwachte Interesse am Begriff der Seele ausdrücken (nach Barth ist der Seelenbegriff in der Theologie, Philosophie und Psychologie des 20. Jahrhunderts – als Resultat der Destruktion seiner metaphysischen Grundlage am Ende des 18. Jahrhunderts – weitgehend vernachlässigt worden). Dabei fällt auf, dass sich Barths Seelenverständnis mit dem eng berührt, was Schnädelbach als phänomenales Bewusstsein beschreibt und diesem zufolge in den Zuständigkeitsbereich nicht der Sprachanalyse, sondern der Bewusstseinsphänomenologie in der Tradition Husserls fällt:

»Die Phänomene, die wir unter dem Begriff der Seele zusammenfassen, betreffen also vornehmlich die in der Innenperspektive zugänglichen Erlebnisse eines Menschen« (Barth 2004, 209).

»Die Seele des Menschen ist das durch den Leibbezug gestiftete offene Ganze seiner psychophysischen Zustände *im Wie ihres inneren Erlebens*« (ebd., 215; Hervorhebung von mir).

Barth will in seinen Überlegungen vor allem zeigen, dass die Philosophie der Subjektivität nicht als Gegenmodell zu einem solchen Begriff der Seele verstanden werden muss. Ein Durchgang von Kant über Husserl, Heidegger, Gehlen und die Gestaltpsychologie bis hin zur gegenwärtigen empirischen Emotionspsychologie soll bei der Bewältigung dieser Aufgabe helfen. Dazu unterscheidet er zuerst mit Kant zwischen dem reinen Selbstbewusstsein des Denkens und der in den Bereich des inneren Sinns gehörenden *empirischen* Erscheinung der Seele. Daran lässt sich dann Husserl anschliessen,

»weil auch er (1) im transzendentalen Cogito das Fundament der Philosophie als Wissenschaft erblickte, (2) den methodischen Status der Psychologie von der Transzendentalphilosophie her bestimmte, (3) den Begriff

der Seele für unverzichtbar hielt und (4) in der Selbstwahrnehmung den Ansatzpunkt aller psychologischen Forschung gegeben sah« (ebd., 203f).

Husserls transzendentalphilosophisch fundierte *empirische Psychologie der Seele* beziehe damit eine Position jenseits von physikalistischem Naturalismus auf der einen (Husserl halte an der verstehenden Methode und einem pointiert mentalistischen Seelenbegriff fest) und psychophysischem Dualismus auf der anderen Seite (lebensweltlich sei Psychisches und Körperliches immer schon miteinander verschränkt). Dabei werde mit letzterem der Leibbezug für das Seelenverständnis fundamental, indem dieser zum (empirisch-vorreflexiven) Einheitsgaranten all unserer psychophysischen Erlebnisse werde. Damit sieht Barth zugleich die Lösung gegeben auf das sich im Durchgang durch Heidegger, Gehlen, Gestaltpsychologie und Emotionspsychologie ergebende Desiderat eines Einheitsgaranten, der die von der psychologischen Forschung aufgewiesene emotionelle Vereinheitlichung von Erlebnissen durch die Dominanz einer Stimmung überhaupt ermöglicht:

»Die im Zumutesein sich artikulierende Zuständigkeit einer Person, die wir als Seele bezeichneten, repräsentiert deshalb einen psychischen Gesamtzustand, weil die von jener Gestimmtheit emotional qualifizierten Erlebnisse mit dieser zusammen auf einen identischen Leib bezogen sind. Insofern kann man die Seele des Menschen als eine vorreflexive Gestalt von Identität bezeichnen« (ebd., 215).

Theologisch teile ich Barths Interesse am Begriff der Seele. Und philosophisch plädiere auch ich nicht für eine Wiederaufnahme des substanzontologischen Seelengedankens. Vielmehr sehe ich die gegenwärtige Herausforderung ganz ähnlich wie Barth darin, diesseits von einem (starken) Naturalismus auf der einen und einem psychophysischen Dualismus auf der anderen Seite die lebensweltliche Verschränkung von Psychischem und Körperlichem zu beschreiben. Trotzdem dürften Barths Überlegungen zum Begriff der Seele über die kleine Gruppe derjenigen hinaus, für welche eine Variante der Subjektivitätsmetaphysik das organisierende Zentrum ihres philosophisch-theologischen Denkens darstellt, kaum wegweisend werden. Denn:

– Die Weise, wie Barth versucht, den Begriff der Seele als Ergänzung zum Prinzip Selbstbewusstsein herauszustellen, ist mit seiner eigenen methodischen Maxime, wonach alles darauf ankomme, »ob es gelingt, von empirisch gesättigten und empirisch bewährten Einzelbeschreibungen überzugehen zu strukturellen Aussagen höherer Ordnung« (ebd., 216), nur schwerlich vereinbar. Eher scheint er umgekehrt in seinem philosophie- und psychologiegeschichtlichen Durchgang diejenigen Befunde auszuwählen und zu einem Ganzen

zusammenzufügen, die in seinen subjektivitätstheoretischen Begriffsrahmen möglichst nahtlos (bzw. ohne an ihm Schaden anzurichten) hineinpassen: Husserl wird zum »einzigsten Fachphilosophen des 20. Jahrhunderts, der das Problem noch einmal in seiner gesamten Komplexität aufrollte« (*das Problem besteht »natürlich« darin, Transzendentalphilosophie und empirische Psychologie der Seele miteinander zu vermitteln*); Heidegger wird für seinen Antimentalismus kritisiert, dafür aber wird die mit seinem Stimmungsbegriff verbundene Ganzheitserfahrung positiv aufgenommen; mit der ausschliesslichen Verortung der Seelenproblematik im Bereich der *empirischen* Psychologie lässt sich nahtlos an Kant und Husserl (und das individualistisch-mentalistiche Bild des Geistes in der gegenwärtigen Kognitionswissenschaft?) anschliessen.

– Zwar meint auch Schnädelbach, dass im Bereich des *Wie* unseres Erlebens Husserls Phänomenologie der Wahrnehmungsurteile, Heideggers Hermeneutik der Stimmungen und existentiellen Befindlichkeiten (und Franks Beschreibungen des präreflexiven Selbstbewusstseins) ihre besondere Stärke zeigen. Und auch wenn bei ihm klärungsbedürftig bleibt, was es heisst, dass das phänomenale Bewusstsein ein Bereich ist, den die grammatische Analyse »nicht auszuschöpfen vermag, dieser Bereich aber doch »nicht unabhängig vom Feld der Grammatik« bestehe – klar ist immerhin, dass er nicht ein von seinem sprachlichen Ausdruck gänzlich unabhängiges Bewusstsein oder Erleben annehmen will. Dies allerdings ist bei Barth gerade nicht mehr klar, wenn er (mit Husserl) die Introspektion als *die* Methode der Psychologie der Seele behauptet und als das Entscheidende der Introspektion folgendes betrachtet:

»Der Vollzug von Selbstwahrnehmung impliziert als solcher noch nicht den Akt sprachlicher Selbstzuschreibung und ist darum von der Frage der Wahrheitsfähigkeit oder Verifizierbarkeit derselben nicht tangiert. In psychologisch-methodischer Hinsicht geht es bei Introspektion vielmehr in erster Linie um die Frage der hermeneutischen Zugänglichkeit innerer Erlebnisse, ihres intentionalen Gehalts wie der sie begleitenden Überzeugungen« (ebd., 208).

Was meint Barth damit? Geht es ihm um einen vorsprachlichen im Sinne von *vorbegrifflichen* Zugang zu einem mental *Gegebenen*? Eine solche Mixtur von Mentalismus und empiristischem Mythos des Gegebenen scheint jedenfalls in seinem Rekurs auf Gehlen vorausgesetzt:

»Sprachliche Bezeichnungen heften sich aber nicht unmittelbar an äussere Gegenstände, sondern an deren empirisch gewachsene Erinnerungsphantasmen, die jene allererst mental aufrufbar und beliebig verfügbar machen. Die Sprache ist also ein Symbolsystem zweiter Stufe. Die elementa-

re symbolische Ideation vollzieht sich im Übergang von körperlichen Sinneseindrücken zu bewußten Vorstellungsbildern, die aber an jene genetisch zurückgebunden sind. Das besagt: Die Seele als das Reich unserer Vorstellungen ist zunächst nichts anderes als eine »innere Außenwelt« (ebd., 207).

Barth bejaht an dieser Stelle also genau, was Wittgensteins Privatsprachenargument (unter anderem) kritisiert (vgl. Großhans 2005, 70).

– Das eben Gesagte ist charakteristisch für die Weise, wie Barth mit »den sprachphilosophischen Debattenzusammenhängen – von Wittgenstein bis Tugendhat« umgeht, in denen »wiederholt Kritik geübt [wurde] sowohl an der Leistungskraft von Introspektion als auch an der Tauglichkeit des Innen/Außen-Schemas überhaupt« (ebd., 208). Der sprachanalytischen Kritik am Innen/Aussen-Schema und der mit diesem verbundenen Vergegenständlichung des Psychischen stimmt er zwar zu. Und auch mit dem Hinweis auf die zentrale Funktion des Begriffs des *Ausdrucks* von Empfindungen in Wittgensteins Versuch, den Hiatus zwischen Innen und Aussen zu unterlaufen, stellt er etwas bei Wittgenstein ganz Entscheidendes fest. Was aber ist die argumentative Funktion von solchen Zugeständnissen, wenn sie dann in seinen eigenen Argumentationen kaum noch eine konstruktive Rolle spielen bzw. ihnen an anderer Stelle sogar widersprochen wird (niemand »kann in das Innere eines anderen Menschen hineinblicken«, ebd., 209)?

– Dazu passt, dass Barth der sprachanalytischen Richtung pauschal die »Bestreitung einer besonderen Erschließungskraft von Introspektion unterstellt« (ebd., 208). Zwar scheint er der sprachanalytischen Kritik insofern Recht zu geben, als sie Descartes' These von der Irrtumsimmunität der Introspektion betrifft. Damit aber (mit dem Verweis auf Russell und Ryle) der *gesamten* sprachanalytischen Tradition jeglichen affirmativen Gebrauch des Introspektionsbegriffs (im Sinne eines privilegierten Zugangs eines Individuums zu seinen Absichten, Ängsten, Wünschen, Emotionen, Stimmungen usw.) abzusprechen, weil diese (vermeintlich) nicht bemerkt hat, dass es auch eine zwar fallible, aber für eine verstehende Psychologie zentrale Innenperspektive gibt – dies trifft z.B. auf Wittgenstein gerade nicht zu. Damit ist aber in einer gegenüber Schnädelbach noch zugespitzten Weise die Sprachanalyse von vorneherein als für den Bereich des Seelischen (im Sinne Barths) irrelevant erklärt.

– Wenn ich sage, dass Wittgenstein nicht die Eigenständigkeit der Erste-Person-Perspektive verneint, dann heisst dies nicht, dass sein Introspektionsverständnis mit demjenigen von Barth deckungsgleich ist. Wittgenstein geht auch nicht wie Barth davon aus, dass die Phä-

nomene, die wir unter dem Begriff der Seele zusammenfassen, vornehmlich die *in der Innenperspektive zugänglichen* Erlebnisse eines Menschen betreffen. Ja, Wittgensteins Erkundungen von solchen psychologischen Begriffen wie Absicht, Denken, Vorstellung, Emotion, Erinnerung, Bewusstsein usw. operieren normalerweise gerade nicht mit der Methode der Introspektion, sondern fragen nach der Rolle, die ein Begriff in unserem menschlichen Leben spielt (wobei dies im Modus der Selbsterkenntnis und damit sehr wohl in einer Beteiligtenperspektive geschieht). Damit wird die grammatische Methode aber nicht zu einem blossen Reden von Worten, sondern es ist dies eben Wittgensteins Weise, wie er diesseits von einem starken Naturalismus auf der einen und einem psychophysischen Dualismus auf der anderen Seite die lebensweltliche Verschränkung von Psychischem und Körperlichem bzw. von Innen und Aussen zu beschreiben vermag: »Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele« (PU II, iv, 496).

Dies ist gerade die Pointe von Wittgensteins Methode, dass sie das Wesen der Seele nicht in irgendwelchen Prozessen oder Zuständen im abstrakten Innen des menschlichen Geistes (oder Gehirns) sucht, indem wir unser »inneres Auge« (bzw. die empirischen Methoden zur Untersuchung der neuronalen Prozesse) auf das richten, was *verborgen* in unserem *Innen* geschehen *muss*, sondern dass sie uns auffordert, *hinzuschauen* und zu *sehen*, wie unser Leben mit den andern den wesentlichen Zusammenhang unserer psychologischen Sprachspiele darstellt. Und es ist dies die Weise, wie Wittgenstein zu einer Differenziertheit und Komplexität im Verstehen dieser Phänomene kommt, von der ich bei Barth nur wenig sehe. Oder ist es z.B. nur dem besonderen Argumentationskontext geschuldet, wenn Barth zwar feststellt, dass zum Erlebnisfeld der Innenperspektive »eine Vielzahl unterschiedlicher psychischer Funktionen« gehört: »Perzeptionen, Kognitionen, Emotionen, Motivationen, Volitionen und manches andere mehr« (ebd., 209), dann aber nur die Emotionen weiter untersucht und diese wiederum mit den Stimmungen gleichsetzt, um so (über den Leibbezug) die Seele als zur Einheit gebrachten Gesamterlebniszustand einer Person beschreiben zu können?

Vielleicht läuft Barths Unterfangen, den Begriff Seele als Ergänzung zum Prinzip Selbstbewusstsein unter heutigen Theoriebedingungen zu exponieren, letztlich auf nicht viel mehr als auf den (m.E. nicht besonders erfolgreichen) Versuch hinaus, den subjektivitätstheoretischen Knochen um ein bisschen seelisch-

emotionales Fleisch anzureichern. Und stellt die ausschliessliche Verortung der Seele im Bereich des Empirischen faktisch nicht eine Art Immunisierung gegenüber einer *philosophischen* Psychologie dar, die es gar nicht für nötig hält, *hinter* dem überaus komplexen und in sich sehr unterschiedlichen Phänomenbereich des Seelischen noch einmal nach einer (begründenden) Struktur ›Subjektivität‹ zu suchen?

Mit der richtigen Erkenntnis, dass mit einer grammatisch-reduktiven Deutung von Wittgensteins Philosophieren etwas gelehnet wird, was wesentlich zu unserem menschlichen Erleben gehört, ist jedenfalls noch nicht die Frage beantwortet, in welcher Terminologie und mit welcher Methode dieses innere Erleben beschrieben werden soll.

III. Wittgensteins nicht-reduktive Erkundungen der Begriffsverhältnisse der Seele

Wittgensteins Sprachphänomenologie widerstreitet nicht unserem Sinn dafür, Menschen mit je eigenem Innenleben, mit Geist und Individualität zu sein, versucht diese Phänomene aber konsequent als Teil unseres gewöhnlichen Lebens zu verstehen. Pointiert gesagt: Von Wittgenstein können wir lernen, wie wir nicht-reduktiv und nicht-metaphysisch zugleich über die Seele sprechen können. Ich versuche, dies an zwei Beispielen exemplarisch zu skizzieren.

1. Der Ort des Denkens:

Das erste Beispiel zeigt uns eine Weise (unter vielen anderen), wie uns die Oberflächengrammatik unserer Sprache dazu verführen kann, uns ein falsches Bild des Geistigen bzw. Seelischen als etwas innerhalb unseres Körpers Verborgenen zu machen:

»Vielleicht ist der Hauptgrund, aus dem wir so stark dazu neigen, vom Kopf als dem Ort unserer Gedanken zu sprechen, dieser: das Bestehen der Wörter ›Denken‹ und ›Gedanke‹ neben den Wörtern, die (körperliche) Tätigkeiten bezeichnen, wie Schreiben, Sprechen etc., läßt uns nach einer Tätigkeit suchen, die von diesen verschieden und doch analog zu ihnen ist und die dem Wort ›Denken‹ entspricht. ... Und nun, da die Sätze *irgendwo* sind, suchen wir nach einem Ort für den Gedanken. ... Wir sagen: ›Sicher ist der Gedanke *etwas*; er ist nicht nichts‹, und alles, was man darauf antworten kann, ist, daß das Wort ›Gedanke‹ seinen *Gebrauch* hat, der von völlig anderer Art ist als der Gebrauch des Wortes ›Satz‹« (Blaues Buch, 23f).

Weitere solche möglichen Fehlerquellen sind z.B. (vgl. McGinn 1993, 698f): Wir deuten die Unsicherheit, welche mit der Unbe-

stimmtheit zu tun hat, die zu unseren psychologischen Sprachspielen wesentlich gehört, als ein Zeichen der Verborgtheit der geistigen Zustände des anderen; dasselbe tun wir mit der Fähigkeit von anderen, ihre Gefühle und Gedanken vor uns zu verbergen; wir deuten, die Erste-Person/Dritte-Person-Asymmetrie, die unsere psychologischen Begriffe charakterisiert, in der Terminologie eines Subjekts, das ein Wissen von einem inneren Bereich hat, dessen Inhalte die anderen nur erraten können usw.

2. Ausdruck und Inneres²:

»Wenn ich von mir selbst sage, ich wisse nur vom eigenen Fall, was das Wort ›Schmerz‹ bedeutet, – muß ich das nicht auch von den Andern sagen? Und wie kann ich denn den *einen* Fall in so unverantwortlicher Weise verallgemeinern?

Nun, ein Jeder sagt es mir von sich, er wisse nur von sich selbst, was Schmerzen seien! – Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ›Käfer‹ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, daß Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend veränderte. – Aber wenn nun das Wort ›Käfer‹ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann ›gekürzt werden‹; es hebt sich weg, was immer es ist.

Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von ›Gegenstand und Bezeichnung‹ konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus« (PU 293).

»Und doch gelangst du immer wieder zum Ergebnis, die Empfindung selbst sei ein Nichts. – Nicht doch. Sie ist kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts! Das Ergebnis war nur, daß ein Nichts die gleichen Dienste täte, wie ein Etwas, worüber sich nichts aussagen läßt. Wir verwarfen nur die Grammatik, die sich uns hier aufdrängen will« (PU 304).

Es sind nicht zuletzt solche Bemerkungen, die Schnädelbach annehmen lassen, Wittgenstein vertrete eine Art grammatischen Reduktionismus, er verneine, dass etwas in unserem Inneren vorgeht oder suggeriere zumindest, dieses etwas sei in unserer sprachlich-öffentlichen Kommunikation unerheblich. Dabei will Wittgenstein vielmehr in der charakteristischen Doppelbewegung seines Denkens zeigen, wie uns ein bestimmtes Bild vom Innen und Aussen (der

² Ich referiere in diesem Abschnitt über weite Strecken McGinn 1997, 143ff.

Schmerz ist innen, der Schrei ist aussen) zu leeren metaphysischen Konstruktionen des Seelischen verführt, zu Konstruktionen also, die unseren alltäglichen Gebrauch der psychologischen Begriffe und damit das, was ein Phänomen wie Schmerz oder Erinnerung für uns in unserem alltäglichen Leben ist, gerade nicht zu verstehen erlauben. Das Verstehen dieser Phänomene besteht darum in der Klärung ihrer Grammatik, indem wir hinschauen und sehen, welchen Ort sie in den komplizierten Begriffsverhältnissen unseres menschlichen Lebens tatsächlich haben: »Schmerz liegt so in unserem Leben drin, hat *solche* Zusammenhänge. (D.h.: nur was *so* in unserem Leben drinliegt, *solche* Zusammenhänge hat, nennen wir ›Schmerz.‹)« (Z 533).

Zu diesem Verstehen des Phänomens Schmerz gehört das Verstehen, wie unser gewöhnlicher Begriff des Schmerzes mit dem natürlichen Ausdruck des Schmerzes im Schmerzverhalten wesentlich zusammenhängt und damit zu einem Gebrauch der Innen/Aussen-Unterscheidung, in dem unser Ausdrucksverhalten grammatisch zentral ist (darauf weist auch Ulrich Barth hin, aber er führt diesen Gedanken nicht weiter aus):

»Wie *beziehen* sich Wörter auf Empfindungen? ... Dies ist eine Möglichkeit: Es werden Worte mit dem ursprünglichen, natürlichen, Ausdruck der Empfindung verbunden und an dessen Stelle gesetzt. Ein Kind hat sich verletzt, es schreit; und nun sprechen ihm die Erwachsenen zu und bringen ihm Ausrufe und später Sätze bei. Sie lehren das Kind ein neues Schmerzbenehmen.

›So sagst du also, daß das Wort ›Schmerz‹ eigentlich das Schreien bedeute?‹ – Im Gegenteil; der Wortausdruck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht« (PU 244).

Nur, so wendet Wittgensteins Gesprächspartner ein, dies läuft darauf hinaus, dass es keinen Schmerz ohne *Schmerzbenehmen* gibt (PU 281), und dies widerspricht doch offensichtlich unserer alltäglichen Erfahrung. Wittgenstein antwortet darauf:

»Es kommt darauf hinaus: man könne nur vom lebenden Menschen, und was ihm ähnlich ist, (sich ähnlich benimmt) sagen, es habe Empfindungen; es sähe; sei blind; sei taub; sei bei Bewußtsein, oder bewusstlos« (PU 281).

Wittgenstein nimmt also den grammatischen Zusammenhang zwischen dem Schmerz und dem Schmerzverhalten nicht zurück, sondern macht deutlich, dass dieser komplexer ist, als ihm der Gesprächspartner unterstellt, dass dazu eben auch die Möglichkeit der Täuschung, der Unterdrückung des Schmerzbenehmens usw. gehört, vgl. PU II, xi, 576f:

»Verstellung ist natürlich nur ein besonderer Fall davon, daß einer, z.B., eine Schmerzäußerung von sich gibt und nicht Schmerzen hat. Wenn dies überhaupt möglich ist, warum sollte denn dabei immer Verstellung statt haben, – dieses sehr spezielle Muster auf dem Band des Lebens? Ein Kind muß viel lernen, ehe es sich verstellen kann. (Ein Hund kann nicht heucheln, aber er kann auch nicht aufrichtig sein.)«.

Und indem er an diesem grammatischen Zusammenhang festhält, widerspricht er unserer Neigung, das Innen/Aussen-Bild so anzuwenden, dass wir irgendwo tief innerhalb unseres Körpers einen ontologischen Schnitt machen, so dass der Körper zum Bereich der äusseren Dinge gehört, während der Schmerz zum psychischen Bereich gehört, der im Innern unseres Körpers ist, und in dem die bewussten Erfahrungen ablaufen. Denn auch wenn wir diesen inneren Bereich als Seele bezeichnen würden (PU 283), wir würden den menschlichen Körper damit begrifflich gänzlich vom Begriff Schmerz ablösen und wir könnten den Schmerz statt einem Körper dann gerade so gut einem Stein zuschreiben (PU 283).

All dem widerspricht aber nach Wittgenstein der Gebrauch unserer psychologischen Begriffe. Unsere alltägliche Grammatik macht eben keinen Schnitt *innerhalb* des Körpers, sondern *zwischen* Körpern verschiedener Art:

»Und nun schau auf eine zappelnde Fliege, und sofort ist diese Schwierigkeit verschwunden und der Schmerz scheint hier *angreifen* zu können ... Und so scheint uns auch ein Leichnam dem Schmerz gänzlich unzugänglich. – Unsre Einstellung zum Lebenden ist nicht die zum Toten. Alle unsre Reaktionen sind verschieden« (PU 284).

Gegen die falsche Verwendung des Innen/Aussen-Bildes im Sinne einer Unterscheidung zwischen einem äusseren-physischen und einem inneren-psychischen Bereich stellt Wittgenstein also die in der Grammatik unserer Lebensformen wurzelnde Unterscheidung zwischen dem Lebenden und dem Nicht-Lebenden heraus. Und so ist auch der Leichnam nicht einfach die eine Hälfte von dem, was vorher als Körper und Geist zusammen war, sondern er *wird* allererst zu etwas, das dem Schmerz gänzlich unzugänglich ist. Der lebendige Körper umgekehrt ist nicht nur in dem Sinne lebendig, dass er sich im Gegensatz zum Toten bewegt (PU 284), sondern in dem Sinne, dass seine Bewegungen und Gesten eine bestimmte Bedeutung haben. Und wenn Wittgenstein dies mit dem Erkennen des Gesichtsausdrucks vergleicht (PU 284), unserer Fähigkeit, den Anderen unmittelbar *als* etwas zu lesen bzw. zu sehen, dann sind wir bei einem zentralen Thema von Wittgensteins Philosophie der Psychologie an-

gelangt, das in der Wendung *eine Einstellung zur Seele* prägnant ausgedrückt ist:

»Ich glaube, daß er leidet.« – *Glaube* ich auch, daß er kein Automat ist? Nur mit Widerstreben könnte ich das Wort in diesen beiden Zusammenhängen aussprechen.

(Oder ist es so: ich glaube, daß er leidet; ich bin sicher, daß er kein Automat ist? Unsinn!) ...

»Ich glaube, daß er kein Automat ist« hat, so ohne weiteres, noch gar keinen Sinn. Meine Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele. Ich habe nicht die *Meinung*, daß er eine Seele hat. ...

Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele« (PU II, 495f).

Unsere psychologischen Begriffe wie Schmerz, Absicht oder Freude sind mit den Ausdrucksformen der lebendigen Körper von Menschen und anderen Tieren intern verbunden. Unsere psychologischen Sprachspiele zu lernen, das heisst darum nicht, dass wir Prozesse in einem inneren Bereich zu identifizieren lernen (PU 283: »Meine Erziehung hätte mich darauf geführt, indem sie mich auf die Gefühle in mir aufmerksam machte, und nun übertrage ich die Idee auf Objekte außer mir«). Es heisst vielmehr, dass wir lernen, an immer komplexeren Handlungs- und Antwortmustern teilzunehmen und sie auch zu verstehen. Denn ein psychologischer Begriff wie Schmerz hängt mit bestimmten Mustern in der komplizierten Lebensform von lebendigen Dingen zusammen (Z 533: »Schmerz liegt so in unserem Leben drin, hat *solche* Zusammenhänge«) und nicht mit einem verborgenen Bereich von inneren Zuständen und Prozessen. Das habe ich oben in der Einleitung gemeint, wenn ich gesagt habe, dass wir die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Seele am falschen Ort suchen, wenn wir unser »inneres Auge« auf das richten, was *verborgen* in unserem *Innen* geschehen *muss*, statt *hinzuschauen* und zu *sehen*, wie unser gemeinsames Leben mit den andern den wesentlichen Zusammenhang unserer psychologischen Begriffe darstellt.

Der Begriff »Schmerz« beschreibt also nicht ein *Etwas*, das irgendwie verborgen innerhalb des Körpers ist. Aber die Empfindung Schmerz wird damit bei Wittgenstein auch nicht zu einem *Nichts* (vgl. PU 304), sondern indem er unseren Blick auf die grammatischen Zusammenhänge von »Schmerz« innerhalb

»our sharing routes of interest and feeling, modes of response, senses of humor and of significance and of fulfillment, of what is outrageous, of what is similiar to what else, what a rebuke, what forgiveness, of when an utterance is an assertion, when an appeal, when an explanation – all the whirl of organism Wittgenstein calls »forms of life« (Cavell 1976, 52)

lenkt, macht er uns auf die lebensweltliche Bedeutung aufmerksam, welche dieses Phänomen für uns in unserem alltäglichen Leben hat. Und dazu gehört schliesslich auch dies:

»Ist es der *Körper*, der Schmerzen fühlt? – Wie ist dies zu entscheiden? Wie macht es sich geltend, daß es *nicht* der Körper ist? – Nun, etwa so: Wenn Einer in der Hand Schmerzen hat, so sagt's die *Hand* nicht (außer sie schreibt's), und man spricht nicht der Hand Trost zu, sondern dem Leidenden; man sieht ihm in die Augen.

Wie bin ich vom Mitleid für *diesen Menschen* erfüllt? Wie zeigt es sich, welches Objekt das Mitleid hat?« (PU 286f).

Es zeigt sich hier noch einmal, was es nach Wittgenstein heisst, nicht-reduktiv und nicht-metaphysisch zugleich über das Seelische zu sprechen: Durch die grammatische Betrachtung werden wir uns bewusst, dass wir in unserem alltäglichen Umgang miteinander Schmerz weder einem abstrakten Aussen noch einem abstrakten Innen zuschreiben, sondern dem *Menschen*, der Schmerzen hat. Und PU 287 macht darauf aufmerksam, dass diese ›Zuschreibung‹ und damit das sogenannte Problem des Geistes des Anderen nicht primär ein epistemologisches, sondern ein praktisch-existenzielles Problem darstellt: In meiner Einstellung zum anderen als Einstellung zur Seele geht es weniger um ein kognitives Problem, als um die praktisch-existenzielle Frage, ob ich den andern als Seele anerkenne oder vermeide – konkret: ob ich auf den Schmerz des anderen mit Mitleid oder mit Indifferenz, Schadenfreude usw. reagiere. Stanley Cavell spricht in diesem Zusammenhang von dem vom Skeptiker und vom Anti-Skeptiker *geteilten* Bedürfnis, vor dem Gewöhnlichen zu fliehen und der damit verbundenen Tendenz, unsere menschliche Endlichkeit und Getrenntheit von den andern (und von der Welt und von uns selbst) in ein intellektuelles Problem zu transformieren. Cavell konfrontiert dem das, was er die (indirekte) ›Wahrheit des Skeptizismus‹ nennt: Unser gewöhnliches Verhältnis zu den anderen (und zur Welt und zu uns selbst) ist nicht primär kognitiv-erkennender (epistemologischer), sondern expressiver und anerkennender (praktisch-existenzieller) Natur:

»The mythology according to which the body is a picture implies that the soul may be hidden not because the body essentially conceals it but because it essentially reveals it. The soul may be invisible to us the way something absolutely present may be invisible to us. ... But the idea of the body plays its role. In the fantasy of it as veiling, it is what comes between my mind and the other's, it is the thing that separates us. The truth here is that we *are* separate, but not necessarily *separated* (by something); that we are, each of us, bodies, i.e., embodied; each is this one and not that, each here and not there, each now and not then. If something separates us, co-

mes between us, that can only be a particular aspect or stance of the mind itself, a particular *way* in which we relate, or are related (by birth, by law, by force, in love) to one another – our positions, our attitudes, with reference to one another« (Cavell 1979, 369).

IV. Glaube mit Seele

Ich schliesse meine Überlegungen mit drei Hinweisen, inwiefern Wittgensteins Philosophie der menschlichen Seele auch für die neu erwachte Diskussion um den Seelenbegriff in der Theologie interessant sein könnte.

– Eine Untermauerung von Großhans' Argumentation müsste zeigen, dass Wittgensteins Philosophie des Gewöhnlichen nicht nur eine (negative) Kritik der Denkform Subjektivität, sondern auch eine (positive) Alternative zu dieser Denkform darstellt und damit die *particula veri* der Denkform Subjektivität zu integrieren vermag. Zu einem überzeugenden Durcharbeiten der metaphysischen Phantasien des modernen Selbstverständnisses des Protestantismus braucht es beides. Wittgensteins philosophische Psychologie (nicht zuletzt in ihrer Weiterführung durch Cavell) scheint mir dies zu leisten. Ist damit aber das von seinem sprachlichen Ausdruck und seiner reflexiven Gestalt unterschiedene subjektive religiöse Bewusstsein in Frage gestellt, dann verliert nicht nur die im Neuprotestantismus dominierende Nachordnung der *fides quae* gegenüber der *fides qua*, sondern auch die neuprotestantische Innerlichkeitsemphase an Plausibilität.

– Ulrich Barth versteht seinen Aufsatz im Sinne von Vorbemerkungen zur »Beantwortung der Frage, inwieweit seelische Vorgänge sich im Aufbau von Religion zur Geltung bringen oder umgekehrt religiöse Erfahrungen das emotionelle Innenleben des Menschen formen und stabilisieren« (Barth 2004, 198). Wer dieses Interesse an der Wirklichkeit des Glaubens teilt und seine Begrifflichkeit philosophisch reflektieren will, dies aber weder auf eine metaphysische noch eine szientistische Weise tun will, für den könnte Wittgensteins Philosophie der Psychologie eine interessante Alternative darstellen.

Der Einbezug der Psychologie ist damit nicht mehr einseitig auf die psychologische Fundierung des Glaubens ausgerichtet, sondern dient vielmehr der Untersuchung der mannigfaltigen Weisen, wie die Bereiche Glaube und Seele ineinander greifen, ineinander greifen könnten und ineinander greifen sollten. Dass »wir mit Gott« sind und damit auch, dass »Gott mit uns« ist, lässt sich nicht irgendwie aus der philosophischen Besinnung auf die menschliche Seele ableiten. Aber diese Besinnung hilft zu besser zu verstehen, wie dieses »wir mit Gott« aussehen könnte, wenn wir es vom »Gott mit uns« her zu verstehen, zu leben versuchen.

Dies scheint mir gegenüber Ulrich Barths Vorschlag in zweifacher Weise überzeugender zu sein: Problematisch sind ja nicht nur die hinter dessen Konzeption stehenden Begründungsphantasien, sondern als ebenso unbefriedigend hat sich herausgestellt, wie »abstrakt« seine Darstellungen des Seelischen geblieben sind – es würde mich wundern, wenn sich diese Abstraktheit nicht auch in Barths Beantwortung der Frage, wie seelische Vorgänge sich im Aufbau von Religion zur Geltung bringen oder umgekehrt religiöse Erfahrungen das emotionelle Innenleben des Menschen formen und stabilisieren, reflektieren würde.

– Wittgenstein sagt in PU II, xiv, 580:

»Die Verwirrung und Öde der Psychologie ist nicht damit zu erklären, daß sie eine »junge Wissenschaft« sei; ihr Zustand ist mit dem Physik z.B. in ihrer Frühzeit nicht zu vergleichen. ... Es bestehen nämlich, in der Psychologie, experimentelle Methoden und *Begriffsverwirrung*. ...

Das Bestehen der experimentellen Methode läßt uns glauben, wir hätten das Mittel, die Probleme, die uns beunruhigen, loszuwerden; obgleich Problem und Methode windschief aneinander vorbeilaufen«.

Wittgensteins begriffliche Untersuchungsmethode zu den Grundlagen der Psychologie bietet ein sehr sensibles Instrumentarium, damit die Theologie auch mit der empirisch verfahrenen Psychologie und deren Seelenverständnis in ein produktiv-kritisches Gespräch treten kann. Ohne diese Arbeit am Begriff wird es dem theologischen Denken schwer fallen, sich in diesem Gespräch nicht entweder in den Begriffsrahmen der empirischen Psychologie (samt deren begrifflichen Verwirrungen) einzuordnen oder einfach diejenigen »neuesten« Resultate der Psychologie an das eigene Seelenverständnis anzufügen, die dazu gerade am besten zu passen scheinen.

Literatur

Barth, U. (2004), Selbstbewußtsein und Seele, ZThK 101, 198-217.

Cavell, St. (1969), The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy, in: ders., *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, 44-72.

Ders. (1979), *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford/New York.

Großhans, H.-P. (2005), Das moderne Selbstverständnis des Protestantismus und Wittgensteins Kritik der Subjektivität, in: Dalferth, I.U./Stoellger, Ph. (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, 63-77 (im Erscheinen).

Die Seele des Glaubens

McGinn, M. (1997), Wittgenstein and the Philosophical Investigations, London u.a.

Ders. (1993), Review to „Ludwig Wittgenstein, Last Writings on the Philosophy of Psychology, Volume 2: The Inner and the Outer“, Mind, New Series, Vol. 102, Issue 408, 697-701.

Schnädelbach, H. (2001), Phänomenologie und Sprachanalyse, in: Wingerter, L./Günther, K. (Hg.), Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit, Frankfurt a.M., 243-267.

Wittgenstein, L., Das Blaue Buch, in: Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt a.M. 1997, 15-116.

Ders., Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a.M. 2003.

Ders., Philosophische Untersuchungen II. In: Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a.M. 1993, 487-580.

Ders., Zettel, in: Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a.M. 1994, 259-443.

— Andreas Hunziker ist Assistent am Lehrstuhl von Prof. Dr. I.U. Dalferth an der Universität Zürich.

Die Seele in der Wissenschaft

Friederike Osthof

»Ich denke nur zu meiner eigenen Belehrung.
Befriedigen mich meine Gedanken am Ende:
so zerreiße ich das Papier.
Befriedigen sie mich nicht:
so lasse ich es drucken.
Wenn ich besser belehrt werde,
nehme ich eine kleine Demütigung schon vorlieb«.
Lessing, Über eine zeitige Aufgabe

Was ist das, die Seele?

Niemand weiss genau, was Seele ist. Ich auch nicht. Sie lässt sich weder im Rahmen körperlicher noch im Rahmen geistiger Paradigmen hinreichend beschreiben. Zwar ist auch strittig, wie Körper oder Geist hinreichend zu beschreiben sind, aber immerhin scheint einigermaßen klar zu sein, um welche Phänomene es geht, um deren Beschreibung da gestritten wird. Bei der Seele ist auch das unklar. In ihrer eigenen Zunft, der Psychologie und der Psychiatrie ist ihre Existenz umstritten (vgl. D. Hell, Seelenhunger, Bern 2002); andere fordern die Abschaffung des Begriffs, weil er mehr verunklärt als klärt¹.

Wenn man von ihrer Existenz ausgeht, scheint sie ein Miteinander wie die Interaktion von Körper und Geist zu thematisieren. Wenn man am Begriff festhalten will, dann, weil er bestimmte lebensweltliche Phänomene in den Blick bekommt und über sie nachzudenken erlaubt.

Sicher aber weist der Begriff der Seele auf ein Faszinosum (vielleicht auch Tremendum), das im Laufe der Jahrhunderte unendlich viel Energie auf sich gelenkt hat. Menschen beschäftigten und beschäftigen sich mit der Seele in der Wissenschaft und im Leben ausgiebig und eindringlich. Die Unklarheiten über das Phänomen Seele scheinen sie dabei nicht zu stören, sie jedenfalls nicht von ihrem Tun abzuhalten.

¹ J.-L. Nancy, Über die Seele, in: Corpus, Berlin 2003, 111, 123. Nancy wehrt sich gegen eine dualistische Fassung von Körper und Seele, in der das Wort Seele »eine Art Zurücksetzung, Verschmähung oder Zurückweisung des Körpers« beinhalte (ebd., 124). Er will aber nicht abschaffen oder leugnen, was mit Seele gemeint sein könnte. Er steigert im Gegenteil ihre Sensibilität, indem er sie als Aussenhaut des exponierten Körpers imaginiert.

Es gibt eine enorme Fülle wissenschaftlicher Literatur über die Seele. Ausgehend von der Erklärung für einfachste Phänomene, wie dem Unterschied zwischen einem bewusstlosen Körper und einem wachen und aktiven Menschen oder dem des Traums, haben Menschen seit Jahrhunderten immer differenziertere und komplexere Vorstellungen über die Seele und das Verhältnis von Seele und Leib oder Seele, Körper und Geist entwickelt. Immer mehr wissenschaftliches Instrumentarium, immer neue Wissensgebiete wurden zur Bearbeitung und Weiterentwicklung herangezogen. Es ist zu vermuten, dass auch umgekehrt neue Wissensgebiete und neues wissenschaftliches Instrumentarium aus der Abarbeitung am Seelenbegriff entstanden sind. Etwas salopp ausgedrückt: Seele und Wissenschaft sind miteinander gross geworden.

Aber nicht nur in der Wissenschaft, auch im alltäglichen Leben spielt die Seele eine Rolle und werden lebensweltliche Phänomene unter ihren Begriff subsumiert. In den Ferien darf und soll man die Seele auslüften und baumeln lassen (wohl weil sie im Arbeitsalltag eingemottet oder in der Schublade versorgt werden muss). Man muss seiner Seele Sorge tragen, indem man meditiert, sich fit hält, Musik macht oder hört, liest, ins Kino geht, Reisen unternimmt, wandert, sich mit Freundinnen und Freunden trifft – die Reihe liesse sich beliebig erweitern und kann eigentlich alle Lebensgebiete betreffen. Was Seelsorge konkret bedeutet, wird meist als Ratschlag vermittelt. Und der hängt davon ab, was die ratende Person mit Seelsorge in Verbindung bringt und woran es der beratenen Person mangelt. Der Seele Sorge tragen geht offensichtlich in die Richtung von: den Ausgleich suchen, ein Gleichgewicht herstellen, für Bewegung sorgen, eigene Möglichkeiten erweitern, mehrdimensional leben.

Der Begriff der Seele spielt im alltäglichen Leben eine Rolle und dient der Verständigung über Phänomene, die allgemein bekannt sind und fraglos mit dem Begriff in Verbindung gebracht werden.

Angesichts dieser Befunde aus Wissenschaft und Lebenswelt scheint es eher gleichgültig zu sein, dass weder die Existenz noch das Phänomen der Seele gesichert ist. Es gibt sie trotzdem, auch wenn es sie vielleicht gar nicht gibt. Das Phänomen wird wahrgenommen, der Begriff existiert in wissenschaftlichen und lebensweltlichen Kontexten und macht in ihnen Sinn – allerdings auf ganz verschiedene Art und Weise. So problemlos das Vorhandensein der Seele erscheint, so problematisch ist die Diskrepanz, die sich zwischen ihrer wissenschaftlichen und lebensweltlichen Behandlung auftut.

Diskrepanz zwischen der wissenschaftlichen und lebensweltlichen Behandlung der Seele

Die unterschiedliche Behandlung der Seele kommt von den unterschiedlichen Dynamiken und Regeln, die in Wissenschaft und Lebenswelt gelten.

Um es ganz vereinfacht zu skizzieren: In der Wissenschaft wird reduziert, indem ein Phänomen oder eine Vorstellung isoliert betrachtet und gezielt mit ausgewählten anderen Phänomenen oder Vorstellungen in Beziehung gesetzt wird. Alle Gedankenbewegungen werden hier bewusst und gewollt vollzogen oder zumindest nachträglich so erklärt und begründet. Wer sich zu einem schon wissenschaftlich behandelten Thema äussern will, muss auf das schon Gesagte Bezug nehmen und erklären, inwiefern er oder sie daran weiterdenkt oder sich davon unterscheidet. Mit der Zeit entsteht so im Idealfall ein weit verzweigtes und bewusst geknüpftes Netz, in dem jeder Gedanke seinen Platz und jede Gedankenbewegung ihre Wegstrecke hat, die von allen gewusst und nachvollzogen werden können.

In der Lebenswelt dagegen wird fokussiert, indem ein Phänomen oder eine Vorstellung in den vorfindlichen Beziehungen und Kontexten betrachtet und aus ihnen heraus verstanden wird. Die Regeln, unter denen dabei vorgegangen wird, sind äusserst unterschiedlich und hängen von ganz verschiedenen, je aktuellen Faktoren ab. Sie werden eher unbewusst befolgt. Einzelne Regeln entwickeln und zeigen sich im Laufe der Zeit; oder es werden Techniken entwickelt, mit denen bekannte Phänomene zu verstehen und behandeln sind. Der lebensweltliche Umgang mit Phänomenen dient zu deren Bewältigung und zur Kommunikation. Ich teile jemandem etwas mit, um mir Möglichkeiten zu verschaffen, aber auch, um mit dieser Person in Beziehung zu treten.

Entsprechend dieser unterschiedlichen Dynamiken und Regeln wird auch das Thema Seele in Wissenschaft und Lebenswelt unterschiedlich behandelt.

Seele in der Wissenschaft

Das Thema Seele wird in der Wissenschaft auf das Verhältnis von Leib und Seele konzentriert. Dabei haben sich zwei Stränge herausgebildet, innerhalb derer das Thema Seele verhandelt wird: ein monistischer und ein dualistischer. Auf der monistischen Linie wird die Einheit von Leib oder Körper und Seele betont, d.h. der Mensch wird als Teil der Welt thematisiert. Auf der dualistischen Linie wird

die Dualität von Leib / Körper und Seele betont, d.h. der Mensch wird thematisiert als einer, der sich zur Welt ins Verhältnis setzen, sich von ihr unterscheiden kann (mittels der Seele), obwohl er Teil von ihr ist (mittels des Körpers). Eigentlich geht es um die Frage: Ist der Mensch in der Welt und von der Welt oder ist er zwar in der Welt, aber nicht von der Welt?² Bei der wissenschaftlichen Behandlung der Seele geht es also zumindest auch um die Frage des Weltverhältnisses des Menschen. Und es geht um die Folgefrage, ob die Möglichkeit des Weltverhältnisses innerweltlich plausibel gemacht werden kann oder ob sie einen welttranszendenten Bezugspunkt voraussetzt.

Wer sich auf dem Gebiete der Wissenschaft zum Thema Seele äußern will, muss auf die monistische oder die dualistische, resp. auf beide Linien Bezug nehmen und nimmt dadurch implizit Stellung zur Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Weltverhältnisses. Und er oder sie muss das bisher geknüpfte Netz an Gedanken und Gedankenbewegungen rezipieren, um sich innerhalb dieses Netzes einen eigenen Platz zu schaffen. Die eigene Äusserung setzt also vor allem Abarbeiten am Vorgegebenen voraus.

Seele in der Lebenswelt

Der lebensweltliche Umgang mit dem Phänomen Seele kann nicht auf diese grundsätzliche Weise geschildert werden. Geschildert werden sollen hier allgemeine Züge, die sich aus dem Austausch über den je konkreten Umgang mit dem Phänomen Seele ergeben.

Diese allgemeinen Züge sollen mit den Stichworten »inter«, »Gleichzeitigkeit« und »Forumscharakter« beschrieben werden.

Demnach wird die Seele als das »*Inter*« von Wahrnehmungen, Empfindungen, Bewusstem, Unbewusstem, Impulsen, Erinnerungen, Gefühlen, Gerüchen, Vorstellungen, Erkenntnissen – eigentlich allem, was der Fall ist – wahrgenommen.

Alle diese Aspekte ereignen sich als die bestimmten Aspekte des bestimmten Menschen in seiner Seele. Und sie ereignen sich so, dass sie alle mit- und zueinander in Beziehung stehen, egal ob sie sprachlicher oder nichtsprachlicher, unmittelbarer oder vermittelter, refle-

² P. Sloterdijk, Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit, in: ders./T.H. Macho, Weltrevolution der Seele, Band 1, Zürich 1991, 28. Sloterdijk benutzt diese Unterscheidung zur Beschreibung von Gnosis. »Man darf sagen, dass der gnostische Impuls in der johanneischen Unterscheidung von In-der-Welt und Von-der-Welt auf eine zugleich frühreife und definitive Weise manifest geworden ist.«

xiver oder direkter Natur sind. Die Beziehungen folgen, wie eigenen, seelenspezifischen Regeln; sie sind aber vorhanden und müssen nicht – wie in der Wissenschaft – eigens konstruiert werden.

So wie Seele das »Inter« ist von allem, was für einen konkreten Menschen der Fall ist, so ist sie auch die *Gleichzeitigkeit* aller dieser Aspekte. Sie ist dadurch die Gleichzeitigkeit von innen und aussen, von nah und fern, von früher und später, von oben und unten. Strukturiert hin auf die Wahrnehmung des Gleichzeitigen oder die Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung, ist die Seele der Primärort der Ästhetik als Synästhesie. Das Stichwort der Frühromantik fällt nicht von ungefähr. Diese hatte schon versucht, durch »enzyklopädische Fülle«, »fluktuierende Korpulenz« und »polyperspektivische Äquivalenzen«, ihre Ideenproduktion in Fluss zu bringen³. Nicht die Wissenschaft, aber die Künste sind ihr darin gefolgt.

Diese Gleichzeitigkeit kann nachvollzogen werden; nehmen doch alle Sinne ständig wahr, und können durch ein Wort, ein Bild, einen Geruch Echoräume literarischer oder bildhafter Erinnerungen oder in die biografische oder gar archaische Vergangenheit aufgerissen werden. Alle Aspekte sind gleichzeitig vorhanden und nicht nach Wichtigkeit, höchstens nach Dringlichkeit geordnet.

Und weiter ist die Seele das *Forum*, auf dem alle Aspekte, die der Fall sind, miteinander kommunizieren, sich zueinander verhalten, aufeinander einwirken, sich fördern oder hindern, sich gegenseitig bearbeiten und sich so gegenseitig Kontur und Gestalt geben.

Ein Geruch löst eine Stimmung aus, ein Bild bewirkt eine Erkenntnis, eine Empfindung färbt ab auf einen Gedanken, eine Erkenntnis lenkt eine Stimmung um, Worte bewirken Empfindungen, Gefühle finden Worte, Vorstellungen beeinflussen Wahrnehmungen usw. Unterschiedlichstes trifft und wirkt aufeinander.

Die Funktion, die sich diesen Vorgängen gegenüber ordnend, orientierend und wertend verhält, wird allgemein dem Geist zugeschrieben. Ihm eignet auch die Möglichkeit, sich von diesen Vorgängen abzuwenden, was er ganz offensichtlich auch tut, wenn er sich bei der wissenschaftlichen Arbeit deren Regeln und Dynamiken überlässt.

³ H. Timm, Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher-Novalis-Friedrich Schlegel, Frankfurt a. M. 1978, 15. Im Gegensatz zu der von Timm beschriebenen Frühromantik, deren Totalitätspathos Programm war, ist der hier veranschlagte Aspekt der Gleichzeitigkeit nur Ausgangspunkt.

Die Suche nach Durchlässigkeit

Diese durch unterschiedliche Regeln und Dynamiken bewirkte Diskrepanz zwischen wissenschaftlichen und lebensweltlichen Vollzügen lässt den Eindruck entstehen, als ob unter dem Begriff der Seele in Wissenschaft und Lebenswelt unterschiedliche Phänomene auf eine sehr unterschiedliche Weise wahrgenommen und behandelt würden. Das z. B. deshalb, weil in der wissenschaftlichen Bearbeitung der Seele durch die Aufteilung in eine monistische und eine dualistische Linie (die eben auch »ideologische« Gründe hat) Aspekte voneinander getrennt werden, die lebensweltlich gesehen nie voneinander getrennt werden könnten.

Das aber weist auf ein grundsätzliches Problem zwischen Wissenschaft und Lebenswelt, das auch abgesehen von der Seelenthematik besteht. Wissenschaft und Lebenswelt driften zum Schaden beider immer mehr auseinander.

Zum Schaden für die Wissenschaft wird ihre Trennung von der Lebenswelt deshalb, weil dadurch der Zwang zur eigenen Regelmäßigkeit immer grösser wird, verbunden mit dem Zwang zu immer grösserer immanenter Ideenproduktion. Die Selbstreferentialität wissenschaftlicher Gedanken und Begrifflichkeiten fühlt sich leblos an und ist langweilig. Der Verlust an Bodenhaftung lässt die ratlose Frage aufkommen, was hier eigentlich verhandelt wird. Die Trennung hat auch ganz handfeste Konsequenzen wie die zunehmende Streichung von Geldmitteln, weil die wissenschaftlichen Resultate gesellschaftlich nicht mehr rezipierbar und darum auch nicht mehr plausibel sind. Und führt, wenn sie nicht erkannt wird, zu so grotesken Szenen wie dieser, dass Wissenschaftler auf öffentlichen Plätzen ihre Erkenntnisse wie Waren an die Kunden bringen müssen.

Zum Schaden für die Lebenswelt wird ihre Trennung von der Wissenschaft insofern, als sie einen Orientierungsverlust erleidet. Hinzu kommt eine Verarmung, weil ihre Fokussierungen aufgrund mangelnder Kriterien und Differenzierungen stumpf und beliebig werden. Im Grunde verlieren beide Seiten durch ihre Trennung voneinander ihre ureigensten und besten Qualitäten.

Dass das nicht so sein muss, kann man daran erkennen, dass es die Verbindung zwischen Lebenswelt und Wissenschaft durchaus gibt.

Es gibt wissenschaftliche Arbeiten, die durch die Art ihrer inhaltlichen und sprachlichen Gestaltung Assoziationsräume eröffnen, die auch eigene Wissensräume und Denkbemühungen anschlussfähig sind, die einen mehrdimensionalen Nachvollzug ermöglichen, die nicht die Distanz, sondern die Nähe zum Gegenstand in Szene setzen, die ihre wissenschaftlichen Distinktionen verlebendigen, indem sie sie aus ihrer Genese wie in ihrer Wirksamkeit erklären und

Friederike Osthof

die auch seelische Vollzüge als Quelle und Bezugspunkt wissenschaftlicher Reflexion benennen, die also genau die Verbindung von Wissenschaft und Lebenswelt thematisieren. Die Lektüre solcher Arbeiten ist im besten Sinne für Geist und Seele erbaulich.

Und auf der anderen Seite sind wissenschaftliche Erkenntnisse ein lebensweltliches Phänomen und darum Teil dessen, was oben als Seele skizziert wurde. Sie können und werden orientierend und in differenzierten Fokussierungen zum Einsatz gebracht.

Die Möglichkeit, dass Wissenschaft und lebensweltliche Vollzüge sich einander aussetzen und voneinander profitieren, ist also gegeben. Der Wunsch, dass diese gegenseitige Verbindung und Verbindlichkeit grossräumiger Einzug halten möge, ist nicht illusionär; der Wunsch nämlich nach einer lebendigen, interessanten Wissenschaft und nach orientierten und pointierten lebensweltlichen Vollzügen.

Für die Wissenschaft hiesse das, dass sie ihr Regelwerk und ihre Bezüge nicht absolut setzt und hermetisch betreibt, sondern zur Lebenswelt hin durchlässig wird. Die Konfrontation mit der Lebenswelt dient der Überprüfung folgender Fragen: Ist ein Thema überhaupt (noch) ein Thema? Ist es richtig, oder müsste es anders und in einem anderen Kontext gestellt werden? Wird es adäquat zu lebensweltlichen Vollzügen angegangen? Hat die wissenschaftliche Durchführung des Themas orientierende und klärende Funktion in der Lebenswelt?

Versuch einer theologischen Skizze

Wie das für die Theologie aussehen könnte, soll an der Lektüre von 2 Kor. 4, 7-12⁴ in Form einer Skizze versucht werden; eingedenk des analogen Problems, dass der Nachvollzug eines Textes oft zur Festlegung von Gesetzmässigkeiten des Glaubens (das Leben ist paradox; wer glaubt, der leidet, etc.) führt, die dann nicht mehr lebensweltlich zugänglich sind, sondern zur Aussperrung von Lebenswelt führen, was wiederum zur Folge hat, dass letztere keine Orientierung mehr von theologischer Seite erfährt.

Beabsichtigt ist folgendes Vorgehen: Die Gedanken und Argumentationen des Textes werden im Kontext ihrer eigenen lebensweltlichen Vollzüge nachvollzogen und einsichtig gemacht. Es geht um

⁴ Die Wahl des Textes verdankt sich zum einen seiner inhaltlichen Nähe zur Seelenthematik, treten doch die allgemeinen Züge des Inter, der Gleichzeitigkeit und des Forumcharakters in der paulinischen Beschreibung seelischer Vollzüge auf. Zum andern führt der Text vor, wie Paulus theologische Erkenntnisse und Lebensvollzüge füreinander durchlässig werden lässt.

die Dynamik zwischen damaligen lebensweltlichen Vollzügen und Erkenntnissen, weil an ihr plastisch wird, warum und wie welche Themen mit welchen Ergebnissen behandelt worden sind. Erst von da aus ergibt sich die aktuell zu behandelnde Thematik. Will Theologie eine orientierende Funktion in der Lebenswelt ausüben, muss sie die im Text erhobene Dynamik mit der Dynamik heutiger Lebenswelt konfrontieren. Beide Dynamiken müssen füreinander durchlässig werden, sich einander aussetzen. Das gilt auch für grundsätzliche Erkenntnisse; auch Grundsätzliches orientiert nur solange es aktuell und im Aktuellen thematisiert und vollzogen wird.

7 Wir haben aber diesen Schatz in irdenen Gefässen, damit die überragende Grösse der Kraft Gott angehöre und nicht von uns stamme. 8 In allem werden wir bedrängt, aber nicht in die Enge getrieben, in Zweifel versetzt, aber nicht in Verzweiflung, 9 verfolgt, aber nicht verlassen, zu Boden geworfen, aber nicht vernichtet; 10 allezeit tragen wir das Sterben Jesu am Leibe herum, damit auch das Leben Jesu an unsrem Leibe offenbar werde. 11 Denn immerfort werden wir bei Leibes Leben dem Tode überliefert um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu offenbar werde an unsrem sterblichen Fleisch. 12 Somit ist der Tod an uns wirksam, das Leben aber an euch.

Ausgangspunkt dieses Textabschnitts ist der Vorwurf von Gegnern des Paulus in Korinth, es bestehe ein Widerspruch zwischen dem, was Paulus sagt resp. verkündet und dem, wie er auftritt. Heute würde man sagen, dass seine (Selbst-)Inszenierung oder Performance seinem Inhalt nicht angemessen ist. Dieser Widerspruch ist in der Semantik des 2. Korintherbriefes ersichtlich. Redet Paulus vom Inhalt seiner Botschaft, sind Wörter wie Erleuchtung, Herrlichkeit, Erkenntnis, Licht, Heiligkeit und Freude dominant. Geht es um ihn und sein Apostelamt sind es Wörter wie Drangsal, Verfolgung, Leiden und Erniedrigung. Dieser Widerspruch führt zum Zweifel an seinem Apostelamt. Die Logik, die dahinter steht, fordert eine Entsprechung von Gleichem mit Gleichem: Erleuchtung muss erleuchtet, Herrlichkeit muss herrlich dargestellt werden. Der Botschafter muss seiner Botschaft entsprechen, in dem Sinne, dass die Botschaft den Botschafter botschaftsförmig macht und der Botschafter mit seiner Botschaftsförmigkeit auf die Botschaft verweist. Eine grossartige Botschaft stiftet und braucht also eine grossartige Präsentation durch eine grossartige Person. Das ist eine Frage der Lesbarkeit. Da sich bei Paulus nichts davon erkennen lässt, kann er unmöglich ein richtiger Apostel sein.

In den Versen 7-12 kontert Paulus diesen Vorwurf, indem er dieser Logik die Logik der Entsprechung von Ungleichem entgegensetzt. Gerade der Schatz im irdenen, nicht göttlichen Gefäss macht klar,

woher die Kraft und das Vermögen kommen, nämlich aus der Botschaft und das heisst für Paulus von Gott, nicht vom Botschafter (V 7).

Paulus verfährt hier polemisch. Die Gegner hatten auf seine Person gespielt, und Paulus dreht einfach den Spiess um, und wirft seinen Gegnern, indem er sich vordergründig verteidigt, vor, dass sie nur auf sich selber und ihre eigene Grossartigkeit verweisen und nicht auf Gott. Die Logik seiner Argumentation muss hinsichtlich ihrer Entstehung gesehen werden und darf nicht als prinzipiell gültiges Gesetz gelesen werden.

Weder die Behauptung, dass ein Gleiches durch ein Ungleiches, noch die, dass ein Gleiches durch ein Gleiches zur Geltung kommt, ist einfach richtig, um *tel quel* zur Anwendung zu gelangen. Paulus selber hält sich die Möglichkeit einer anderen Logik offen, lässt doch der ganze Textabschnitt vermuten, dass sein Verständnis der Herrlichkeit Gottes sich von dem der Gegner unterscheidet, wodurch er sich wieder der Logik der Gegner annähern würde. Insofern geben die Aussagen von Vers 7 keine Regel bekannt, sondern eröffnen ein Feld, auf dem die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von Botschafter und Botschaft verhandelt wird. Unbestritten dabei ist, dass es darum geht, die Grösse der Kraft Gottes zum Zuge kommen zu lassen. Und ebenfalls unbestritten ist, dass der Botschafter immer in der Gefahr steht, auf sich selber, statt auf Gott zu verweisen. Und von Seiten Paulus' wäre noch hinzuzufügen, dass die Bedingungen des »irdenen Gefässes« gegeben sind und grösstenteils nicht zur Disposition stehen. Diese sind an sich kein Hinderungsgrund für ein Botschaftsamt, sondern nur dann, wenn ihre genuinen Verweisqualitäten nicht berücksichtigt werden.

Die behauptete Angemessenheit seiner Ausübung des Apostelamtes zu seiner Botschaft begründet Paulus in zwei Schritten des persönlichen Vollzugs und der theologischen Erkenntnis, die gegeneinander verschränkt werden, indem der persönliche Vollzug theologisch interpretiert und die theologische Erkenntnis im Gegenüber von Paulus und Gemeinde wirksam wird.

Paulus beschreibt, wie er sein Amt (den Schatz) mit seiner Person (das irdene Gefäss) ausübt und wie er damit auf die Botschaft verweist resp. sie zur Wirkung bringt.

Seelische Vorgänge mit ihren körperlichen, geistigen und gefühlsmässigen Aspekten dienen Paulus zur Beschreibung seiner Person (V 8f). Das ermöglicht es Leser und Leserin, sich diese Schilderung mittels Selbstwahrnehmung eigener Vollzüge (die auch ganz anders aussehen können) anschaulich zu machen, womit sie schon involviert sind. Die paulinische Schilderung betont einseitig negative Er-

fahrungen, weil sie eben das eigene Leben (so, wie es nun einmal ist und in den Briefen durchscheint) im Blick hat, weil sie in der aktuellen Konfrontation mit den Gegnern steht und weil sie seine konkrete Amtsausübung – die eigene Zerbrechlichkeit verweist auf die Grösse der Kraft Gottes – rechtfertigen will. Das heisst nicht, dass jedes christliche Leben grundsätzlich und umfänglich so zu beschreiben wäre (wie so gefärbte Schilderungen auch abgesehen von Paulus immer nur situativ auftreten), weil es gar nicht der Fall ist. Das heisst zunächst einmal, dass Paulus seine seelischen Vollzüge unter einer bestimmten Perspektive fokussiert, die durch den Ärger mit den Gegnern sicher noch befördert worden ist.

Ermöglicht wird diese Fokussierung durch die Konfrontation mit dem Sterben und Leben Jesu, etwas den seelischen Vollzügen Fremdes, von aussen an sie Herangetragenenes.

Die seelischen Vorgänge werden interpretiert als »das Sterben Jesu am Leibe herumtragen«, was sich nicht von selbst versteht, was aber durch die Nähe der eigenen Erfahrungen zum Sterben Jesu plausibel erscheint. Allerdings ist diese Nähe nicht Ziel, sondern Ausgangspunkt des Interpretationsvorgangs. Die Grösse der Kraft Gottes, auf die Paulus verweist, besteht nicht darin, die Zerbrechlichkeit des irdenen Gefässes zu zementieren, sondern darin, »das Leben Jesu am Leibe offenbar werden zu lassen«, das durch alle Zerbrechlichkeit hindurch aufscheint und erfahren wird.

Interpretation heisst, dass dieselben Vorgänge auch anderen Interpretationen offen stehen, dass also eine Interpretation in christlicher Perspektive – genau wie alle anderen Interpretationen – plausibel machen muss, inwiefern ihre Sichtweise erhellend, klärend und sinnstiftend ist. Dabei kann sich die Interpretation in christlicher Perspektive drei Vorzüge zunutze machen. Sie verfügt erstens über einen reichen Fundus an Tradition, aus dem sie gedanklich und in Sachen Anschaulichkeit schöpfen kann. Weiter besteht ihre Charakteristik im Vollzugscharakter ihres Interpretaments, was sie schon von vornherein in die Nähe lebensweltlicher Vollzüge rückt. Die seelischen Vorgänge werden mit der *Geschichte* vom Sterben und Auferwecktwerden Jesu konfrontiert. Dem Duktus dieser Geschichte gemäss erlaubt die Zuspitzung der ganz normalen bis schrecklichen Bedrängnis hin auf das Sterben auch eine Zuspitzung auf das Leben (das Gleiche wird am Gleichen wie am Ungleichen erkannt). Paulus geht es um die Thematisierung des gottgewirkten Lebens, nicht darum, das Sterben Jesu am eigenen Leibe zu reinszenieren, um damit das Leben Jesu am eigenen Leibe zu erzeugen.

Der dritte Vorzug christlicher Interpretation liegt darin, dass im Vollzugscharakter ihres Interpretaments zugleich eine grundsätzliche

Friederike Osthof

Dimension mitgegeben ist. Christliche Interpretation heisst, lebensweltliche Vollzüge auf ihre Sterblichkeit und Lebendigkeit hin grundsätzlich zu befragen. Da das Grundsätzliche auf der Ebene der Interpretation bleibt, werden die Vollzüge – fokussiert auf Sterblichkeit und Lebendigkeit – sichtbar gemacht, und zugleich scheint das diese Vollzüge Transzendierende auf.

Die letzten beiden Verse (V 11f) nehmen das Gegenüber von Apostel und Gemeinde in den Blick, in dem die Botschaft ausgerichtet und wirksam wird. Die Drangsal seines Apostellebens wird durch ihre Interpretierbarkeit hin auf Sterben und Leben Jesu für das Apostelamt als sinnvoll erklärt. Gerade, weil Paulus mit seinem spezifischen Leben, dessen Interpretation und der daraus entspringenden Einsicht, die Bewegung von Sterblichkeit zum Leben vollzieht, kann diese Bewegung von der Gemeinde nachvollzogen und als lebendigmachende Kraft erfahren werden: der Tod ist an ihm wirksam, das Leben an der Gemeinde (V 12).

Im ersten Vers hatte Paulus seinen Gegnern implizit vorgeworfen, sie verwiesen mit ihrer Grösse und Stärke nur auf sich selber, nicht auf Gott. Jetzt, im letzten Vers, erweist sich die Grösse der Kraft Gottes genau an ihnen, also auch an ihrer Grösse und Stärke, allerdings erwirkt durch den drangsalieren, schwächlichen Paulus, der sich im Argumentationsgang als ziemlich souverän und stark erwiesen hat.

Unter Einsatz seiner ganzen Person hat Paulus das Feld von Grösse und Kleinheit, Stärke und Schwäche eröffnet, das alle Versuche, Grösse und Schwäche von Gott und Mensch ein für allemal festzulegen, vom Tisch fegt; und das zugleich Kriterien und Anleitungen liefert, wie diesen auf der Spur zu bleiben ist.

Paulus bedient sich seiner Person wie des vorhandenen Beziehungsgefüges, fokussiert und orientiert beides mittels theologischer Bildsprache und überwindet den aktuellen Konflikt, indem er dessen aktueller Verengung durch die Weite theologischer Erkenntnis ein vielschichtiges Gesicht verleiht.

An Paulus kann gelernt werden, wie theologischer Arbeit in lebensweltlichen Vollzügen eine orientierende Funktion zukommt.

Postscriptum

Fragen bleiben im Raum:

Warum sind Wissenschaft und lebensweltliche Vollzüge oft so unverbunden?

Warum soll das Leben gerade mit dem Sterben und Leben Jesu interpretiert werden?

Warum soll überhaupt etwas verbunden und verbindlich sein und nicht vielmehr nichts?

Vielleicht ist dies das unergründlichste Geheimnis der Seele, dass sie gleichermassen den Horror vacui wie eine schrecklich-faszinierende Mischung aus Sinn und Kraft bereithält.

Schon verständlich, dass sich der Geist in die Wissenschaft davonmacht, wenn er die Möglichkeit dazu hat.

Die Seele lässt ihn gehen, aber nicht für lange.

Literatur

Die Bibel.

R. Bultmann, Der zweite Brief an die Korinther, hg. von E. Dinkler, Göttingen 1976.

D. Hell, Seelenhunger, Bern 2002.

J.-L. Nancy, Über die Seele, in: ders., Corpus, Berlin 2003.

P. Sloterdijk, Die wahre Irrlehre. Über die Weltreligion der Weltlosigkeit, in: ders./T.H. Macho, Weltrevolution der Seele, Bd.1, Zürich 1991.

H. Timm, Die heilige Revolution. Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik. Schleiermacher - Novalis - Friedrich Schlegel, Frankfurt a.M. 1978.

— Dr. Friederike Osthof ist Hochschulpfarrerin der reformierten Kirche Zürich.

Seelenbalken – Seelenorgan – Seelenbauplan Die Teile und die Suche nach dem verlorenen Ganzen

Peter Rusterholz

Versuchte man die Entwicklungen der Begriffs- und Wortgeschichte der Seele in der Neuzeit philosophisch-historisch zu ordnen, könnte man drei aufeinander folgende Phasen unterscheiden: 1. das Fortleben metaphysischer Positionen, 2. die Ablösung dieser Konzepte durch die Genese empirischer Theorien der organischen Funktion des Wahrnehmens, Fühlens und Denkens, deren Zusammenhang problematisch und nur noch nominell mit dem Terminus *Seele* bezeichnet wird, und 3. die Negation des Begriffs als *Mythos* und sein bloss metaphorisches Weiterleben im Alltagsleben und in der Trivalliteratur.

Die aktuelle Situation sowohl der Wissenschaften wie verschiedenster Formen des Glaubens und Aberglaubens belegen aber deutlich, dass die Entwicklung vom Mythos zum Logos nicht nur in einer Richtung verläuft und dass nicht nur Formen des Glaubens, sondern auch Formen des Wissens Mythen bilden können. Auch die Sprachen der Naturwissenschaft bedürfen der Sprachkritik. Remythisierung ist immer wieder möglich und eine nicht rationalistisch verkürzte Aufklärung im Kontext sich verändernder Kulturen des Lebens und Wissens immer wieder nötig. Ich gebe drei Beispiele die anschaulich auf diesen weiteren, sicher nicht vollständig auszuschöpfenden Horizont verweisen: Vorerst ein archaisches Konzept der Seele wie es aus dem Hochtal Avers bezeugt ist. Darauf folgt das Ringen des Dichterpfarrers Gotthelf angesichts des traditionellen Glaubens seiner Pfarrkinder und in Auseinandersetzung mit seinen gelehrten Freunden seine persönliche Stellung zur geistigen Situation der Zeit zu finden. Schliesslich ein drittes Beispiel: Der Versuch des jungen deutschen in der DDR aufgewachsenen Dichters Durs Grünbein, nach 1989, nach Schluss des kalten Krieges sein Verständnis der Literatur zu begründen und damit implizit auch sein Verständnis des Verhältnisses von Seele und Hirn zu bestimmen.

Johann Rudolf Stoffel beginnt in seinem 1938 erschienenen Buch über die Bräuche im Hochtal Avers das Kapitel »Der Seelebalgga« mit den Worten: »Seelebalgga, was ist denn das? Nun, was Seele ist wissen wir alle und *Ballgga* nenne wir Averser das Fenster. Somit würde die Bezeichnung schriftdeutsch *Seelenfenster* heissen«¹. Heute

¹ J.R. Stoffel, Das Hochtal Avers. Die höchstgelegene Gemeinde Europas, Zofingen 1937, 91.

wissen wir wohl weder, was das eine noch was das andere eigentlich ist. Jedenfalls ist unser Wissen unsicher, umstritten, ob es dergleichen überhaupt gebe, ob dieser veraltete Ausdruck *Seele* nicht ein Phantom und einfach durch das Hirn zu ersetzen sei. Das Seelenfenster der Averser, eine viereckige, verschliessbare Öffnung in der Aussenwand der Schlafkammer, wurde zwar schon zur Zeit Stoffels »nicht mehr benutzt«, aber immer noch »das Fenster aufgetan«, wenn ein Mensch gestorben war, um seine Seele ungehindert in die Ewigkeit zu entlassen. Nach altem Brauch aber sagten die Verwandten und Nachbarn am Bett des Toten: »Verlie em der liab Gott an fröölüchi Uuferschtehig und ünsch alla as säligs End, ama jeda zu schyner Zyt«² (Gott möge ihm eine fröhliche Auferstehung gewähren und uns ein seliges Ende, jedem zu seiner Zeit). Der *Seelebalgga* ist aber nicht nur Ausdruck dieses christlichen Glaubens, sondern auch mit archaischen Formen des Glaubens an Wiedergänger, Gespenster und Geistererscheinungen verbunden, an Tote, die ihren Frieden im Jenseits nicht gefunden haben und an die Orte, wo sie sich gegenüber der Gemeinschaft versündigt haben, wieder zurückkehren müssen.

Im 19. Jahrhundert hat Albert Bitzios als Pfarrer seinen gemässigt liberalen Glauben auf der Kanzel vertreten, als Schriftsteller Jeremias Gotthelf sich mit archaischem Glauben und Aberglauben auseinandergesetzt und mit seinen Freunden, dem gelehrten Bauern, Amtsrichter und Politiker Josef Burkhalter, und dem Basler Professor der Kirchengeschichte, dem führenden Vertreter der Vermittlungstheologie zwischen Bibelglauben und Wissenschaft, Karl Rudolf Hagenbach, das Verhältnis seines Glaubens zur geistigen Situation der Zeit reflektiert. An Josef Burkhalter schrieb er, im Konflikt zwischen seinem persönlichen Denken und seiner Funktion als Prediger: »Wäre es nicht Sünde, wenn ich mein gegenwärtiges Träumen auf die Kanzel brächte, vom Leben auf dem Jupiter spräche und wie wir immer ätherischer uns näherten vielleicht nach Jahrtausenden erst dem unsichtbaren Mittelpunkte, dem unendlichen Magnete, um den das All kreiset, wo Gott thronet, in der Fülle seiner Majestät«³. Durch die Lektüre von Hagenbachs Vorlesungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte wurde Gotthelf angeregt, nicht nur über medizinisches und theologisches Kurpfuschertum nachzudenken, sondern dieses im Kontext der Entwicklung der Kultur und der Wissenschaften seiner Zeit zu sehen. Von zentraler Bedeutung waren dabei die Frage nach

² Ebd., 86.

³ J. Gotthelf, Sämtliche Werke in 24 Bänden, hg. von R. Hunziker/H. Bloesch, Erlenbach-Zürich 1911-1977. Im Folgenden abgekürzt SW (Bände I-XXIV, Ergänzungsbände 1-18), hier: SW 5, 92.

dem Verhältnis von Glauben und Wissen, die Frage nach dem Verhältnis des reformierten Glaubens zur Mystik und die Frage nach dem Ort der Seele. Kant hatte keine Möglichkeit gesehen, in dieser Frage zwischen den empirischen Positionen der Medizin und dem philosophischen Standpunkt zu vermitteln. Er vertrat die These, Anatomie und Physiologie arbeiteten empirisch, die Philosophen gingen von apriorischen Erkenntnissen aus und analysierten transzendental. Er traf damit nicht nur Samuel Thomas Soemmerings Versuch der Begründung einer transzendentalen Physiologie ›Über das Organ der Seele‹, den er mit radikal kritischem Nachwort versehen hat, sondern die Fiktion eines einheitlichen Forschungsgebiets der Anatomie und Physiologie eines »Seelenorgans« überhaupt⁴. Die philosophischen Mediziner mussten fortan entscheiden, sich entweder auf die Empirie zu beschränken oder als philosophische Anthropologen die Kantische Spaltung aufzuheben. Hagenbachs Skizze der drei Bereiche des Wirklichen im dritten Band seiner Vorlesungen zeigt verblüffende Analogien zum Konzept eines dieser bedeutenden Hirnforscher und philosophischen Mediziner des 19. Jahrhunderts, Karl Friedrich Burdach⁵. Burdach hatte 1810 sein Frühwerk ›Beyträge zur näheren Kenntnis des Gehirns in Hinsicht auf Physiologie, Medizin und Chirurgie‹ herausgegeben, eine Summe des Wissens der Hirnforschung seiner Zeit, 1819-1826 drei Bände eigener Forschung mit dem Titel ›Vom Baue und Leben des Gehirns‹ und 1837 mit ›Der Mensch nach den verschiedenen Seiten der Natur, Anthropologie für das gebildete Publikum‹ eine Summa seines interdisziplinären Denkens und Forschens vorgelegt. Hagenbach hatte in seiner Skizze der naturwissenschaftlich-empirischen Methode den Übergang zu den Bereichen des Geistes und der Seele mit dem Satz begonnen: »Aber mit diesem Forschen nach den Gesetzen der Natur begnügte sich der menschliche Geist nicht. Er that einen Blick in sich selbst und fand, wie in einem Spiegel, die geistige Welt als ein Abbild der irdischen in der Tiefe seines Wesens wieder«⁶. Burdach beginnt seine Anthropologie mit den Hauptkapiteln

⁴ S.Th. Soemmering, Ueber das Organ der Seele, Königsberg 1796, Kants Nachwort, 80-86.

⁵ Gotthelf hat eines der Werke von Burdach gelesen. Mit grosser Wahrscheinlichkeit handelt es sich dabei um: K.F. Burdach, Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur. Anthropologie für das gebildete Publikum, Stuttgart 1836. Siehe dazu den Brief von Ludwig Lindt an Gotthelf: SW 5, 296.

⁶ K.R. Hagenbach, Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation in Deutschland und in der Schweiz, Band I-VI, Leipzig 1834-1843, hier: III, 314.

über das leibliche Leben, d.h. die physiologischen Grundlagen des Organischen, fährt weiter mit den organischen Grundlagen des Seelenlebens, dem Nervensystem und seinem Zentralorgan, dem Hirn. Im dritten Kapitel über das Seelenleben schliesst er den ersten Paragraphen des dritten Abschnitts »Die geistige Sphäre« mit einer Zusammenfassung der Entwicklung der Seele ab:

»Die Seele beginnt nämlich den Gang ihrer Entwicklung damit, daß sie um sich blickt, die Eindrücke des eigenen Leibes und der Körperwelt aufnimmt und sich zu entsprechender Gegenwirkung bestimmen lässt. Bei weiterem Fortschreiten wird ihr Inneres mächtiger: sie faßt das Äußere in seiner Beziehung zu diesem auf und verknüpft die Einzelheiten, ihr geistiges Band anerkennend. An ihrem Ziele endlich versenkt sie sich ganz in ihre eigene Tiefe, und gelangt hier zur Anschauung des Umfassenden und Unbeschränkten, des Uebersinnlichen, welches den Erscheinungen zum Grunde liegt und sie zu seinem Gegenbilde macht«⁷.

Gotthelf formuliert eine ihm und Hagenbach verwandte Bestimmung der Beziehung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren im Dialog zwischen dem Arzt Rudi und dem alten Pfarrer in »Annebäbi Jowäger«⁸. Der Pfarrer betont dort die Grenzen der wissenschaftlichen Empirie:

»Immer lebendiger drängt sich als Ergebnis aller Forschung das Bewußtsein auf, daß durch das Sichtbare ein geheimes Unsichtbares sich ziehe, ein wunderbares Band die Menschen unter sich verknüpfe, auf unerklärliche Weise mit der Natur nicht nur sie in Verbindung bringe, sondern auch mit einer höhern Welt, daß zwischen den Gestalten der Materie und den Äußerungen aller Kräfte gegenseitige Einflüsse und Wirkungen stattfinden, von denen die Sinne nichts wahrnehmen, die man weder unter das anatomische Messer noch in den Schmelztiiegeln der Anatomie zersetzen kann«⁹.

Nicht nur den interdisziplinär gebildeten Hagenbach beschäftigte die zu ihrer Zeit äusserst aktuelle Frage der Philosophie und der Hirnforschung nach der Lokalisierung der Seele oder der Lokalisierung der Geistestätigkeiten im Hirn, sondern auch Gotthelf verweist darauf in dem eben genannten Dialog: »Wie man aber von der Seele des Menschen nicht sagen kann: »Siehe, hier ist sie!« oder: »Siehe, da ist sie!«, sondern wie sie allenthalben ist in ihrer kleinen Welt, dem

⁷ Burdach, Der Mensch, s. Anm. 5, §273, 298.

⁸ Siehe dazu: P. Rusterholz, Gotthelfs »Wie Anne Bäbi Jowäger Haushaltet und wie es ihm mit dem Doktern geht«. Historischer Anlaß und aktuelle Bedeutung, in: W. Pape/H. Thomke (Hg.), Erzählkunst und Volkserziehung. Das literarische Werk des Jeremias Gotthelf, Tübingen 1999, 43-54.

⁹ SWVI, 261.

Leibe, so verschwimmen geistliche und weltliche Zustände ineinander«. Er lässt den alten Pfarrer zu seinem Neffen, dem Arzt Rudi, sagen: »Mit all deinem Wissen vermagst du mir die Marchen nicht zu ziehen zwischen beiden, nicht zu sagen: ›Hier hören die einen auf, und bis hieher gehen die andern‹, und du mit all deiner Kunst hast keine einzige Heilung in deiner Gewalt«¹⁰. Gotthelf ist durch die Lektüre von Hagenbachs Vorlesungen klar geworden, wie er in einem Brief an den Freund vom 1. April 1842 schreibt: »dass der Hang des Landmanns zu Pfüschern weit tiefer liegt als man glaubt, dass er eine religiöse Quelle hat auf der einen Seite und durch frivole Ärzte auf der anderen Seite verschuldet wird«. Hagenbachs Kirchen- und Geistesgeschichte ist geprägt durch psychologisches Verständnis für von der Kirche abweichende Meinungen. Er versteht Magie, Theosophie und Mystik als psychisch motivierte Reaktionen auf dogmatisch erstarrte Rationalismen der Kirchen. Ebenso klar wendet er sich aber auch gegen Rationalismen von Wissenschaften, die in Bildern der Natur keine Sinnbilder des Geistigen und Göttlichen zu sehen vermögen. Gotthelf erkennt, dank und mit Hagenbach, inwiefern rationalistisch verkürzte Formen der Aufklärung, nicht nur in der Theologie sondern auch in den Naturwissenschaften und in der Medizin, zu kompensierenden Irrationalismen der Magie und der Kurpfuscherei führen können, anstatt zu einem Glauben, der sich theologischer Kritik nicht entzieht und zu Wissenschaften, die sich zur Relativität ihrer Erkenntnis bekennen. Dass archaische Vorstellungen durchaus aktuell bleiben und sich mit modernstem Wissenschaftsaberglauben verbinden können, hat sich im Gotthelfjahr 1997 besonders drastisch in Amerika gezeigt: Eine Kommune hoch spezialisierter Computerfreaks hatte sich mit Reiseproviand versorgt, zum gemeinsamen Selbstmord niedergelegt, um, wie sie meinten, mit dem in diesem Jahr wirklich erscheinenden Kometen ›Hale Bopp‹ ins ewige Leben zu fahren. Natürlich ist dies ein Extremfall, zugleich aber exemplarisches Beispiel der Kompensation eines einseitigen Rationalismus durch Irrationalismus. Wie weltweit sich verbreitende Fundamentalismen, pseudowissenschaftliche Heilslehren, aber auch wissenschaftliche Positionen, die ihre Partialität verkennen, eindrücklich belegen, entwickelt sich die Menschheit nicht wie man einst glaubte problemlos vom Mythos zum Logos, sondern entwickelt als Antwort auf radikale Rationalisierung erneuerte und neue Mythologisierungen. Selbst jüngste Darstellungen der Hirnforschung sind davon nicht frei. Zweifellos waren die Versuche der historischen Hirnforschung, ein an der Spit-

¹⁰ SW VI, 254f.

ze der Sinnesorgane aktives Seelenorgan zu lokalisieren, schon um 1800 gescheitert. Die Forschung aber hat seither durch immer präzisere, schliesslich durch moderne Bildgebungsverfahren optimierte Versuche, die Lokalisation geistig-seelischer Funktionen des Wahrnehmens, Fühlens und Denkens immer präziser bestimmen können. Wenn allerdings ein bedeutender Historiker der Hirnforschung zum Schluss kommt, »dass der Mensch heute irgendwo zwischen Hirnbildern, Hirnjogging und Hirntod angesiedelt sei« wird deutlich, dass dennoch vieles unklar bleibt und die Frage offen ist, wo denn nun die Seele geblieben sei¹¹. Selbstverständlich sind die von der modernen Hirnforschung mittels Magnetresonanztomographie gewonnenen Daten nicht, wie es oberflächliche Kritik zu tun liebt, als »bunte Bildchen« abzutun. Sie belegen aber gerade nicht den Verlust möglicher Autonomie des Menschen. Die mittels dieser Technologie bewiesene Tatsache, dass sprachliche Prozesse je nach Sprache in je verschiedenen Bereichen des Hirns lokalisiert sind, belegt, dass nicht nur das Hirn den Menschen sondern auch der Mensch das Hirn bildet. Die Sprache der Naturwissenschaftler, die ihre Forschungen interpretieren, neigt dazu, sprachliche Ausdrucksformen unkritisch zu gebrauchen und symbolische Sprachzeichen wie indexikalische Zeichen zu verwenden, das heisst Zeichen, die durch rein konventionelle Bedeutung bestimmt sind, mit Zeichen, die eine direkte kausale Beziehung verbindet, wie z. B. Feuer und Rauch, zu verwechseln. Wenn der Unterschied der Sprachzeichen nicht berücksichtigt wird und semiotische Elementarkenntnisse als Voraussetzungen reflektierten Sprachgebrauchs fehlen, dann werden wohl die Analogien, nicht aber die Differenzen des Wirklichkeitsbezugs der verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen berücksichtigt und dies mit besonders bedenklichen Konsequenzen bei Metaphern und Gleichnissen, wie z. B. dem Terminus Seelenmaschine. So können dem von vielen kognitiven Psychologen gebrauchten Vergleich der Seele mit einer informationsverarbeitenden Maschine gewiss strukturanaloge Prozesse zugeordnet werden¹². Wenn Geist, Seele oder Bewusstsein aber mit der Software, das Hirn mit der Hardware gleichgesetzt wird, zeigen sich unwiderlegbar fundamentale Differenzen. Die Software ist nicht in der Lage, die Hardware so zu verändern wie Geist, Seele und Bewusstsein das Hirn bilden und verändern, je nachdem es durch ständigen intensiven Gebrauch differenziert oder

¹¹ Siehe dazu: M. Hagner, *Homo cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Berlin 1997, 23.

¹² Siehe dazu: D. Dörner, *Bauplan für eine Seele*, Reinbek bei Hamburg 1999.

durch Nichtgebrauch degeneriert wird. Der Computer reproduziert objektiv Gespeichertes, der Mensch kreierte und selektiert aus den Speichern des Bewussten und des Unbewussten seine Erinnerung, entsprechend seiner Erfahrung und den individuellen Möglichkeiten seiner sprachlichen Ausdrucksformen, den individuellen Prägungen seiner Rezeption der Tradition. Das Hirn schafft die organischen Voraussetzungen des Wahrnehmens, Fühlens und Denkens. Die Neuronen aber nehmen nicht wahr, fühlen nicht und denken nicht. Dies alles koordiniert eine Grösse, die mit Geist und Bewusstsein nur partikulär bezeichnet ist. Nennen wir aber dieses Zentralorgan Seele, wählen wir eine Bezeichnung, die im Hirn keinen bestimmbareren Ort hat. Neurobiologie und kognitive Psychologie schaffen je verschiedene Voraussetzungen des Verstehens des Psychischen, dessen Einheit sich aber ihren partikulären Ansätzen entzieht. Der Konflikt der Wissenschaften erinnert oft an die alte Fabel vom Streit des Magens mit den Gliedern. Er wird gewöhnlich von jeder Disziplin die sich, jeweils für kurze Zeit, als Leitwissenschaft verstehen will und darf, wieder neu entfacht. Die Suche nach der verlorenen Seele respektive nach dem Verständnis der Einheit innerer psychischer und äusserer physischer Erfahrung, setzte nicht nur eine Integration von allgemeiner und biologischer Psychologie, sondern auch eine kritische Reflexion ihrer Sprachen voraus. Solange dies nicht geschieht, bleibt jeder wissenschaftlichen Analyse ein Analyse- rest, hinter dem sich die scheinbar negierte Seele verbirgt. Die scheinbare Entzauberung der Seele und die angebliche Negation der Möglichkeit freien Willens durch die Evolution der Neurobiologie ist nicht nur als wissenschaftlicher Prozess zu verfolgen, sondern im Zusammenhang mit der Suche nach dem Sinn- und Selbstverständnis der Naturwissenschaften zu betrachten. Dies selbstverständlich nicht gegen die Naturwissenschaften, sondern mit dem Bewusstsein gegenseitigen Zusammenhangs und gegenseitiger Abhängigkeit der beiden Zweige der Wissenschaft. Hier bekommen nicht nur Philosophie und Theologie sondern auch die Literatur ihre Funktion und ihren Platz. Empirische Wissenschaften können als Versuche der Reduktion der Komplexität der Lebenswelt durch Modellierung und Abstraktion auf mess- zähl- und wägbare Faktoren verstanden werden. Die Ansichten und Fiktionen der Literatur versuchen durch die Art und Weise ihrer ganz anders gestalteten Formen sprachlicher Darstellung sowohl Komplexität durch anschauliche Darstellung zu reduzieren als auch durch perspektivische, in Grenzfällen paradoxe und grotesk verfremdende Darstellung, zu erhalten. Freilich bemisst sich die Qualität der Literatur nicht nach ihrem objektiven wissenschaftlichen Gehalt – sondern nach ihrem symbolischen Gehalt und

Tiefgang. Je partikulärer und abstrakter die wissenschaftliche Theorie wird, desto eher versucht Literatur, nicht nur, aber auch mit archaischen Bildern die Menschlichkeit ungeteilt und anschaulich zu zeigen. Gerade so aber wird Literatur zum Medium der Verarbeitung wissenschaftlicher und lebensweltlicher Erfahrung und ihrer Widersprüche, wie z. B. Friedrich Dürrenmatts später Stoff ›Das Hirn‹. Wir leben ja alle in zwei Welten, in einer gleichsam ptolemäischen anschaulichen Welt, in der Mond und Sonne auf- und untergehen wie noch bei Claudius, obgleich auch er die Aufklärung und das neue Weltbild schon hinter sich wusste, und in der abstrakten nachkopernikanischen Welt der Wissenschaften, die wir nur denken aber uns nicht vorstellen können. Literatur nun ist immer wieder anders und immer wieder neu durch diese Doppelerfahrung geprägt. Dies gilt heute zum Beispiel in besonderem Masse in den Texten von Durs Grünbein, dessen poetologisches Denken durch die Erkenntnisse der Hirnforschung geprägt ist, dessen Texte aber die Grenzen dieser Wissenschaft durch die individuelle und doch gesellschaftlich repräsentative Art der Gestaltung sprengen. In seinem Text ›Mein babylonisches Hirn‹ beschreibt er das Ziel der Autoren und Autorinnen seiner Generation:

»Das Erreichen tieferer Hirnareale, die Markierung in Form einzigartiger Engramme, das ist sein Ziel, und *insofern liegt in Neurologie die Poetik der Zukunft versteckt*. Auf der Jagd nach den Gedächtnisspuren unterwirft er alle anderen Belange seines Lebens der fixen Idee, nur dafür da zu sein, ihn an das Kontinuum verdichteter Bilder anzuschließen, darin liegt das unheilbar Manische seines Tuns. Ein Vers des Kallimachos aus Kyrene bringt ihm genausoviel Gegenwart wie der Zuruf des Postboten vor der Tür. Aus den Worten der Freundin hört er mehr an Echos heraus als das Verliebtsein im Augenblick wahr haben will. So aufmerksam lauscht er in das Stimmengewirr vieler Zeiten, in die Zitate und Sprachfetzen seiner Gegenwart, daß die markantesten sich im Innenohr fangen ... Bis eine Zeile, ein Codewort die Zusage gibt: Hier stößt du, endlich, auf Grund¹³.

Das Hirn ist der Ort der sinnlichen Wahrnehmung und der Speicherung der Erfahrung, der Memoria, und insofern liegt in Neurologie die Poetik der Zukunft versteckt. Der Dichter, wie Grünbein ihn sieht, ist auf der Jagd nach dem Kreuzungspunkt der gegenwärtigen Wahrnehmungsspuren und der Gedächtnisspuren, ist auf der Jagd nach dem Moment juste, wo plötzlich das Gewirr verschiedenster Stimmen sich zum Fragment einer Aussage verdichtet. Welch emi-

¹³ D. Grünbein, *Mein babylonisches Hirn*, in: ders., *Galilei vermisst Dantes Hölle*, Frankfurt a. M. 1996, 20f.

Peter Rusterholz

nent wichtige Funktion hier trotz aller Sprach- und Weltskepsis dem dichterischen Wort zukommt, wird im nächsten Textausschnitt dieses poetischen Manifests deutlich:

»Im dichterischen Wort, das als Gesang einst begann, trifft sich die älteste Empfindung mit dem jüngsten Einfall, der Stammhirnaffekt mit dem neuesten Gegenstand, mit der aktuellen Idee ... in einem Akt blitzhafter Imagination. Sein Geheimnis ist die Unmittelbarkeit, seine Magie die physische Präsenz eines Sprechers, der immer woanders oder schon tot ist. In den verschiedensten Rhythmen, den verdichteten Bildern wird die Vorstellung des Einzelnen synchronisiert mit der Weltwahrnehmung aller – solange es Überlieferung gibt«¹⁴.

Insofern der radikal ganz und gar Heutige seine sinnliche Wahrnehmung mit seinem historischen Gedächtnis verbindet, synchronisiert er seine Vorstellung des Einzelnen mit der Weltwahrnehmung aller und macht so seine Privaterfahrung kommunizierbar, verstehbar für Dritte. Trotz aller Skepsis und Modernität unterscheidet er sich dabei doch deutlich von der Sprachverzweiflung derjenigen, die nach und durch die Erfahrung von Auschwitz an menschlich-mitmenschlichem Verstehen verzweifeln. Ohne dass davon explizit die Rede sein müsste, wird durch diese Beschreibung des schöpferischen Aktes ästhetischer Rede deutlich was diesen Sprachprozess von der informationsverarbeitenden Seelenmaschine unterscheidet, obgleich der Autor selbstverständlich seinen Computer als wertvollen Gehilfen dankbar gebraucht. Ohne dass davon explizit die Rede sein müsste, wird durch die Art und Weise des Sagens erfahrbar, dass sich hier von der Wissenschaft geprägte Reflexion mit individueller Erfahrung verbindet und sich so jene Totalität ausspricht, dass das Wort, das die Wissenschaft nicht mehr findet, erscheint.

— Dr. Peter Rusterholz ist Professor em. für Neuere deutsche Literatur an der Universität Bern.

¹⁴ Ebd., 22.

»Eine Seele von Mensch« Philosophisch-poetologische Notizen

Gonsalv K. Mainberger

»Stell dir vor,
wir könnten nicht über die Seele reden:
Was sollten wir miteinander anfangen?
Es wäre die Hölle.«
Pascal Mercier

Schreiben sei für ihn eine »ehrenhafte Abwechslung« (*un honnête divertissement*), vermerkt der Skeptiker, Historiograph und erste Lehrer von Louis XIV, François La Mothe Le Vayer (1588–1672), in seinem »Jugement sur les anciens et principaux historiens grecs et latins dont il nous reste quelques ouvrages« (Œuvres IV, II. Dresden 1756–1763, Avant propos, 11). Ich schliesse mich dieser Auffassung an. Man soll seine Ausführungen, meinte Le Vayer, über Geschichtsschreiber nicht als Lösungen verstehen. Was er exponiere, seien Zweifel, die von einer gewissen Wahr-Scheinlichkeit (*vrai-semblance*) gestützt seien. Seine Forschungsarbeit verstand er als Übungen der Seele, ein Bild, das der gelehrte Autor mit einem Zitat aus den »Stromata« des Clemens von Alexandrien bekräftigte. Die Seelen seien, heisst es dort, wie (Zieh-)Brunnen, aus denen man stets etwas schöpfen müsse, um die Wässer (*les eaux*) gesünder und reiner zu machen. Dieses »dout il faut toujours tirer quelque chose« liesse sich leicht überinterpretieren und man könnte sogar versucht sein, in diesem Vergleich der Seele mit der Brunnenreinigung die erste Anleitung zur Psychoanalyse herauszulesen. Da indes das Unbewusste noch in weiter Ferne lag, sehen wir besser von derartigen Spekulationen ab. Beruhigt stellen wir fest, dass weder Clemens noch Le Vayer dem Begründer der Psychoanalyse den Rang streitig machen wollten oder konnten. Und so wenden wir uns dem köstlichen *Divertissement* zu.

Um es gleich vorwegzunehmen: Der Glaube an die (unsterbliche) Seele ist mir abhanden gekommen. Die Erzählung darüber, wo und unter welchen Umständen mich dieser Verlust traf, ist eine winzige Sequenz aus der Geschichte der Seele. Das recht weit zurückliegende Vorkommnis reiht sich in die Texte ein, die über die Seele getätigt wurden: in die mehr oder weniger geläufigen Traktate (von Aristoteles und Leibniz bis zu Horkheimers »De anima«), in die »Histoire d'une âme« der Thérèse de l'Enfant-Jésu et de la Sainte-Face (Lisieux 1897), in die psychiatrischen Gutachten usf. usf. Das Ensemble der schriftlich dokumentierten, mal geheimnisumwittert, mal narziss-

Gonsalv K. Mainberger

tisch geäußerten seelischen Abläufe bildet einen Roman. Dort werden seelische Regungen bis in die innersten Kammern ausgeleuchtet und zugleich alles im Dunkeln gelassen. Der Roman erzählt alles bis auf das letzte Detail, und die romaneske Regie bringt es fertig, alles zu verheimlichen. Er handelt davon, was die Beseelten im Laufe ihrer noch offenen Geschichte über das gesagt, über das geflüstert, für oder gegen das argumentiert, das analysiert, besungen, beschworen oder geschmäht haben, was sie oder andere jeweils *psyche, anima, spiritus, alma* oder eben Seele genannt haben.

Seele ist keine Metapher. Sie ist kein Bild für etwas Abwesendes, kein Ersatz für etwas an sich Unersetzliches. Seele ist Metonymie: ein Teil für das (rätselhafte) Ganze, das Gefäß anstelle des vielgestaltigen Inhalts, ein Teilbegriff für ein grenzenlos Unbestimmtes, vielleicht Unbestimmbares und Unbegriffenes. Seele ist Entelechie und kann in jedem argumentativen Kontext eine markante Rolle spielen. Sie kann ebenso gut integraler Teil einer poetischen Sequenz werden. Im naturwissenschaftlichen Diskurs lautet die Rätselfrage: Wie kommt, mit dem Hirn und nie ohne es, das Bewusstsein in die Welt?

»Wie schwer ist es für einen Vater, vor seinen Kindern zu bestehen! Und wie schwer ist der Gedanke zu ertragen, dass man sich mit all seinen Schwächen, seiner Blindheit, seinen Irrtümern und seiner Feigheit, in ihre Seelen einschreibt! ... Später habe ich mehr an die Seele gedacht, unsere Innenseite, die so empfänglich für die Eindrücke ist wie eine Wachstafel und alles mit seismographischer Genauigkeit aufzeichnet« (Pascal Mercier [alias Peter Bieri], *Nachtzug nach Lissabon*, München 2004, 337).

»Auch hier bestätigt sich, was mich die Erfahrung stets von neuem gelehrt hat, ganz gegen das ursprüngliche Temperament meines Denkens: dass der Körper weniger bestechlich ist als der Geist. Der Geist, er ist ein charmanter Schauplatz von Selbsttäuschungen, gewoben aus schönen, besänftigenden Worten, die uns eine irrtumsfreie Vertrautheit mit uns selbst vorgaukeln ...« (ebd. 228).

»Eine Seele von Mensch«, sagten Leute, Frauen und Männer, die in den Dreissigerjahren des letzten Jahrhunderts bereits etwas älter waren. Sie wollten sagen, es sei einer oder eine dann der Inbegriff von Mensch, wenn dem, was seine Seele ausmache, gar nichts anderes beigemischt sei. Nur Seele eben, also Mensch par excellence. Noch war die Grundüberzeugung lebendig, das menschlichste am Menschen sei die Seele. Sie ›verkörpere‹ paradoxerweise den Menschen rein und unvermischt, gut und vor allem ungefährlich, nicht wie der Wolf im Menschen. In einer schweizerischen Tageszeitung vom 1. April 2005 war eine Todesanzeige zu lesen, worin Aufsichtsrat und

Betriebsangehörige vom Stuttgarter Hofbräu ihrer Trauer Ausdruck gaben »um Frau Yvonne May, unsere Ehrenbiersiederin und die Seele unserer Brauerei«.

Psyche, anima, spiritus gehört auf welche Art auch immer stets zum Leib. Die Seele wohnt in ihm, belebt Unbelebtes, formt Unförmiges, adelt das Gemeine und ist zugleich im Körper in die ihr zufallende Verbannung gestürzt. Im Tod entflieht sie bekanntlich in die ihr eigenen Gefilde – »von Engeln des Herrn getragen«, wie die römische Totenliturgie unnachahmlich ergreifend singt. Die Seele lässt ihren Partner, ohne den sie gar nicht hätte Seele sein können, als Leichnam zurück. Dieser Bruch wurde auch als Verrat empfunden und musste wenigstens motivisch geheilt werden. Die Hermeneutik brachte es zustande, den Tod in die zweite Geburt zu verkehren: der Todesaugenblick wurde zur Geburtsstunde zum ewigen Leben. »*Dies iste quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est*«, schrieb der fromme Lucius Annaeus Seneca im Moralbrief 102, 26 an Lucilium, und die pagan römisch-christlichen Autoren haben ihn brav beschrieben.

Die Mediziner und gewisse »materialistisch« gesonnene Philosophen des 17. Jahrhunderts mochten mit der Hypothese *anima* als Wohnstätte Gottes nicht mehr so recht arbeiten. Für die Seele suchten sie einen passenden Partner. Das Herz hatte seine Schuldigkeit getan, jetzt war das Hirn an der Reihe: »*anima in cerebro*«. Das Hirn ist in der heutigen Spitzenforschung das Vorzugsobjekt der Sequenzierung. Wird die Trennung von *res cogitans* und *res extensa* je wieder rückgängig gemacht werden können? Doch ohne diese Trennung wird die Suche nach der Seele erst recht aussichtslos. Der Neurophysiologe Benjamin Libet stellte experimentell fest, dass Handlungen und Entscheidungen neuronal schon immer angebahnt sind, bevor sie ins Bewusstsein treten. Dennoch hält er an der Willensfreiheit fest und tritt für einen »weichen Dualismus« ein. Das könnte eine Korrektur der cartesianischen Spaltung sein. Gesucht ist weiterhin ein gemeinsames, einheitliches und plastisches Substrat für *res cogitans* und *res extensa*.

Descartes erwies den um das Seelenheil bemühten kirchlichen Funktionären, den Seelsorgern wie den hochgemuten Mystikerinnen, einen hohen Dienst: die unsterbliche Seele war jetzt auch rational beweisbar. Aber unter der Hand hatte sich das Verständnis von Unsterblichkeit gewandelt. Die im Schlussverfahren bewiesene Immortalität verlor ihren Schreck und ihre Unendlichkeitsdimension. Die Zeche – »*sit venia verbo*« – bezahlten die Hunde, denen die Haut vom lebendigen Leib, als *corps machine* verstanden, abgezogen wurde, war doch erwiesen, dass sie seelenlose Maschinen waren und folg-

Gonsalv K. Mainberger

lich auch keinerlei Schmerzen empfinden konnten. (Eine einschlägige Szene – ein lebendiger Hund wird zwecks Beobachtung an eine Scheunentüre genagelt – wird von einem Gewährsmann im Detail referiert. Sie hat sich im Beisein der *Messieurs de Port-Royal* abgespielt, unter frommen und gelehrten Männern also, die Descartes nicht nur vom Hörensagen kannten.)

Die Rede von der Unsterblichkeit der Seele hatte bis hinauf in die Mitte des 20. Jahrhunderts eine eindruckliche pragmatische Funktion, wie die Fortsetzung des Seelenromans deutlich macht. Je nach Satzart und entsprechend dem handlungsorientierten illokutiven Sprechakt bekam das Lexem »unsterbliche Seele« eine metaphysische Aura. Die Lossprechung – »*ego te absolvo*« – im Sakrament der Busse wirkte als ein unerhörter Verstärker, vorbereitet und begleitet vom pastoralen Zuspruch des Seelsorgers. Meistens handelte es sich dabei um die Wortfigur der Litotes: Unterstellt war, jede Sünde sei nach der Lehre eine unendliche Beleidigung Gottes, mithin eine Enormität. Aber der Zuspruch minderte und milderte das Vergehen auf eine menschliche Dimension herunter. Nur gerade die reuige Erinnerung an die Grenzenlosigkeit des sündigen Aktes wurde der zerknirschten Seele überantwortet. Sie wurde belastet und erhielt zugleich die rundum entlastende Absolution. Kategorial als Zwischenstufe verstanden, funktionierte sie als Bindeglied zwischen Gott und Fleisch, zwischen gut und schlecht. Man muss wissen: Ging es römisch-theologisch und pastoral um die Seele, ging es immer auch um Heil und Verderben, um Himmel oder Hölle, um Erlösung oder Verdammnis.

Für mich, den im Ostschweizermilieukatholizismus der Dreissigerjahre aufgewachsenen Jüngling, war die vierzehntägige bis monatliche Beichte ein Must. Der Sünden katalog war in einem hehren Seelenforschungsprogramm, dem Beichtspiegel, vorgezeichnet mit den entsprechenden anamnetischen Anhaltspunkten, den Zehn Geboten, vom Missbrauch des Namens Gottes übers Naschen bis zur vollendeten Unkeuschheit. Als Beichtvater wählte ich mir den damaligen Kaplan. Er hiess Rudig, hatte seltsam grosse Hände, die sommers wie winters rosafarbig angelaufen waren. Im Beichtstuhl lispelte er, auf der Kanzel gab er sich ungewöhnlich gelehrt und belesen. Ich hatte wieder einmal das Sündenregister aufgesagt. Durch das Gitter hörte ich mir die eindringliche Mahnung an, mich der »unsterblichen Seele« zu entsinnen. Er sprach das »st« aus wie die Hannoveraner. Dass ein Zusammenhang zwischen meinen fleischlichen Gelüsten – oh Konkupiszenz, oh Augustin – und meiner un-

sterblichen Seele samt ihrer möglichen Verdammnis hätte bestehen sollen, bedeutete eine ziemlich bestürzende Nachricht. Umso bestürzender freilich, als sie mit einem tiefen Zweifel meinerseits an der Pertinenz des angemahnten Sachverhaltes begleitet war.

Wegen neuerlicher, unüberwindlicher Versuchungen (und Befriedigung) betrat ich nach zwei, drei Wochen denselben Beichtstuhl. Zu meiner Verwunderung, Enttäuschung und Erleichterung vernahm ich vom selben Kaplan wieder wortwörtlich und in derselben Intonation den gleichen Satz von der »unsterblichen Seele«. Der suggestive Zuspruch war dem frommen Herrn zur Routineformel geronnen. Sie tat ihre wundersame Wirkung. Sie banalisierte den erhabenen Gegenstand ›Seele‹ mitsamt ihrer Unsterblichkeit in einem ungeahnten Masse. Sowohl die Seele, erst recht ihre Immortalität sind mir dank des Zuspruchs definitiv abhanden gekommen.

»Wenn es um die Seele geht, gibt es wenig, was wir in der Hand haben, sagte er ...« (P. Mercier, Nachtzug nach Lissabon, 407).

»Die Umrisse des elterlichen Wollens und Fürchtens schreiben sich mit glühendem Griffel in die Seelen der Kleinen, die voller Ohnmacht sind und voller Unwissen darüber, was mit ihnen geschieht. Wir brauchen ein Leben lang, um den eingebrannten Text zu finden und zu entziffern, und wir können nie sicher sein, dass wir ihn verstanden haben« (ebd., 398).

Das portugiesische Wort für Seele heisst ›*alma*‹. Alma mater! Liebreiche Mutter. Die Seele hat mütterliche Züge. Sie ist Gegenstand des Liebsten, was einem begegnen kann: das Innerste dessen, was wir innerlich sind. Psyche ist abschüssig, ein Abgrund, wo sich ansammelt, wie und wer wir sind, bevor wir wissen, wie es um uns bestellt ist. Nicht zum Besten, wie wir wissen. Aber wollen wir es überhaupt wissen? Wer sagt, dass wir es wissen wollen müssen? Etwa der Kaplan?

Im Brief vom 18. August 1645 an ihre Hoheit Prinzessin Elisabeth von Böhmen erläutert René Descartes – er hielt sich in Egmond aan Zee, die Adressatin in Spa auf –, worin die Glückseligkeit (*la béatitude*) bestehe. Er bestimmt sie kurzerhand als die Zufriedenheit des Geistes, was durchaus als die profane Version der *beatitudo* der Schule verstanden werden muss. Unspektakulär, konformistisch, ja banal sind die Mittel, die Descartes empfiehlt, um eine, wie er sagt, solide, beständige Zufriedenheit zu erlangen. Die Anspielung an die stoische Ataraxie, den erhabenen *Seelenzustand* der Gelassenheit, ist unüberhörbar. Es ist kaum etwas anderes als das, was damals auch von den moralischen und politischen Instanzen empfohlen bzw. gefordert wurde, nämlich die Tugend zu befolgen. Tugendübung war

schon immer Seelenpraktik und Aufbau der inneren Ökonomie der Kräfte, der Leidenschaften und des Begehrens. Descartes meinte, die Prinzessin solle einem konstanten und festen Willen folgen, um so die entscheidende Praktik der Seele an der Seele realisieren zu können. Zu realisieren aber gelte es das, was wir als das Beste (für uns) beurteilen. Die ganze Kraft des Verstandes (*l'entendement*), diese auf das Handeln gerichtete rationale Energie, soll dazu verwendet werden, um über das, was sicher zu unserer Zufriedenheit und damit auch zur seelischen Gesundheit führt, richtig zu beurteilen und aufgrund des praktischen Urteils auch als Handlungsvollzug zu verwirklichen. So weit kurz und bündig das cartesianische Programm der Arbeit des Selbst am Selbst – die Sorge um die Seele.

Die stoisch inspirierten Ratschläge von Seiten Descartes' hat Kant dann aufgeklärt. Er bemängelt energisch, dass die Dimension der Unendlichkeit und der Heiligkeit förmlich wegrationalisiert sei. Dem Stoiker zufolge sei das Gefühl der Glückseligkeit irrigerweise bereits im Bewusstsein seiner Tugend enthalten. Das ist denn für den Königsberger doch zu schlicht. Er hält mit der christlichen Moral dagegen – unser gutes, tugendhaftes Handeln stets vorausgesetzt –, dass es in unserem *Vermögen* liege, hoffen zu können, dass uns auf anderem Weg jene Glückseligkeit, die ausserhalb unseres Vermögens liege, auf welche Weise auch immer werde zustatten kommen. Die christliche Lehre stelle eben jene Welt dar, »darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen«, eine Welt indes, die Reich Gottes ist und dessen heiliger Urheber das abgeleitete höchste Gut möglich macht (I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 202, A 230 [Anmerkung], zit. A 232, in: ders., Werke, hg. von W. Weischedel, Bd. IV, Darmstadt 1956, 240 und 258-260).

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts war »die Seele« (*l'âme*, in der französischsprachigen einschlägigen Literatur) nicht nur terminus technicus für »Mensch«, sondern auch bevorzugtes Aussagesubjekt aller Sätze und Sequenzen innerhalb jener vielfältigen und hochbeliebten Geschichten, welche bis in alle Einzelheiten davon handelten, wie Männer und Frauen am Hof, in Salons, im Kreis von Gelehrten, von Betern und Beterinnen lebten und in freier und ungezwungener *conversation* eine Kommunikationsgemeinschaft pflegten. Leben hiess – auch und vor allem damals – sich nach bestimmten Regeln der Sprache, des Benehmens und der Üblichkeiten (*les coutumes*) in dieser Welt zurechtfinden (*prud'homme*) und sich in dieser Welt für eine andere Welt einrichten oder aber sich von dieser Welt nach allen Regeln der Seelentechnik absetzen. Das galt, allerdings nicht ohne schwer lastende Differenzen auszulösen, für die gelehrten Freigeister (*libertins érudits*), für die weltgewandten Frommen

(*les humanistes dévots*), für die streng römisch-katholisch Glaubenden, für die sich offen deklarierenden wie für die klandestinen, vorsichtigen Epikureer. Den vielfältigen Seelenzuständen und ihren Praktiken korrelierten ebenso mannigfaltige Formen sozialer Zugehörigkeit.

Der Seelendiskurs um 1650 stand unter ganz präzisen und verbindlichen Produktionsbedingungen. Diese haben die Aussagen über die Lebensabläufe, deren Vollzug wie deren Ziel und Zweck massgeblich geformt. Die auf uns gekommenen Memoiren über Lebensprogramme und Lebensdeutungen grosser Frauen und Männer sind in Form wie Inhalt als gesteuert und kodiert zu betrachten und zu lesen. Drei Vorgaben waren massgeblich:

(1) Die Seele galt als der vornehmste Teil des Menschen, seine Mitte und sein Grund wie auch seine Zweckerfüllung. Die Seele zu »retten«, das war die zentrale humane Aufgabe. Um der (gar nicht immer als unsterblich geltenden) Seele willen wurden die tiefgreifenden Techniken am Selbst veranstaltet. Der Diskurs über den Menschen war pragmatisch auf die Seele als Satzsubjekt hin orientiert. Das führte keineswegs etwa zu einer hypertrophen Spiritualisierung des Menschen. Die Sorge um die Seele im 17. Jahrhundert gipfelte bei den Frommen wie bei den Libertins in der *volupté*, von Ersteren als *volupté divine*, von Letzteren als vernunftgesteuerter Umgang mit den Lüsten verstanden. Es gab kritische Vorbehalte. Aussagen, Beteuerungen oder Lebensbeschreibungen, die sich auf einen *unmittelbaren Kontakt* der Seele mit Gott glaubten berufen zu können, standen unter kritischem Verdacht. Die Seele war und blieb stets Bewegungs- und Lebensprinzip des Fleisches, des Leibes, seiner Glieder und Organe. So war es nur konsequent, wenn Glieder und Organe von verstorbenen Männern und Frauen von hohem moralischem und religiösem Ansehen denn auch ihre ungebrochene Zeichenkraft behielten. Herz und Leber, Finger und Haare, ja Stoffteile von Kleidern wurden durch Verehrung und sorgsame Aufbewahrung in kostspieligen, kunstvoll gearbeiteten Gefässen zu Reliquien. Die erkalteten Stücke bedeuteten Kraftquellen, ungebrochen gespeist von einer grossen Seele, die weiterlebte und zu der die affektbesetzten Beziehungen nicht abbrachen. Zeuge davon war etwa das in einer Urne aufbewahrte und der Verehrung der *Dames* angebotene Herz des hochverdienten *directeur de conscience*, Seelenführers und Beichtvaters von Port-Royal, Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran (1581–1643). König Henri IV vermachte zu Lebzeiten sein Herz und das der Königin den Jesuiten von La Flèche. Es gab Leichname, die vor ihrer Plünderung regelrecht geschützt werden mussten. Die Seele war so ungebrochen und so selbstverständlich

Entelechie, dass sie den Schreck vor einem Toten, das *tremendum* des Todes, in ein Begehren nach Unsterblichkeit, in ein *fascinosum*, verwandelte.

(2) Die Seele war Wohnstätte Gottes. Dass der Allmächtige nicht höchstselbst anwesend sein mochte, war den meisten klar. Das verlässliche und wirksame Medium, das zu Gott und mit Gott vermittelte, hiess damals Gnade. Deren Seinsmodus war von der Gnaden-theologie bestimmt und diese verstand sich als Gnadenontologie. Gnade war folgerichtig eine veritable Seinsart, die – ähnlich einem Edelreis in der Pflanzenzucht – der Seele eingepfropft wurde. Dieser Vergleich hinkt insofern, als die Gnade eher als eine Seinsart des Flüssigen, als ein Fluidum verstanden wurde. Da Gnade als eine Art Fortsetzung des göttlichen Wirkens aufgefasst wurde, war es logisch, dass die Gnade ihrerseits wirksam war: Sie besetzt die Seele, verbindet sich mit ihr, adelt und reinigt sie, gestaltet die Menschenseele zur Gottähnlichkeit um. Die Seele ihrerseits geht, durch Gnade vermittelt, eine intime Verbindung und Vermählung mit Gott ein.

(3) Die Seele war Subjekt nicht nur von Aussagesätzen, sondern Objekt des richterlichen Urteilsspruchs. Am Zustand der Seele entschied sich das menschliche Schicksal. Den kritischen Punkt erreichte alles Leben in articulo mortis. In der Litanei der Bitttage erschallt der Ruf: »*Ab improvisa et subitanea morte, libera nos Domine!*« Dem Menschen oblag im Zuge seines Lebens in erster Linie die Sorge um das Heil der Seele. Das probate Mittel, um die Seele herzurichten, war die Tugendübung. Wem die Seele als kategorial bestimmbar *res* abhanden gekommen ist, mag sich bescheidenerweise mit der in pragmatischer Hinsicht notwendigen, rational einigermaßen plausiblen *Idee* Seele zufrieden geben. Gerade weil sie eine nie ganz zu verifizierende Hypothese ist, steht ein volles Pensum der massvollen, anständigen Lebensführung am Leitfaden von Klugheit, Gemüt und Gefühl immer wieder von neuem an.

Beachtlich an dieser Geschichte der Seele ist der Umstand, dass die mit dem Seelenleben verbundene Extremsituation, unter der in der frühen Neuzeit zahllose Biografien erstellt worden sind, eine noch kaum gewürdigte Literaturgattung hervorgebracht hat. Der Seelendiskurs der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wurde schon damals teils kritisch beargwöhnt, teils enthusiastisch aufgenommen und imitiert, teils unverblümt als phantastisch und abergläubisch abgetan. So will es uns auch heute scheinen, knüpfen doch die modernen Seelendiskurse an eine Tradition an, die sie teils ignorieren, teils übernehmen und schöpferisch umgestalten. Die unterschiedlichsten Rhetoriken bilden für uns Moderne und Spätmoderne ein Ensemble von Analysen dessen, wovon die Menschen damals annehmen

mussten, dass sich alles, wovon sie schriftlich Zeugnis gaben, in der Seele abspiele, mehr noch: dass es an der Seele geschehe.

Vielleicht ist es hilfreich, sich eines Satzes von Aristoteles aus der Pragmatie ›Über die Seele‹ (III 8, 431b 21) zu erinnern. Dort heisst es zusammenfassend, die Seele sei gewissermassen die Gesamtheit der Dinge (*tà ónta pos esti pánta*). Die Lateiner übersetzten: »*anima est quodammodo omnia*«. Ich meine, die Seelendiskurse sprächen, seit Aristoteles bis Freud und Kohut, nicht über die Seele selbst. Sie ist das ewig Unbegriffene, und ihre Unbegrifflichkeit ist möglicherweise ihr eigentümlicher Modus der Unsterblichkeit. Wohl aber gilt der Seelendiskurs dem Rätselwort »*pos, quodammodo, gewissermassen*«. Also: Alles, was ist, ist für uns nur seiend, sofern es in der Seele ist. Aber *wie* denn ist die Seele alles, was Seiende sind? Und *wie* ist alles, was ist, nur was es ist, wenn es in der Seele ist?

Postscriptum: Die Seele als bevorzugtes Subjekt von propositionalen Aussagen über den Gegenstand ›Mensch‹ hat im Zuge der Wende hin zur Profanisierung und Entsakralisierung ihre Vorzugsstellung eingebüsst. Die List der historischen Vernunft hat den Seelenkennern ein Schnippchen geschlagen: Aus eben der Gruppe, die den religiös kodierten Seelendiskurs radikalisiert hatte und bei jeder Gelegenheit sich auf die göttliche Vorsehung als Seelenregiment berief, gingen die Autoren der frühmodernen ›Mémoires‹ hervor. Es sind Dokumente der ersten profanisierten Rede über die Seele (*l'âme*), die jetzt aber den Namen ›Ich‹ (*je*) erhielt. Die herausragende schriftstellerische Figur ist *Nicolas Fontaine*, Autor der ›Mémoires ou histoires des Solitaires de Port-Royal‹. Fontaine hat die religiös aufgeladene Dramaturgie der ›Bekenntnisse‹ Augustins entschärft, vielleicht gar profanisiert und so den Vorschein der ›Confessions‹ von Jean-Jacques Rousseau aufleuchten lassen. So gebührt denn jedem Zeitalter der ihm eigene Seelenroman.

— Dr. Gonsalv K. Mainberger lebt in Zürich.

Die Textseele

Emailwechsel über eine vielleicht entbehrliche Metapher

Andreas Mauz / Hartmut Raguse

Lieber Hartmut

Wenn Google nur gerade 6 Treffer anzubieten hat, heisst das wohl, dass die Sache, deren Spur man verfolgt, einigermaßen entlegen ist. Das ist bei der Textseele der Fall. Löst man das Kompositum auf, fällt das Resultat etwas breiter aus, 39 Treffer. Aber auch das ist spärlich, zumal im Vergleich mit dem »Textkörper« (47'700 Treffer) bzw. »Körper des Textes« (258'000 Treffer). Lass uns bei unserer kleinen Erörterung der »Textseele« – was darunter zu verstehen sein könnte – von dieser Beobachtung ausgehen. Mich würde interessieren, wo das Problem beginnt, welchem Moment sich ihre offenkundig marginale Bedeutung verdankt: Regt sich der Widerstand bereits bei der Seele, mit der man nichts anzufangen weiss, oder gerät sie erst durch die Koppelung mit dem Text ins Zwielficht? Und weiter: Was leistet der populäre »Textkörper«, was die »Textseele« nicht zu leisten vermag?

Herzlich,
Andreas

Lieber Andreas

Vielleicht liegt das Problem dort, dass niemand weiss, was eine Textseele ist. Dadurch nimmt man sie auch nicht wahr, wenn man einer begegnet. Einen Textkörper erkenne ich sofort: In der Regel ist er viereckig und hat auf seiner Oberfläche viele Buchstaben. Manchmal ist er sehr lang. Aber die Textseele, gibt es sie überhaupt? Nur könnte sie auch im Falle ihrer Nichtexistenz öfter bei Google vorkommen; Nasobem ist immerhin 46'000 mal nachgewiesen. Aber sag doch mal, was Deiner Meinung nach eine Textseele wäre, falls es sie gäbe, dann sage ich Dir, ob ich sie schon angetroffen habe. Einen Einfall füge ich noch hinzu: Vielleicht gib es die Textseele nur gelegentlich, nur in »beseelter« Literatur, nicht in Zeitungen und schon gar nicht im Telefonbuch.

Herzlich,
Hartmut

Lieber Hartmut

Vielen Dank für Deine Hinweise. So hätten wir denn nebst der Opposition zum Textkörper und der These, dass sich dessen Popularität seiner materialen Leibhaftigkeit verdankt, noch zwei weitere Gesichtspunkte hinzugewonnen, die bei der Bestimmung unseres Gegenstands eine Rolle spielen könnten: die Vermutung, dass nur einige privilegierte, nicht aber alle Texte eine Seele haben (was von ferne an die geläufigere Unterscheidung der vielen profanen von den wenigen – oder dem einzigen – heiligen erinnert, aber auch an den anthropologischen Diskurs, der uns hier ja ständig in die Quere kommt), und, radikaler, die Möglichkeit, dass es die Textseele gar nicht gibt. Nun hast Du mich aufgefordert, meine eigene Auffassung zu formulieren. Ich würde vorziehen, das noch etwas aufzuschieben, zugegebenermaßen auch, weil ich bloss eine eher vage Idee zu bieten habe. Mein Vorschlag wäre, dass wir uns zunächst noch etwas länger beim Sprachgebrauch derer aufhalten, die den Begriff in ihrem aktiven Wortschatz führen. Vermutlich spielt uns das einige weitere Fahrten zu.

Ich nenne wahllos ein paar der erwähnten Google-Belege (die Unterscheidung Kompositum ja/nein vernachlässigen wir hier) und schliesse einige Beobachtungen an:

»... als sei dir beim Wortgetüffel die Textseele abhanden gekommen. Das Gedicht tickt nicht, gibt keinen Laut, ist intelligent aber ohne Atem«.

»Das ist ja das Gute, dass man nicht die Oberfläche nimmt ..., sondern die geheime Seele des Textes«.

»Und geben Sie diese Charakteristika [die Stile verschiedener Autoren], d. h. die Seele des Textes an den deutschen Leser weiter?«

»... dass es für den Kommentatoren nicht leicht ist, sich in die ›Seele des Textes‹ einzufühlen[,] ... das, was er zwischen den Zeilen sagen will«.

»Dieses Gebrauchen der Sprache im Sinne von gut schreiben ist schwer, wenn überhaupt zu erlernen. Es ist das Stück Begabung, Inspiration, Seele des Textes, Literatur«.

»Es geht um die Seele des Textes, nicht aber um seine Gestalt«.

»Bei FRISCH & CIE führen die Buchstaben kein Eigenleben, sie sind die Seele des Textes und schmücken Briefbogen oder verleihen dem Text die richtige Aussage: die richtige Schrifttype gibt Ihrem Text Format«.

»Allerdings bin ich der Meinung, daß eine solche Lesart bedeutet den Lacanschen Text seiner Seele zu berauben. Diesen Aspekt, den ich als die Seele des Textes bezeichne, läßt Dornes aus gutem Grund beiseite, da er sich weit außerhalb der Grenzen einer klassischen Entwicklungspsychologie und ihrer empirischen Verfahren stellt«.

Andreas Mauz / Hartmut Raguse

Um mit meinen Anmerkungen gleich beim letzten Beispiel zu beginnen: Wir haben es hier mit einer Ausnahme zu tun. Nur wenige der Treffer führen auf Seiten, die man als streng-wissenschaftlich bezeichnen würde (wenn einem der Name Lacan denn als Indiz für einen wissenschaftlichen Diskurs gilt und nicht eher für dessen Gegenteil). Der Begriff scheint vorrangig in einem nicht- oder halbwissenschaftlichen Milieu verbreitet zu sein: etwa in Online-Schreibwerkstätten oder, auffällig oft, in populären Debatten über Übersetzung. Die Textseele ist das Zentrale am Text, das, woran sich die Übersetzung vorrangig zu orientieren hat. Dass die Rede von der Textseele bzw. Seele des Textes jeweils metaphorisch (?) dessen ›Eigentliches‹ bezeichnen soll, lässt sich unschwer auch an den jeweiligen Synonymen und Näherbestimmungen bzw. begrifflichen Antagonisten ablesen (›zwischen den Zeilen«, »Atem«, »nicht lernbar«, »Begabung/Inspiration« bzw. »Oberfläche«, »nur ... Gestalt« etc.).

Aber gerade wenn der Begriff so, so hoch, besetzt wird, ist doch erstaunlich, dass er nicht weiter verbreitet ist. Vielleicht muss man hier die Beobachtung des eher populären Kontexts der Belege hinzunehmen. Man müsste genauer wissen, wie es diesbezüglich beim Textkörper steht. Denn es könnte ja sein, dass die Textseele gerade innerhalb der Wissenschaft von so marginaler Bedeutung ist, weil der Textkörper im Zuge des gesteigerten Interesses an der »Materialität der Kommunikation«, des poststrukturalistischen »Aufstands der sekundären Welt« (Botho Strauss) – der sekundären Schrift gegen die primäre Stimme etc. –, stark an Aufmerksamkeit gewonnen hat. Die Rede von der Textseele gerät da sofort unter Metaphysik- oder Logozentrismusverdacht. (Diesbezüglich ist ja das FRISCH & CIE-Beispiel besonders reizvoll: »Die Buchstaben ... sind die Seele des Textes«. Da wird ein binärer Code in einer rabbinisch-grammatologischen Bewegung gesprengt, ›dekonstruiert‹.) Auf jeden Fall stützen die Belege aber auch Deine Vermutung, dass vielleicht nicht jeder Text eine Seele hat, und wenn er eine hat, scheint sie gefährdet zu sein (›abhanden kommen«, »seiner Seele berauben«). Darf ich Deine Frage nach diesem empirischen Schlenker wieder an Dich zurückreichen?

Herzlich,
Andreas

Lieber Andreas

Ich beginne mit dem Sprachgebrauch: Ich benutze das Wort »Textseele« nicht. Aber ich kann mir vorstellen, was damit gemeint sein könnte. Schleiermacher spricht – neben der grammatischen Inter-

pretation aus der Sprache – von einer psychologischen Auslegung. Sie sei eine Konstruktion aus der Einheit der Hervorbringung durch die Seele des Autors. Dilthey wird das etwas später »Leben« nennen. Textseele wäre dann gleichsam eine Projektion aus der Person des Urhebers in den Text hinein. Was aber, wenn der »Autor« tot ist oder doch wenigstens so weit abwesend, dass er nicht mehr der Bezugspunkt der Interpretation ist? Roland Barthes benutzt hier die mir liebgewordene Metapher der »Auferstehung«, Auferstehung des Autors aus dem Prozess des Lesens. Der Text ist dann in der Tat nur die Erscheinung der Buchstaben, die Seele ist das nachträgliche Einhauchen des Geistes. Von daher nehme ich meine Unterscheidung zwischen seelenlosen und seelenhaften Texten gleich zurück: Es gibt nur an sich seelenlose Texte, und ob man sie beseelen kann, hängt vom Leser ab. Proust etwa war ein Meister im Beseelen von Fahrplänen. Bleiben wir bei diesem Beispiel. Die Beseelung stammt vom Leser, aber die Art, wie diese Seele aussieht, die hat auch mit dem Text zu tun. Die Abfahrzeiten und die Stationen sind vorgegeben, selbst dann, wenn Proust sie sekundär im Roman in imaginäre Bahnstrecken verändert. Die Verbindung von leserorientierter Beseelung und textbedingter Erscheinung dieser Seele konnte Odysseus erfahren, als er zur Unterwelt fuhr. Das Leben, das die stummen Schatten erhielten, stammte aus dem Blut der Opfertiere, die er mit sich führte. Als die Schatten davon getrunken hatten, sprachen sie. Aber was sie sprachen, das konnte Odysseus nicht beeinflussen. Es war teilweise sehr betrüblich für ihn. Das ist für mich wie eine Allegorie des Lesens, aber es reicht noch nicht ganz. Denn die Art des Leser-Blutes hat auf die Textstimmen auch noch Einfluss, Dein Blut lässt die Texte anders sprechen als meines. Es gibt also viele Textseelen, und so könnte ich den Begriff der Textseele benutzen, ohne mich dem Verdacht auszusetzen, ein Logozen triker zu sein. Denn man dürfte jetzt von einem Logoizentrismus reden, *logoi* in einem unbestimmten Plural gedacht, und alle diese *logoi* sind nicht als metaphysische Wesen, sondern als mehr oder weniger flüchtige Schatten zu verstehen. Nach so vielen Gleichnissen nun noch ein wissenschaftlicher Satz: Die Textseele ist eine nicht ganz nötige Metapher für die Instanz des »impliziten Autors«, so wie er innerhalb einer pluralistischen, rezeptionsorientierten Interpretationstheorie benutzt werden kann.

Herzlich,
Hartmut

Lieber Hartmut

Du hast wohl gesprochen. Ich möchte zunächst weniger auf Deine Bestimmung der Textseele eingehen, als auf den begleitenden Hinweis, dass sie, so verstanden, wohl nicht ganz nötig sei. Wirklich nötig ist sie sicher nicht (offenbar auch nicht in anderen Bestimmungen, siehe Google), es ist aber auch nicht ohne, wenn man – so – von ihr spricht. Hättest Du stracks Deine wissenschaftliche Bestimmung vorgetragen, ich hätte bei der Lektüre kaum dieses gemischte Gefühl der Betroffenheit empfunden. Die Textseele, oder eher: Textbeseelung, das wäre mein Lesen? Die Beseelung als körperliche Transfusion? »Dein Blut lässt die Texte sprechen«. Das geht nahe. Und unabhängig davon, ob man das – im akademischen Kontext – für wünschenswert hält, muss man sagen: Dein wissenschaftlicher Satz tut das nicht. Wir brauchen uns jetzt aber weder grundsätzlich über die gern gescholtene Blutleere oder Seelenlosigkeit des wissenschaftlichen Diskurses auszutauschen, noch über die Legitimität und vielleicht irreduzible Leistung von Metaphern. Bleiben wir bei der Textseele im von Dir skizzierten Sinn. Deine rezeptionsästhetische Konturierung leuchtet mir sofort ein, ich frage mich allerdings, wie der reale Leser diesen Prozess erfährt. Doch wohl eher umgekehrt: Der Text haucht mir eine – seine – Seele ein. In Deiner Odysseus-Allegorie: ein Hadesfährtchen ohne Blut im Ränzel, spontan gesprächige Schatten.

Ich will mich aber nicht um eine Andeutung meiner eigenen Überlegungen drücken. Wäre nicht auch ein textdeskriptiver Gebrauch des Begriffs denkbar? Die Textseele als Bezeichnung jener Stellen des Textkörpers, die über dessen Woher informieren, die metatextuellen Passagen, die benennen, welchen Begleitumständen sich der Text verdankt (zu verdanken vorgibt), was ihn – animiert? Meines Wissens steht für diese Elemente kein etablierter Sammelbegriff zur Verfügung. Vielleicht kann die Textseele hier einspringen. Wenigstens für die Fälle, die mich im Moment vorrangig interessieren – Musenanruf, Schreibbefehl, himmlische Stimmen und dergleichen – passte das nicht schlecht; etwas weniger einleuchtend wäre er allerdings bei Sätzen wie »Der folgende Beitrag ist eine geringfügig überarbeitete Fassung meines Vortrags am Kongress XY. Ich danke YZ für seine überaus wertvollen Hinweise«. Aber vermutlich wäre dieser Gebrauch noch entbehrlicher, als der, den Du vorschlägst. Für meine Bestimmung gibt es ja andere, vielleicht näher liegende Alternativen, etwa das Textherz oder den Textnabel. Auch sie bezeichnen ganz gut die Stelle, an der Leben in den Text gepumpt wird. Würde die Textseele so verstanden, käme sie abgesehen davon auch wieder als exklusives Merkmal ins Spiel, denn nicht jeder Text expliziert ein Selbstverhältnis.

Herzlich,
Andreas

Lieber Andreas

Du sagst, der Text hauche mir seine Seele ein. Vielleicht, aber nur diejenige, die ich ihm vorher gegeben habe, allerdings doch so, dass mein »Hauch« durch die Worte des Textes gebrochen, gereinigt, modifiziert gereinigt, geheiligt und wohl auch gelegentlich trivialisiert wird. Ohne dass ich den Text mit meinem Leben und das heisst mit meinem Denken, meiner Erfahrung und meinen Phantasien (in ihrer ganzen Konflikthaftigkeit) fülle, bleibt er »schwarzes Zeichen auf weissem Grund« und damit ein toter Schatten. Diese Formulierung sei ein Versuch einer Vermittlung meiner zwei Sprachen. Deinem Versuch, die Seele metatextuell zu definieren, möchte ich eher widersprechen. Dann wäre Deine Seele Dein Reisepass, Deine Vita, allenfalls auch Fichen, die es über Dich geben könnte, alles sicherlich ganz interessant, aber gerade nicht die Seele. Letztere wurde bekanntlich von Gott eingehaucht und ist damit das Individuellste überhaupt, in mancher Hinsicht sicherlich auch das Allgemeinste. Für Deine Bestimmung würde ich auch nicht den oft nicht sichtbaren Nabel, sondern eher die »Textstirn« vorschlagen und das als metaphorischen Namen für die Meta- und vor allem Paratexte im Sinne Genettes nehmen. Aber Aussenbestimmungen der Seele als »Seele« zu bezeichnen, dagegen sträubt sich in mir alles. Das ist für mich am ehesten eine Beschreibung der Selbstentfremdung des Menschen oder eine Parodie auf die Systemtheorie.

Zum letzten, was Du sagst: Welcher Text kann schlechterdings kein Selbstverhältnis explizieren? Fahrpläne können es, wenigstens bei kreativen »beseelenden« Subjekten, der Fahrplan des Zuges nach Balbec in die Normandie hat für Proust eine geradezu mythische Qualität. Regeln der Interpretation sind Anleitungen, Texten nichtwillkürlich doch sehr verschiedene Seelen einzuhauchen, etwa die vier Seelen des vierfachen Schriftsinnes. Alles, was ich je mit psychoanalytischen Deutungen probiert habe, war für mich nie etwas anderes. Euer Institut für Hermeneutik könnte man, wenn man die Seele als Begriff bewahren will, als wissenschaftliches Beseelungsinstitut bezeichnen. Oder genauer, als Institut für Beseelungstheorie, während die konkrete Beseelung in der Exegese erfolgt. Aber ich finde diese Spielerei eher witzig als besonders klärend und bleibe deshalb lieber bei den alten Termini.

Jetzt bist Du dran.

Herzlich,
Hartmut

Lieber Hartmut

Ich gehe der Reihe nach. Zunächst und noch einmal: Nichts gegen Deine rezeptionsästhetische Textseele. Klar, der Text, soll er denn mehr sein als bedrucktes Papier, ist nur als gelesener. Mir lag bloss daran, der plausiblen theoretischen Modellierung des Akts des Lesens einen empirischen Leser – oder, mit Heinz Schläffers sinniger Unterscheidung, einen Lesenden, einen Leser in actu – an die Seite zu stellen, und der erfährt sich doch eher als Objekt des Textes. Das zeigt sich ja nur zu deutlich in der Formeln, die entflamnte Leser verwenden: »Dieser Roman zieht mich total rein«. Oder denk an die Phrasen der Klappentexte: »soghafte Wirkung«, »packend«, »eindringlich«, »atemberaubende Schilderungen«. Von der Mitarbeit der Lektüre/Interpretation – keine Spur. Und wenn man von einem schlechten Buch spricht, meint man in der Regel eben das Buch, nicht die eigene Lektüre. Können wir uns darauf einigen: Du akzentuierst die theoretische Perspektive (nicht sehr theoretisch formulierbar als »Der Leser beseelt den Text«), ich die des Lesenden (fern vom O-Ton des Normallesers formulierbar als »Der Text – die Textseele – beseelt mich«)?

Widerspruch aber, was meine eigene These betrifft, sie kommt mir gar zu schlecht weg. Unser Dissens verdankt sich vermutlich dem Umstand, dass wir sehr verschiedene Textkorpora vor Augen haben. Da Du nicht darauf eingehst, war meine präventive Andeutung wohl nicht deutlich genug. Schränke ich die Bestimmung über die generelle Metatextualität ein (womit mein Vorschlag, die Textseele als Sammelbegriff anzusetzen, natürlich hinfällig ist), kann ich dem Begriff einen guten Sinn abgewinnen. Um das ein wenig zu erläutern: Ich nenne Musenanruf, Schreibbefehl, himmlische Stimmen; ich könnte ergänzen: Sinai, Prophetenberufung, Inspiration, Medien, Channeling etc. Texte, die mit diesen Figuren aufwarten, explizit, bearbeite ich im Moment unter dem Titel der Heiligkeit. ›Heilig‹ in meinem Sinn ist der Text, der sich so nennt, der sich durch metatextuelle heiligende Texte als offenbart ausweist, als Produkt höherer Verursachung. Und in diesem Kontext könnte die Rede von der Textseele ihren Sitz haben. Diese Texte verwenden einige Energie darauf zu plausibilisieren, dass das, was sie ausmache, ihr Wert und ihre Wahrheit, eben nichts eigenes sei. Sie weisen mit Nachdruck von sich weg, gewinnen aber gerade dadurch enorm an Autorität. Verliesse man so nicht den Sprachgebrauch, dessen Tauglichkeit ich ja gerade erproben möchte, liesse sich das auch als Paradox fassen: Die Seele dieser Texte ist, dass sie keine haben, dass ihnen ihre wahre Seele entzogen ist. Du sprichst von Selbstentfremdung. Der ›heilige Text‹ kann das ganz positiv hören, als quasimystische Selbstvernichtung, die die Unio des göttlichen Diktats allererst ermöglicht. (Hier könnte man weiter gehen: Einige der Texte, die ich ›heilig‹ nenne, werden in der Regel ›mystisch‹ genannt. Die Seele ist

da omnipräsent, sei es als Ort der Begegnung von Gott und Mystiker, sei es als ›Schreibpapier‹ Gottes.)

Vielleicht kommen wir uns nun etwas näher. Ich erinnere daran, dass Du selbst Wert darauf legst, dass es ja wohl Gott sei, der die Seele einhauche. Genau dies ist wenigstens bei den biblischen und christlichen meiner ›heiligen Texte‹ der Fall, sagen sie.

Zur den Stichworten Selbstverhältnis/Metatext: Unser Verständnis der Begriffe deckt sich offenbar auch nicht ganz spontan. Ich gebrauche den des Metatexts hier in ganz eingeschränkter und intratextueller Weise, also meinend einen Text, der den Text, dem er selbst angehört, in seiner Gesamtheit bestimmt, in welcher Weise auch immer. Um Deine Beispiele aufzunehmen also die dem Dokument vorangestellten ›Gattungsbezeichnungen‹ »Fiche« oder »Reisepass« in Bezug auf die Angaben, die unter ihnen versammelt werden. Der Text »Fahrplan« ist, findet er sich als Überschrift über einem Fahrplan, ein Metatext, auch ohne beseelenden Proust. Die Texteinheiten, welche mich im Moment vor allem interessieren, sind jene, die auf Sakralisierung aus sind. Wie Leser mit derartigen Ansprüchen (Ansprachen) umgehen, ist eine andere Frage, gleichfalls spannend, aber nicht meine. Ich bleibe im Moment stur bei der Selbstbeschreibung des Textes.

*Herzlich,
Andreas*

P.S. Zur »Textstirn«: Das gefällt mir, hat auch seine Pointe. Aber eintauschen gegen meinen Textnabel, nein. Im Fall der Texte, die mir im Sinn sind, passt Nabel sogar deutlich besser. Sie betreiben nämlich heftigste Nabelschau, stellen ihren höheren Anschluss teils in fast unanständiger Weise aus.

Lieber Andreas

Eigentlich brauchte ich mehr Zeit, um alles zu bedenken. Deswegen trotz Abschluss doch wieder nur Fragmente.

Ich habe nie anderes gemeint als konkrete Leser, die je individuell den Text beseelen. Der »implizite Leser« ist immer nur virtuell und bedarf der Konkretisierung. Dass dieser Leser sich als Objekt erfahren mag, kann sein, aber schon Johannes der Apokalyptiker verschlang das Buch und wurde nicht von ihm verschlungen, und die von Dir zitierte Klappentextwerbung appelliert an passive Bedürfnisse. Ich gebe Dir allerdings gern zu, dass manche Bücher sich dafür speziell anbieten, weil sie, zumindest für die Erstlektüre, so ge-

Andreas Mauz / Hartmut Raguse

fertigt sind. Aber Du wirst mir Deinerseits zugestehen, dass Du selber gelegentlich auf solche »überwältigenden« Bücher nur mit einem Gähnen reagierst und sie weglegst. Es bedarf also bei der Verführung durch Bücher einer erheblichen Mühseligkeit.

Ich bin froh, dass Du für die Textseele die »heiligen Texte« als konkretes Beispiel anführst. In der Tat, das sind oft Bücher, die von sich selber sagen – metatextuell – sie seien als heilige zu lesen, und oft folgen wir diesem Anspruch. Aber wir tun das keineswegs notwendigerweise. Denke an den Koran: In ihm finden sich viele Androhungen gegen diejenigen, die ihn als menschliche Rede abtun, aber unter Nichtmuslimen im Westen haben diese Drohungen keine Wirkung, eher im Gegenteil. Allerdings, wenn Du »stur« bei der Selbstbezeichnung bleibst, dann bist Du zwar buchintern gerettet, aber doch mit schwierigen Konsequenzen für Deine religiöse Existenz. Umgekehrt, das hat Stanley Fish in einer Arbeit gezeigt, lassen sich zufällige Wortfolgen (bibliographische Daten auf einer Wandtafel) als kryptische mystische Literatur lesen und auch recht vernünftig interpretieren. Damit entsprechende Metatexte als Metatexte und nicht als weitere Signifikanten auf der Ebene des Grundtextes gelesen und verstanden werden, muss der individuelle Leser entsprechend aktiv werden. Ich habe nichts gegen eine einvernehmliche Haltung, nehme sie oft auch selber ein, aber möchte mir doch bewusst bleiben, dass es aus mir kommt, dass ein Text so und nicht anders beseelt wird. Und manchmal muss man sich ja bei sogenannten »heiligen Texten« massiv verweigern. Denke nur an »Mein Kampf«, obwohl auch hier manchmal die Sogkraft des Textes uns minutenlang erfassen kann.

Alle »heiligen Texte« sagen in der Tat, dass sie ihre Seele von einer höheren Instanz her haben. Aber ist das einfach eine Tatsache? Auf alle Fälle müssen wir die Geister prüfen und dafür müssen wir kritisch bleiben. Einer »Hermeneutik des Einverständnisses« muss die Kritik vorausgehen. Erst dann wird sie zur Quelle eines gutes Glaubens.

Mir ist die Unterschiedlichkeit unserer Standpunkte klar, aber sie ist nicht unüberwindlich. Ich betone mehr die subjektive Aktivität, Du mehr den Gegenstand, auf den sie sich richtet. Die Vermittlung liegt dort, dass die individuelle Aktivität zwar frei, aber nicht einfach willkürlich, sondern auch an den Gegenstand gebunden ist. Und andererseits ist der Gegenstand nicht einfach »gegeben«, sondern Mitprodukt unserer Wahrnehmung. Auch die Textseele, wenn man sie als Metapher behalten will, ist ein solches Coprodukt.

Liebe Grüße,
Hartmut

Lieber Hartmut

Ich glaube, wir haben unsere Positionen jetzt ziemlich gut geklärt. Fragt sich bloss: Braucht man, um diese Dinge zur Sprache zu bringen, den Begriff der Textseele? Du hast oben in Bezug auf Deine These von einer »nicht ganz nötigen Metapher« gesprochen. Ich habe darauf mit dem Verweis geantwortet, dass sie aber auch nicht ganz unnötig sei, da »näher gehend«. Mittlerweile scheint mir klar, dass Deine Bestimmung auf jeden Fall bessere Chancen hätte rezipiert zu werden, wäre man denn ernsthaft darauf aus, einen bestimmten Sprachgebrauch zu lancieren. Im Gegenzug zu meinem eher umwegigen Versuch »funktioniert« Deiner recht unmittelbar. Und das ist ja wohl die Leistung einer guten Metapher, dass man das, was sie prägnant zu sagen vermag, nur unter Einbussen auch anders sagen könnte. Wie siehst Du das: nötig, unnötig? Wird man Dich in Zukunft gelegentlich – in diesem Sinn – von der Textseele reden hören? Oder hat Google doch recht: Kann man es getrost bei den 6 bzw. dank uns nun 7 Treffern belassen?

*Herzlich,
Andreas*

Lieber Andreas

Du fragst, ob ich künftig von der Textseele sprechen werde. Wenn ich einmal mit Dir über unseren originellen Dialog rede, dann sicherlich. Aber sonst vermisse ich das Wort bis jetzt kaum und habe es vorher auch nie benutzt. Wann könnte es denn sinnvoll sein? Mir scheint, am ehesten, wenn ein Text sehr wie eine Person redet, in einem sehr individuellen Stil. Aber mir fällt kaum ein geeignetes Beispiel ein, am ehesten noch anonyme Märchen. Und tatsächlich wäre der Begriff für romantische Literatur wohl noch am passendsten. Aber damit verliert er seinen Status als umfassende Metapher.

Man könnte den Ausdruck vielleicht dann verwenden, wenn man zwar den »impliziten Autor« meint, diesen aber über Wayne Booth hinaus rezeptionsästhetisch versteht, also als Produkt von Text und Leser. Das wäre dann im Sinne von Wolfgang Iser. Aber der Ausdruck selber legt das zu wenig nahe, und das hängt wohl mit seinem romantisierenden Beiklang zusammen.

Ich habe übrigens nichts gegen Romantik, eher im Gegenteil. Nur müssen sich die Begriffe, mit denen man über etwas redet, nicht zu sehr dem Gegenstand anpassen. Das Grosse an Freud – im Gegensatz

Andreas Mauz / Hartmut Raguse

zu Jung – war, dass er über das Irrationale rational zu sprechen versuchte.

Besonders herzliche Abschlussgrüsse,
Hartmut

Zum Thema wird zu vergleichen sein:

A. Kraß, Die Seele des Textes. Ein poetologischer Versuch, in: K. Philipowski (Hg.), Das Andere des Körpers. Darstellungen und Systematisierungen von ›Seele‹ im 12./13. Jahrhundert, Berlin 2005 (im Druck).

- Andreas Mauz, Germanist und Theologe, ist Stipendiat am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie.
- Hartmut Raguse ist Psychoanalytiker und Professor für Neues Testament und Hermeneutik an der Universität Basel.

Beseeltwerden – eine kleine Bildmeditation

Vor 400 Jahren erschien der erste Band
von ›Don Quixote von la Mancha‹

Pierre Bühler

Traditionell wurde das Thema der Seele eng mit der Frage nach ihren Fähigkeiten, ihren Fertigkeiten, verbunden. Die Grundfrage war, wie ihre Ausstattung aussehen muss, damit sie auch zu tun vermag, was von ihr erwartet wird, in Wissen und Tun. Mit anderen Worten: der Zugang zur Seele geschah unter dem Gesichtspunkt der Aktivität. »Seele« sozusagen als *nomen actionis*: was sie verwirklicht, was sie vollzieht.

Es soll hier umgekehrt vorgegangen werden: Die Seele wird unter dem Gesichtspunkt dessen betrachtet, was einem widerfährt, einem zuteil wird. Also »Seele« sozusagen als *nomen passionis*, oder anders gesagt: Seele als *Beseeltwerden*. Weil es dabei um einen Prozess geht, einen Werdegang, kann dieses Beseeltwerden am besten erzählerisch präsentiert werden. In diesem Sinne sei hier eine Geschichte aufgenommen, »die Geschichte eines dünnen und welken Sohnes«¹. Sie erzählt, wie dieser dünne und welke Sohn zu einer lebendigen, eben: zu einer *beseelten* Gestalt wurde.

»Die Zeit hatte unseren Edlen mit fünfzig Jahren beschenkt. Er war von starker Konstitution, mager, von dünnem Gesichte, ein grosser Frühaufsteher und Freund der Jagd« (25). So weit die knappe Beschreibung des ziemlich seelenlosen Quixana beim Einstieg in den Roman. Doch er wird verwandelt werden: Diesen entscheidenden Moment der Verwandlung wollen wir etwas genauer betrachten, und zwar anhand eines Bildes.

Der französische Zeichner Gustave Doré (1832-1883) hat den Roman von Cervantes mit vielen Zeichnungen illustriert. In einer dieser Illustrationen² unternimmt es Doré, genau diesen Augenblick der Beseelung künstlerisch zu fixieren. Wir wissen ja, Quixana verbringt seine Zeit damit, noch und noch Ritterromane zu lesen. Wie sich dieses Lesen auf ihn auswirkt, wird bei Cervantes mit folgenden Sätzen zum Ausdruck gebracht:

¹ Miguel de Cervantes Saavedra, Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote von la Mancha. Aus dem Spanischen von Ludwig Tieck. Mit einem Essay von Heinrich Heine und Illustrationen von Gustave Doré, Zürich 1987, 7.

² Ebd., 2



»Sein Lesen also verwickelte ihn so, dass er die Nächte damit zubrachte, weiter und weiter, und die Tage sich tiefer und tiefer hinzuzulesen; und so kam es vom wenigen Schlafen und vielen Lesen, dass sein Gehirn ausgetrocknet wurde, wodurch er den Verstand verlor. Er erfüllte nun seine Phantasie mit solchen Dingen, wie er sie in seinen Büchern fand, als Bezauberungen und Wortwechsel, Schlachten, Ausforderungen, Wunden, Artigkeiten, Liebe, Qualen und anderem Unsinn« (26).

Dorés Bild stellt dies sehr eindrücklich dar: Noch sitzt Quixana und liest seinen Roman. Doch mit der anderen Hand schwingt er bereits das Ritterschwert. Noch liegen um ihn viele Bücher herum, noch nicht oder vielleicht bereits gelesene. Aber von überall tauchen schon Gestalten auf, wie sie in den Büchern anzutreffen sind: Drachen mit langen Schwänzen, Bösewichte, die Frauen fangen und foltern, Ritter, die zum Kampf anreiten, Schwerter, Lanzen und Schilder, der (abgeschnittene) Kopf eines Riesen, dessen Haar im Vorhang verfangen zu sein scheint, usw. Bald wird – so unser Gefühl beim Betrachten dieses Bildes – bald wird der Leser aufstehen, sein Lesen aufgeben, um mit Leidenschaft das ritterliche Leben anzutreten.

So wird aus Lesen Leben. Mit Paul Ricœur könnten wir sagen, dass die Ritterromane dem lesenden Quixana eine narrative Identität zugespielt haben, und diese bricht im Bild bereits mit Wucht an. »Als er nun mit seinem Verstande zum Beschluss gekommen, verfiel er auf den seltsamsten Gedanken, den jemals ein Tor auf der Welt ergriffen hat, denn es schien ihm nützlich und nötig, sowohl zur Vermehrung seiner Ehre als zum Besten seiner Republik ein irrender Ritter zu werden und mit Rüstung und Pferd durch die ganze Welt zu ziehen, um Abenteuer aufzusuchen und alles das auszuüben, was er von den irrenden Rittern gelesen hatte, alles Unrecht aufzuheben und sich Arbeiten und Gefahren zu unterziehen ...« (25).

Wie aus einem Leser von Ritterromanen ein Ritter werden kann, wird im Bild von Doré in der unteren linken Ecke schön symbolisiert: Wir sehen dort einen Miniaturritter, der auf dem Buchrücken eines Ritterromans reitet!

Inwiefern dürfen wir hier von einem Prozess der *Beseelung*, des *Beseeltwerdens* sprechen? Der Text von Cervantes scheint dagegen zu sprechen: Aus lauter Lesen sei Quixanas Gehirn ausgetrocknet, heisst es, und so habe er auch seinen Verstand verloren. Deshalb wird sein ritterliches Dasein denn auch als Torheit dargestellt. Und dennoch! Mit dem dürren und welken Sohn ist etwas passiert: Er bekommt eine neue Lebensaufgabe, die ihn auch wirklich belebt, beseelt. Und ging der Verstand verloren, so kommt doch die Phantasie.

Pierre Bühler

Im Roman kommt das darin zum Zuge, dass nun auch alle neue Namen bekommen: Nicht nur der Ritter selbst – nicht mehr Quixana, sondern Don Quixote von la Mancha –, sondern auch sein Klepper, der nun Rosinante heisst – ein Name, der bezeichnet, »dass er ein Klepper gewesen, ehe er seinen jetzigen Stand bekommen, auch dass er der Erste und Fürnehmste von allen Kleppern auf der Welt sei« (28). Schliesslich kommt der Ritter auch zu seiner geliebten Dame: »ein Bauernmädchen von gutem Ansehen« (29) aus einem benachbarten Dorf, mit Namen Dulcinea von Toboso.

Dass narrative Identität mit Phantasie, mit Imagination zu tun hat, hat auch Ricœur immer wieder betont. Im Anschluss an Husserl spricht er von »variations imaginatives de l'ego«³. Die Stelle liest sich hier wie ein schöner Kommentar zur Beseelung des Quixana zum Don Quixote:

»... die Subjektivität des Lesers kommt nur insofern zu sich selbst, als sie suspendiert, entwirklicht, potentialisiert wird, ähnlich wie die Welt selbst, die der Text ausbreitet. Anders gesagt, wenn die Fiktion eine fundamentale Dimension der Textreferenz ist, ist sie nicht weniger eine fundamentale Dimension der Subjektivität des Lesers. Als Leser finde ich mich nur, indem ich mich verliere. Das Lesen führt mich in die imaginativen Variationen des Ego. Die Verwandlung der Welt im Sinne des Spiels ist auch die spielerische Verwandlung des Ego«.

Beseelung könnte hier also in dieser spielerischen Verwandlung stattfinden, in welcher der Leser sich als Quixana verliert, um sich als Don Quixote wieder zu finden. Was verloren geht (Gehirn, Verstand) lässt sich verwandelt wieder finden (Phantasie). Das Spielerische kommt darin zum Zuge, dass es nun darum geht, »Abenteuer aufzusuchen«. Und so heisst es denn auch, dass der Ritter seinen Klepper ziehen lässt, keinen anderen Weg sucht, als den, den dieser einschlägt, in der Meinung, »dass dies die Kunst sei, Abenteuer zu beginnen« (30).

Dass es Doré gelungen ist, diesen Augenblick der leserisch-narrativen Verwandlung so schön festzuhalten, macht sein zeichnerisches Genie aus.

– Dr. Pierre Bühler ist Professor für Systematische Theologie, insbesondere Hermeneutik und Fundamentaltheologie an der Universität Zürich.

³ Vgl. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 117 (Übersetzung von P. Bü.)

Die »Seele des Dichters« Spuren einer poetologischen Psychologie in Hölderlins Hymne ›Wie wenn am Feiertage...‹

Stefan Jooß

I. In aller Seelenruhe

Der ›Feiertag‹, den zu heiligen schon Mose im dritten Gebot dringlich anempfohlen hatte, hat nach protestantischem Verständnis die Funktion einer Unterbrechung. Unterbrechung der Arbeit, und also ist Ruhe. Unterbrechung des Alltags, und also ist Feier. ›Ruhe‹ und ›Feier‹ scheinen demnach Ausdrucksformen des Feiertags zu sein.

Doch das ist noch nicht hinreichend. Weil ›Ruhe‹ für vieles stehen kann und ›Feier‹ ebenso. Und schon ist der Feiertag gefährdet: »Das man aber den Sabbath odder sonntag auch feyret, ist nicht von notten noch umb Moses gepot willen, sondern das die natur auch gibt und leret, man musse ia zu weylen eynen tag rugen, das mensch und vieh sich erquicke, wilche naturliche ursache auch Mose ynn seynem sabbath setzet ...« (M. Luther, Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament, WA 18, 81f). Stehen ›Ruhe‹ und ›Feier‹ je für sich, dienen sie aktuellen Bedürfnisbefriedigungen. Mehr nicht.

›Feiertag‹ aber ist mehr als aktuelle Bedürfnisbefriedigung. Was den Feiertag rettet, weil erfordert, ist die qualifizierte, durchaus tätige Ruhe, »daß man an solchem Rugetage (weil man sonst nicht dazu kommen kann) Raum und Zeit nehme, Gottesdienst zu warten, also, daß man zuhaufe komme, Gottes Wort zu hören und handeln, darnach Gott loben, singen und beten« (M. Luther, Der große Katechismus deutsch, BSLK¹², 581). ›Feiertag‹, so könnte man auch sagen, ist Ruhe zur Feier Gottes.

Damit kommen sich ›Ruhe‹ und ›Feier‹ ganz nah, am Feiertag können sie nicht voneinander lassen und werden erst so zu Ausdrucksformen des Feiertags, zu ›Ruhe-Feier‹ und ›Feier-Ruhe‹. In ›Ruhe-Feier‹ kommt das eher aktive Moment des Feiertags zum Ausdruck: das »loben, singen und beten«, also die ›Feier der Ruhe‹. Und in ›Feier-Ruhe‹ zeigt sich sein eher passives Moment: »Raum und Zeit ... Gottes Wort zu hören«, mithin die ›Ruhe zur Feier‹. Die ganze Feiertagsdynamik entfaltet sich in dieser feierlich gespannten Ruhe.

Diese dynamische Feiertagsruhe ist nun aber nach Ansicht vieler Kirchenlieder – oft im Gefolge der Psalmen, der Evangelien – ›Seelenruhe‹. Eher tätige Seelenruhe (›Ruhe-Feier‹): »Du meine Seele, sin-

Stefan Jooß

ge« (Ps 146; P. Gerhardt, EG 302), »Auf, Seele, Gott zu loben« (Ps 104; M. Müller-Zitzke, EG 602), »Meine Seele erhebt den Herren« (Lk 1,46f; EG 310) u.v.m. Oder eher *leidende* Seelenruhe (»Feier-Ruhe«): »Ach komm, füll unsre Seelen ganz« (V.F. v. Strauß und Torney, EG 648), »Du hast uns Leib und Seel gespeist« (Th. Blarer, EG 216) u.a. Der Feiertag ergeht also (auch wenn sich der Reformator in diesem Zusammenhang hütet, in seinen Katechismen von der Seele zu sprechen – »Allerseelen« liegt wohl zu nah) in aller Seelenruhe. Er öffnet »Raum und Zeit« für seelisches Tätigsein und Leiden, ist Ort und Stunde von »Ruhe-Feier« und »Feier-Ruhe« der Seele.

Als Unterbrechung ist der Feiertag Übergang: Ort und Stunde zwischen Alltag und Alltag, Arbeit und Arbeit – »Zwischen« – und darin ständig wechselnde Bewegung von »Ruhe-Feier« zu »Feier-Ruhe« und zurück – »Wechsel«. »Zwischen« und »Wechsel«, Kennzeichen des Flüchtigen, Übergängigen – auch Kennzeichen der Seele.

II. »Wie wenn am Feiertage...«

Am Feiertag ist also Ort und Stunde der Seele. Und so kann es kaum überraschen, dass man auch bei Hölderlin »am Feiertage« auf die Seele stößt. Zunächst auf die leidende Seele der »Feier-Ruhe«. Sie steht im Zentrum des Gedichts (Strophen 4 und 5; Verse 31 und 44) – im Zentrum des Feiertags. Sie wird benannt, ist dadurch öffentlich. Erst später trifft man auch auf die tätige Seele der »Ruhe-Feier«, die entdeckt sein will.

Darin zeigt sich eine Asymmetrie zugunsten der leidenden Seele an, die überrascht. Erwartet hätte man eine solche Asymmetrie doch wohl allenfalls umgekehrt: das Tätige an die Öffentlichkeit drängelnd, das Leidende zurückgezogen. Was also hat es mit diesem Leiden der Seele auf sich? Und was mit dieser Asymmetrie? Möglicherweise hängt beides mit dem begleitenden Genitivattribut zusammen: »Seelen *der Dichter*« (31)/»Seele *des Dichters*« (44). Doch was bewirkt dieser Genitiv?

1. Grammatik

Versucht man diese Frage mit Hilfe der Grammatik zu bearbeiten, von der man – nicht zu Unrecht – Orientierung erwarten darf, beginnt eine wohlgeordnete Irrfahrt.

Denn die Grammatik ordnet. Zunächst das *Besitz*verhältnis: Der Dichter besitzt »Seele«, es ist also klar, wer Herr ist. Dann aber auch die *Trägerschaft*: Der Dichter – als Träger – ist der Seele unterlegt, unterstellt und schon ist es aus mit der Herrschaft – und der Orientierung. Das aufkommende Trudeln verschärft sich noch, wenn man den Dichter (immer noch grammatisch) *Urheber* der Seele sein lässt,

das Ganze, dessen *Part* die Seele ist – der aber zugleich zu ihrem *Objekt*, ihrem *Produkt* gar, werden muss, sobald man die Seele handelnd sieht. Schliesslich – man dreht sich längst im Kreis – auch noch *Explikation* des Dichters durch die Seele.

Die Grammatik verwirrt. Sie wird totalitär im Gegenüber des Flüchtigen, Übergängigen der Seele, weil sie ihre verwischenden Spuren festhalten und vereindeutigen will. Wer hier aber ordnen will, muss zwingen, was nicht gezwungen werden kann.

Die Grammatik allein ist also ein schlechter Lotse in dieser unruhigen See. Auf ihre Hilfe kann man sich nicht verlassen, will man über die Wirkung des Genitivattributs auf die Seele und über ihr Leiden, von dem vermutet wurde, dass es durch den Dichter verursacht sei, in schiffbare Gewässer gelangen. Es muss wohl in anderer Hinsicht nochmal neu beim Dichter, bei seiner Kunst begonnen werden. Die Grammatik braucht die Poetik.

2. Poetik

a. »Feier-Ruhe«

- (I,1) Wie wenn am Feiertage¹, das Feld zu sehn
- (2) Ein Landmann geht, des Morgens, wenn,
- (3) Aus heißer Nacht die kühlenden Blize fielen
- (4) Die ganze Zeit und fern noch tönet der Donner,
- (5) In sein Gestade wieder tritt der Strom,
- (6) Und frisch der Boden grünt
- (7) Und von des Himmels erfreudem Reegen
- (8) Der Weinstok trauft und glänzend
- (9) In stiller Sonne stehn die Bäume des Haines:
- (II,10) So stehn sie [die Dichter] unter günstiger Witterung

Es ist eine gefährdete Ordnung, durch die der Landmann am Morgen in aller Seelenruhe geht. Ein locus amoenus zwar, ein Feiertagsmorgen – die Sonne scheint, der Fluss in seinem Bett, die Wiese grün, vielversprechend genässt Weinstöcke und Bäume –, aber soeben seinem Untergang entronnen: Noch donnert es von ferne, die Blitze zucken noch in der Erinnerung an diese heisse Nacht. Die tätige »Ruhe-Feier« des Spaziergangs der Verse 1, 2 und 5-9 vermag die Verse 3 und 4 und auch das »wieder« des fünften Verses nicht zu verdrängen: die Bedrohung ist in ihr aufgehoben.

¹ Hier und im folgenden zitiert nach Fr. Hölderlin, sämtliche werke, Frankfurter Ausgabe (FHA) 8, 557-559 (Kursivierungen und eckige Klammern gegebenenfalls von mir, S.J).

Stefan Jooß

Unter *solch* günstiger Witterung stehen auch die Dichter, gefährdet ist ihr Ort, bedroht von der Naturgewalt:

- (11) Sie [die Dichter] die kein Meister allein, die wunderbar
- (12) Jetzt erzieht in leichtem Umfangen
- (13) Die mächtige, die göttlichschöne Natur.

Nur eine Ahnung von Bedrohung spiegelt sich in diesen Versen: Macht, Schönheit, Gott. Der begünstigte Dichter steht ihnen in gefährlicher Unmittelbarkeit gegenüber, kein Meister vermag ihn zu schützen. Und wie es scheint bedarf er keines Schutzes, wunderbar leicht umfängt ihn die Natur, er lebt in ihrer ambivalenten Umarmung, in ihrem Rhythmus:

- (14) Drum wenn zu schlafen sie [die Natur] scheint zu Zeiten des Jahrs
- (15) Am Himmel oder unter den Pflanzen oder den Völkern
- (16) So trauert der Dichter Angesicht auch,
- (17) Sie [die Dichter] scheinen allein zu seyn, doch ahnen sie immer.
- (18) Denn ahnend ruhet sie [die Natur] selbst auch.

So erstaunt es nicht, dass die Verse 14, 15 und 18 die Verse 16 und 17 umarmen, einschliessen. Dieser Einschluss, das Alleinsein, ist der Preis für die Ahnung, die Sehergabe des Dichters. Die einsame Unmittelbarkeit zur Natur befähigt ihn zur Ahnung des Kommenden:

- (III,19) Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,
- (20) Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.

Mit dem Lichtruf der ersten – und einzigen – Person wird das Eintreffen des Geahnten quittiert, der Lohn der Trauer und des Alleinseins in Empfang genommen. Und zugleich zeigt sich die Natur noch grösser, ihre Bedrohung noch umfassender: als das Heilige!

- (21) Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
- (22) Und über die Götter des Abends und Orients ist,
- (23) Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht,
- (24) Und hoch vom Aether bis zum Abgrund nieder
- (25) Nach vestem Geseze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,
- (26) Fühlt neu die Begeisterung sich,
- (27) Die Allerschaffende wieder.

Das Heilige ist die volle Offenbarung der Naturgewalt. Waffenklang kündigt von ihr. Die Würde ihres Alters weist sie als Ursprungsmacht aus: Älter als die Zeiten ist sie, und ihr Erwachen Aktualisierung ihrer einstigen Schöpfung aus dem heiligen Chaos. Daher ihre Erhabenheit über die Götterwelt. Es ist die Heiligkeit der allerschaffenden Begeisterung, die dem Dichter in der Naturumarmung widerfährt – die schiere Gefahr.

Doch wie kann der Dichter dem Heiligen sehend begegnen, ohne vernichtet zu werden? Die Verse 50–53 künden schliesslich von den Folgen ungeschützten Kontakts:

- (VI,50) So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar
- (51) Den Gott zu sehen begehrte, sein Bliz auf Semeles Haus
- (52) Und Asche der göttlichgetroffenen gebahr,
- (53) Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus.

Semele, die zu sehen begehrt, fällt der Vernichtung durch die Naturgewalt anheim, der Heiligkeit der allerschaffenden Begeisterung, die noch aus ihrer Asche Frucht hervortreibt: den Gott der Rebe. Von der sichtbaren Verbindung von Himmel und Erde, die Semele zu sehen begehrte, kündet zeichenhaft nur noch die Frucht ihrer Asche, die Rebe: »Von Erd' und Himmel zeugt, wenn sie, getränkt / Von hoher Sonn, aus dunklem Boden steigt«².

Aber der Dichter, der das Heilige sah und sich verpflichtet, von ihm zu künden, wird nicht vernichtet. Warum nicht? Was liegt zwischen ihm und Semele?

– Formal: zweieinhalb Strophen des Gedichts, 22 Verse, sein exaktes Zentrum. 27 Verse gehen voran, 27 folgen nach. – Inhaltlich: die »Seele des Dichters«.

- (IV,28) Und wie im Aug' ein Feuer dem Manne glänzt,
- (29) Wenn hohes er entwarf; so ist
- (30) Von neuem an den Zeichen, den Thaten der Welt jezt
- (31) Ein Feuer angezündet *in Seelen der Dichter*.
- (32) Und was zuvor geschah, doch kaum gefühlt,
- (33) Ist offenbar erst jezt,
- (34) Und die uns lächelnd den Aker gebauet,
- (35) In Knechtsgestalt, sie sind erkannt,
- (36) Die Allebendigen, die Kräfte der Götter.
- (V,37) Erfragst du sie? im Liede wehet ihr Geist
- (38) Das auch der Sonne, wie Blumen u. dunkler Erd
- (39) Entwacht³, u. Wettern, die in der Luft, und andern
- (40) Die vorbereiteter in Tiefen der Zeit,
- (41) Und deutungsvoller, u. vernehmlicher uns
- (42) Hinwandeln zwischen Himmel u. Erd und unter den Völkern
- (43) Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind,
- (44) Still endend *in der Seele des Dichters*.
- (VI,45) Daß schnellbetroffen sie [die Seele], Unendlichem bekannt

² Hölderlin, Empedokles. Dritter Entwurf, FHA 13, 942.

³ Die FHA bietet hier, wie alle Hölderlin-Ausgaben, gegen die eindeutige Handschrift (dokumentiert in FHA 7, 104f) eine doppelte Emendation an: »Entw[ä]ch[s]t« (vgl. FHA 8, 552), die nicht weiter begründet wird. Umso verwunderlicher, als die Handschrift guten Sinn macht.

Stefan Jooß

- (46) Seit langer Zeit, von Erinnerung
- (47) Erbebt, und ihr, von heiligem Stral entzündet
- (48) Die Frucht in Liebe geboren, der Götter u. Menschen Werk
- (49) Der Gesang, damit er beiden zeuge, glückt.

Nun ist von der Seele die Rede, von der leidenden Seele wohlge-merkt, denn wie ein hoher Entwurf die Augen des Mannes glänzen macht, so macht das Heilige die vereinzelt, einsamen *Seelen der Dichter* glänzend hell. Gefährlich hell: »so ist / Von neuem an den Zeichen, den Thaten der Welt jezt / Ein Feuer angezündet in Seelen der Dichter«. Das ist der erste Seelen-Satz, im Zentrum des Gedichts, im Zenit des Feiertags, in der hellen, heissen Mittagssonne. Keine Rede vom Heiligen in diesem Satz, aber der Waffenklang der vorigen Strophe klingt noch nach. Und feurig ist der Seelenglanz. Das Heilige ist anwesend, kein Zweifel, aber verborgen. Präzise verborgen in »den Zeichen, den Thaten der Welt«. Das ist entscheidend. Lebensentscheidend – man denke an Semele. Wie aber der hohe Entwurf sich im Auge des Mannes, der ihn ersann, als Feuerglanz spiegelt, oder, möchte man aus dem Fundus biblischer Geschichten beisteuern, wie Gottes Gegenwart jedesmal von neuem als Glanz auf Mose Haut leuchtet (Ex 34,29-35), so ist (jedesmal) von neuem anlässlich der Zeichen der Welt in den Seelen der Dichter ein Feuer angezündet.

In der leidenden Seele der ›Feier-Ruhe‹. Denn nur die stille Ruhe der Dichterseele, die gelassen das über sie kommende birgt, vermag dem Feuer den Brand zu nehmen, ohne den Glanz zu löschen. Das ist der zweite Seelen-Satz, etwas später, am frühen Nachmittag des Feiertags, wenn die Schwüle unerträglich geworden ist und das Gewitter, das weltliche Zeichen der Götterkräfte, in die Welt einbricht, doch – »Still endend in der Seele des Dichters«.

Das hat mit dem Begehren Semeles', den Gott sichtbar zu sehen, nichts zu tun, einem Begehren, das im Glühen des Blitzes selbst verglühen muss. Vielmehr drückt sich hier die gelassene Ruhe der im Rhythmus und im Umfängen der Natur erzogenen Dichterseele aus, die der Begegnung harrt, ohne sie zu begehren und deshalb ihrer gewahr wird, ohne zu vergehen.

Nur so also kann die Begegnung zwischen dem Heiligen und den Menschen glücken: das Heilige entbirgt sich in den Zeichen der Welt verborgen. Und der begünstigte Dichter empfängt es stellvertretend, ein Feuer in seiner leidenden Seele, angezündet an diesen Zeichen, wo das Volk nur Taten der Welt erblickt. Aber das Feuer versengt ihn nicht, da die »mächtige, die göttlichschöne Natur« ihn selbst dazu erzogen hat, des Heiligen zu harren und es in ›Feier-Ruhe‹ zu empfangen:

- (VII,54) Und daher trinken himmlisches Feuer jezt
 (55) Die Erdensöhne ohne Gefahr.
 (56) Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern
 (57) Ihr Dichter! mit entblößtem Haupte zu stehen,
 (58) Des Vaters Stral, ihn selbst, mit eigener Hand
 (59) Zu fassen und dem Volk' ins Lied
 (60) Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen
 (61) Denn sind nur reinen Herzens
 (62) Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände
 (VIII,63) Dann tödtet nicht, der reine versengt er nicht
 (64) Und tieferschüttert, die Leiden des Stärkeren
 (65) Mitleidend, bleibt im unaufhaltsamen Sturme
 (66) Des Gottes, wenn er nahet, das Herz doch fest.

So erklärt sich die Asymmetrie zugunsten der leidenden Seele der ›Feier-Ruhe«. Die leidende Seele ist die Lebensversicherung des Dichters. Und genau darin, aber eben darin darüberhinaus, ist die leidende Seele die erste Begabung des Dichters. Nicht nur die Verse 61–66, das Leben des Dichters, verdanken sich dieser lauterer Empfänglichkeit der leidenden Seele, sondern auch die Verse 56–60 verdanken sich ihr: das Dichter-Handwerk.

b. ›Ruhe-Feier«

Die leidende Seele singt nicht. Sie ist still. So wird kein Lied. Wie aber wird Lied (Verse 37, 59, 77), wie Gesang (Vers 49)? Es ist ein zarter Wechsel vom Leiden zur Tätigkeit, vom Feuer (Vers 31) zum ›entwachenden« Lied (Verse 37ff), vom Entzündet- und Betroffenwerden der Seele (Verse 45ff) zum glückenden Gesang (Vers 49). Aber auf diesen ›Wechsel« kommt es an, auf das ›Zwischen«: die Verse 32–36 und 48.

Ein Feuer ist angezündet in den Seelen der Dichter. Es scheint, es wärmt. Die Seele wird licht, wird warm: »Und was zuvor geschah, doch kaum *geföhlt*, / Ist *offenbar* erst *jezt*« (Verse 32f). In der lichten Wärme ›entwacht« das Gefühl und mit ihm ist das Geschehene offenbar.

›Offenbar sein«: auch das ist ein ›Zwischen«. Genau zwischen Leiden und Tätigkeit ist Gefühl, ist Offenbarung, beiden zugehörig, beiden entzogen. Dabei wirkt das Leiden in die Zukunft, es ist in seinem Widerfahren noch nicht greifbar. Erst im Rückblick, im verspäteten ›Entwachen« der Tätigkeit in der Umkehr des Blicks wird es offenbar. Im flüchtigen ›jezt«, im Offenbarsein des Geschehenen, im Gefühl, begegnen sich Leiden und Tätigkeit, zu spät für das Leiden, zu früh für die Tätigkeit – eine unzeitgemässe Begegnung.

Zwei Verse später ist der ›Wechsel« schon vollzogen, das ›Zwischen« verlassen. Die Wirkmächte des Geschehenen »sind *erkannt*, /

Die Alleebendigen, die Kräfte der Götter« (Verse 35f). »Erkennen« ist nicht mehr Gefühl, ist schon Tätigkeit, ist Urteil, Analyse: Das Geschehene ist offenbar, aber die Wirkmächte sind erkannt, »erfragt«, wie es in Vers 37 auch heissen kann.

Und nun ist Lied; das Erkannte, Erfragte kunstvoll freigelassen: »im Liede wehet ihr [der Götterkräfte] Geist«. Das Lied braucht Urteil und Analyse, aber es »entwacht« *auch* der Sonne, wie Blumen, u. dunkler Erd / ... u. Wettern« (Verse 38f) – der Sinnlichkeit der leidenden Seele. Darin ist es seinerseits ein »Zwischen«, ein poetisches »Zwischen« Sinnlichkeit und Verstand. Erst in der Flüchtigkeit des Lieds weht also die ungeteilte *Einsicht* in das Wirken der Götterkräfte, die jetzt »vorbereiteter in Tiefen der Zeit, / Und deutungsvoller, u. vernehmlicher uns / Hinwandeln zwischen Himmel u. Erd und unter den Völkern« (Verse 40ff) – deren ungeschützte *Widerfahrnis* Semele aber nicht überlebte. Denn nur in unmittelbarer Nachbarschaft der leidenden Seele werden die tödlichen Götterkräfte zu sinnlichkeitsschwangeren »Gedanken« (Vers 43) der tätigen Seele.

Diese Schwangerschaft – ein Übergangsphänomen auch sie: zwischen Empfängnis und Geburt – bestimmt Vers 48. In einem übergängigen Satzkonstrukt mündet Vers 47 in Vers 48: »und ihr [der Seele], von heiligem Stral entzündet / Die Frucht in Liebe geboren«. Keine Zäsur trennt diese Verse, kein Komma regelt den Übergang zwischen Leiden und Tätigkeit. Die Schwangerschaft ist das ungeteilte »Zwischen«, »die Frucht in Liebe«. In ihr sind Empfängnis (»heiliger Stral«) und Geburt untrennbar beisammen. Denn die Empfängnis ist Sache der leidenden Seele, an ihr handeln die Götterkräfte, und die Geburt Sache der tätigen Seele, hier handelt der Mensch. Deshalb ist der Gesang »der Götter u. Menschen Werk«, und nur im ungeteilten Miteinander von leidender und tätiger Seele kann er glücken. Funktioniert dieses Miteinander nicht, spaltet sich die Seele auf – und es folgt die Semele-Geschichte.

Die tätige Seele der »Ruhe-Feier« ist also die zweite – poetische – Begabung des Dichters. Sie wird im Gedicht nicht erwähnt, am Feiertag nicht benannt, aber sie ist da, hörbar, denn sie gibt Kunde – im Lied, im Gesang. Der Dichter kann von dieser Begabung handwerklichen Gebrauch machen, dann folgen die Verse 56–60. Er kann sie aber auch missbrauchen, sich aus der Umarmung der leidenden Seele entfernen, dann folgen, mit Glück, die – versehrten, fragmentarischen, dem Heiligen zu nahe getretenen – Verse 67–77:

- (VIII,67) Doch weh mir! wenn von
- (68) selbgeschlagener Wunde das Herz mir blutet, und tiefverloren
- (69) der Frieden ist, u. freibescheidenes Genügen,
- (70) und die Unruh', und der Mangel mich treibt zum

- (71) Überflüsse des Göttertisches, wenn rings um mich
(IX,73) Und sag ich gleich,
(74) Ich sei genahet, die Himmlischen zu schauen,
(75) Sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden alle
(76) Den falschen Priester, ins Dunkel (hinab), daß ich
(77) Das warnende Lied den Gelehrigen singe.
(78) Dort

III. »Dort«

»Dort« ist »mglw neuansatz«, so der Kommentar zu Vers 78 in FHA 8, 559. Das ist eine editorische Aussage. Muss sie editorische Aussage bleiben?

»Dort« ist Dynamik. Denn »Dort« bleibt nicht bei sich, es ist unterwegs zu anderem: Es ist aus dem *Wechsel*, dem *Zwischen*, dem Übergang gesprochen.

»Dort« ist der *Seele* entsprochen. Denn »Seele« ist dynamischer, offener Prozess. Sie ist Überweisung des Heiligen ins Lied und als Überweisung flüchtiges »Dort« zwischen Gott und Mensch.

Ihre Spuren zeigen sich am *Feiertag*, weil der Feiertag ebenfalls »Dort« ist. Unterbrechung zwischen Alltag und Alltag, Arbeit und Arbeit, doch darin *exzentrischer Übergang*: Lied, Gesang, Gebet. »Dort« ist auch dem Feiertag entsprochen.

Im »Dort« versammelt sich so die Hymne ein letztes, ein erstes Mal. Ins »Dort« mündet der Feiertag, im »Dort« hebt er an – in aller Seelenruhe am frühen Morgen.

Von Wein, von Fett und Seelenschokolade

Einblicke in Georg Friedrich Lichtenbergs
Aphorismen zur Seele

Stephan Schaede

Wo ist die Seele eigentlich nicht zur Stelle? Man denke nur an Lexikakatenen folgender Art: Seelenadel, Seelenamt, Seelenbrot, Seelenbretzel, Seelenbruder, Seelenbrunst, Seelendiät, Seelendieb, Seelenfest, Seelenfeind, Seelenfeuer, Seelenfieber, Seelenflug, Seelenflügel, Seelenfolter, Seelenfreund, Seelenführer, Seelenfutter, Seelengeier, Seelengewitter, Seelenhandel, Seelenheil, Seelenholz, Seelenjäger, Seelenkleister, Seelenqual, Seelenschauer, Seelenschlaf, Seelenschmerz, Seelsorge und Seelenverkäufer ...

Bei Bürger »glüht die Seelenandacht«. Paul Gerhardt bekümmern diejenigen, die sich »im Schweiss der Seelenangst« quälen müssen. Scheffler entdeckt im Kreuz Christi den »Seelenanker«. Jean Paul behauptet, »für Seelenaugen« sei »das Himmelblau, was für körperliche das Erdengrün«, nämlich eine »innige Stärkung«. Novalis fürchtet sich vor seiner »Seelenauszehrung« als einer Art schrecklicher »Verknöcherung des Herzens«. Körner verguckt sich in der »Augen zarte Seelenblüte« und Rückert ist später nicht weniger in die »Seelenbrand anregenden Augen« vernarrt. Goethe wiederum beklagt sich, dass »da ... gewöhnlich, wenn unser Seelenconcert am geistigsten bestimmt ist, die rohen, kreischenden Töne des Weltwesens am gewaltsamsten und ungestümsten einfallen«.

Auch wenn es um die spät erst aufkommenden und alsbald verschwindenden Ausdrücke wie Seelendolch, Seelennerguss, Seelenfluth, Seelenglied oder Seelenwurm kaum schade ist. Es wäre doch traurig, wenn ein gewisser deutscher Dichter seinen Leib nicht an vornehmer Stelle als »Seelenfaß« begriffen hätte. Und wie sollte man beschreiben, was Opitz in zwei Zeilen gebracht hat: »Mein Seelichinn, mein Flattergeist / desz Leibes Gast und Spiessgeselle«?

Es ist wohl kaum übertrieben zu sagen: Ohne die Seele wäre die deutsche Sprache arm, ja seelenlos. Was würde denn aus dem Seelenbräu? Würde daraus etwa Neuronales Resonanzschwingungsbräu? Soll der Seelenfrieden im Ernst zum Hirnfrieden mutieren? Und sollen wir dessen Gegenteil rezitierend nun behaupten müssen: »Habe, nun ach, zwei aktuelle neurale Registrierungen meines inneren Zustandes in meiner Brust?« – Die Seele lässt sich nicht so einfach wegdenken, auch wenn kluge Leute immer wieder dachten, sie längst weggedacht zu haben. Und die Neurowissenschaften wärmen auch bloss auf, was schon vor Sokrates erhitzt diskutiert wurde.

Die Seele... ! Beinahe jeder meint sie zu haben. Aber die Ethik, auch die evangelische, schweigt weithin von ihr. Die Anthropologie betastet sie nur mit äusserst spitzen Fingern. Man befürchtet sprachtheoretische Einfalt und substanzontologische Liebäugeleien, die auf das Gelände finsterster Metaphysik führen. Der Leibphänomenologe schüttelt am Ende den Kopf. Und wo dem Ganzheitspathos gehuldigt wird, provoziert die Seele unter Umständen verquere Irritationen.

Nun macht die Seele es einem in der Tat schwer. Keiner hat sie je gesehen. Man kann sie nicht essen. Trotzdem steht sie, einmal sprachlich entdeckt, frech im Raum. Nur wo steht, liegt, schwingt und bewegt sie sich?

Es ist unumstritten: Hinter dem Gebrauch des Ausdrucks ›Seele‹ lauern Probleme von Gewicht, die die Menschheit seit Aristoteles in höchstreflektierter Weise mit geradezu methodischer Penetranz quälen. Es stellt sich ja nicht nur die Frage, ob es die Seele gebe, und wo sie denn sei. Geprüft muss werden, ob die Seele Grund und Ursache des Lebens sei, ob sie sich in verschiedene Vermögen zergliedere, ob diese Vermögen widereinander strebend das Leben hochinteressant aber auch schrecklich schwer machen. Weiter fragt sich: Ist die Seele eine Bestimmung des Leibes oder unterscheidet sie sich von ihm? Und sehr grundsätzlich stellt sich die Frage, ob die Seele überhaupt in reflexiven Denkakten erfasst werden kann?

Einer, dem all diese Probleme vor Augen standen, der sie aber ungewöhnlich leichthändig traktierte, ist Georg Friedrich Lichtenberg.

Es bietet sich an, mit dem Vorhof seiner aphoristischen Seelenlehre zu beginnen. Lichtenberg nämlich war es, der gegen die Mode seiner Zeit »d[en] seelenstärkenden Leben des Plutarch« dem »gutgeschriebenen aber entnervenden Werther« (F1, 667; 552)¹ bei weitem den Vorzug gab. Denn die Ursache, »warum es so viel junge Werther« gebe, sei darin zu suchen, »daß unter der sogenannten studierenden deutschen Jugend die Summe leerer Köpfe« nie »größer gewesen« sei »als jetzt« (F1 498; 528). Sollte aber die Seele im Gehirn ihren Sitz haben, wäre ein leerer Kopf fatal, führte zu einer seelelosen akademischen Generation.

Lichtenberg war es, der die Manie des Bücherschreibens »als den Endzweck des Studierens« beklagte, wo doch so »oft Sätze ...

¹ Im folgenden wird zitiert nach: G.F. Lichtenberg, Schriften und Briefe, Bd. 1 und 2, hg. von W. Promies, 1994. – Der Buchstabe bezeichnet die Heftnummer der Sudelbücher, die darauf folgende Zahl den Band der Ausgabe, der wiederum die Nummer des Aphorismus folgt. Nach dem Semikolon steht die entsprechende Seitenzahl der Ausgabe.

vor[ge]schlagen« würden, »aus denen sich die gesundeste Seele so wenig einen moralischen Chylus bereiten« könne, »als unser Magen einen aus Feuersteinen« (B 284; 119).

Lichtenberg war es, der die »Dörrsucht der Seele« (B1 191; 98) geisselte, im Kampf der Hormone einen »süße[n] Tumult der Seele« (B1 127; 80) erblickte und »die Werke der Griechen in Marmor ... Psycholith Seelen-Versteinerung« (L1 90; 858) nannte.

Lichtenberg war es schliesslich, der seinen Spott mit panpsychistischen Liebäugeleien trieb und über einen Ungenannten witzelte, in dessen »Garten« es »elend« aussehe. Dieser Mann habe wohl, »da er [an] Pflanzenseelen glaubte, ... über der Sorge für ihre Seelen den Leib ganz vernachlässigt ...« (J1 701; 754).

Neben derlei Notizen widmet Lichtenberg nahezu 200 Aphorismen einer Seelenlehre im strengeren Sinne. Diese Aphorismen sind über seine Sudelbücher weiträumig verstreut. Sie alle regiert ein Hauch von Skepsis: »Die Natur scheint uns Sterblichen ... tief sinnige Untersuchungen zu verbieten ... , denn was meinte sie anders, da sie uns so bildete, daß wir nicht einmal wissen[,] ob wir eine Seele haben ...« (B1 378; 142f). Deshalb gezieme »uns vorzüglich ... Bescheidenheit und Behutsamkeit in der Philosophie, zumal in der Psychologie« (F1 324; 506). Die Seelenlehre führt zwangsläufig auf das Terrain belehrter Unwissenheit.

Allerdings rückt Lichtenberg vom Grundzweifel, ob es die Seele überhaupt gebe, ziemlich bald endgültig ab. Von der Existenz der Seele ist er nun überzeugt. Zugleich urteilt er aber, dass »unsere Seele sich nicht deutlich begreifen kann[,] ob sie gleich weiß, daß sie da ist« (D1 470, 302). Einsichten über die Seele stehen also unter dem erkenntnistheoretischen Verdikt ihrer relativen Selbstentzogenheit. Das nötige Gespür dafür vermisst er schmerzlich im wissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit und beklagt, dass das »Studium der Naturhistorie ... bis zur Raserei gestiegen« sei (F1 262; 498). Da sei »kein Charakter. Indolenz, Unverstand und Unerfahrenheit in allem[,] was ernste Wissenschaft heißt[,] hat sie stumpf gemacht zu allem[,] außer der Spekulation über den Trieb, aus dem haben sie eine Naturhistorie geschaffen, eine Ästhetik, eine Philosophie, da suchen sie allen Adel der Seele und den Himmel auf Erden« (F1 498; 528).

Die Schwierigkeit einer Seelenlehre liegt nicht zuletzt im menschlichen Bedürfnis, sich unter der eigenen Seele etwas vorzustellen zu wollen. Diese Vorstellungen aber stammen für Lichtenberg immer nur aus einer relativ unaufgeklärteren Vorzeit: »Man sagt noch Seele wie man sagt Taler, nachdem die geprägten Taler lange aufgehört haben« (F1 575; 539). Und so ist die »Seele ... noch jetzt gleichsam das Gespenst[,] das in der zerbrechlichen Hülle unseres

Körpers spükt«. Dieser Diagnose folgend fragt er: »Aber ist das selbst unserer eingeschränkten Vernunft gemäß« (F1 324; 506)?

Nun ist für ihn nicht der Königsweg der Psychologie schon dort eingeschlagen, wo von Vorstellungen abstrahiert wird. Gerade *abstrakte* Seelentheorien bleiben ihm suspekt. Er hält es für eine ganz »sonderbare Situation, in der sich die Seele befindet, wenn sie [eine] Untersuchung über ihr eigenes Selbst liest« und »in Büchern« sucht, »was sie selbst wohl sein« möge (L1 311; 898). Solchen Untersuchungen zieht er genaue Betrachtungen von vitalen Konstellationen vor, die das Leben in sein Studierzimmer hineinspült. »Nachrichten aus dem Kabinett von einer Seele sind unterrichtender, als die[,] die in allen Compendiis stehen« (D1 132; 251f). Allerdings soll man nicht in das »Kabinett der Seele« eines anderen Menschen eindringen wollen. Davor warnt Lichtenberg mit Nachdruck: »Den Vorhang, der über der Seele unseres Neben-Menschen hängt, muß man so gut wie den[,] der unser Schicksal betrifft[,] nicht aufzuziehen trachten«. Derlei »Bemühungen« seien »alle vergeblich« (F1 637; 548). Dieses Urteil macht Lichtenberg nicht etwa zu einem auf reine Introspektion fixierten seelentheoretischen Solipsisten. Denn er preist die »wahre Freundschaft« als »Erweiterung seines *Ichs* und zwar über ein Feld hinaus, das sich in einzelnen Menschen durch keine Kunst der Welt schaffen läßt. Zwei Seelen, die sich vereinigen, vereinigen sich dennoch nie ganz so, daß nicht immer noch der beiden so vorteilhafte Unterschied bliebe[,] der die *Mitteilung* so angenehm macht« (L1 310; 898).

Trotz all dieser Vorbehalte kann Lichtenberg der Behauptung zustimmen, dass der Mensch Leib *und* Seele ist. Die Seele läßt sich nicht auf eine leibliche Bestimmtheit reduzieren. Entsprechende Materialisierungsversuche, die die Seele als eine stoffliche Körperbestimmung begreifen wollen, überschüttet Lichtenberg mit spöttischen Notizen wie etwa der folgenden: »Um das Gewicht der Seele zu finden[,] schlug jemand vor[,] einen Menschen auf der Waage sterben zu lassen. Die negative Schwere der Seele. Bei Tieren es zu versuchen, ob sie schwer werden wenn sie *verkalcht* werden, *veredet*« (J2 2098; 381).

Das schwierige Verhältnis von Leib und Seele bringt er auf knappe Sätze: »Leib und Seele ein Pferd neben einen Ochsen gespannt ...« (D1 656; 335). Ja, mit Leib und Seele sei der »Mensch ... eigentlich ein doppelter Prinz (wobei nicht bedacht wurde[,] daß ein solcher doppelter Prinz ... eigentlich ein vierfacher wäre)« (J1 1144; 813). Was der Leib sei, dies scheint ihm ungleich leichter begreifbar zu sein als hinter die Seele zu kommen. So wenig in Zweifel zu ziehen sei, »daß der Mensch aus Leib und Seele besteh[e]«, so offensichtlich

sei es aber auch, »daß sich die letztere im ersteren auf tausenderlei Weise verkriechen und verstecken« könne, »hingegen der erstere sich vergeblich in die letztere zu verkriechen« suche (E1 96; 361).

Zu sehr hinter das Verhältnis von Seele und Leib kommen zu wollen, das hält Lichtenberg aus prinzipiellen Gründen für verhängnisvoll. Es »dauern« ihn »unsre guten Seelen, die so etwas der Körper wegen mitmachen müssen«. Er »zweifle auch nicht daran, daß sie in einem Anfall von Entkörperung über sich selbst lachen«. So wenig nämlich »der Mensch innerhalb der Kugel« sitze, »die er bewohnt, sondern auf der Oberfläche, wenn man die Luft abrechnet, so« sei »auch das Innere der Dinge nicht für den Menschen[,] sondern nur die Oberfläche, wenn man die geringe Tiefe« abrechne, »in welcher der philosophische Taucher noch leben« könne (D1 433; 295).

Dementsprechend selten versucht Lichtenberg das Verhältnis von Leib und Seele funktional zu bestimmen. Gerade nur einmal vermutet er, der Leib habe für die Einsichtsfähigkeit am Ende eine Art Konzentrationsfunktion, in der »vielleicht unser Körper« Eindrücke »für unsere Seele« filtere, »die sich sonst zu vielerlei zugleich und also nichts bewußt wäre« (F1 1080; 615).

Bemerkenswert wenig kann Lichtenberg einer allzu lapidaren Lokalisierung der Seele im Gehirn abgewinnen. Das macht folgender neonatologischer Therapievorschlagn deutlich. Wenn Mangel an Symmetrie Originalität erzeuge, dann schlage er, Lichtenberg, vor, neugeborenen Kindern einen »sanften Schlag mit geballter Faust auf den Kopf« zu geben, der »die Symmetrie des Gehirns etwas verrückte«. Zugleich warne er davor, »von hinten auf den Kopf zu schlagen ... , weil das Cerebellum oder die Hintergebäude der Seele« da lägen, »wo bekanntlich die Werke des Witzes nicht verarbeitet« würden. Schliesslich sei dann einzugestehen, dass Ohrfeigen »in der großen Gesellschaft« hoffnungslos zu spät kämen, »weil die Köpfe alsdann gewöhnlich schon in das Holz gegangen« seien (E1 147; 371f).

Äusserste Zurückhaltung in Sachen Lokalisierung der Seele sei jedenfalls geboten, »so lange wir nicht wissen[,] wo der eigentliche Sitz der Seele ist, oder ob sie bei allen Menschen und zu allen Zeiten dasselbe Zimmer bewohnt ... Gesetzt die Seele säße im Ohr ... daher das Ohrläppgen seit jeher gleichsam als der Drücker der Seele von allen Nationen angesehen, und mit den herrlichsten Kleinodien, Perlen ... geziert worden ist. Ja Käptn Cook hat gefunden, daß sich einige Nationen auf den Inseln der Südsee das Ohrläppchen so entsetzlich ausgedehnt haben, daß es ihnen als wahrhafter Ohrlappen auf den Schultern hing, wie ich vermute bloß um die Seele mit beiden Händen schütteln zu können, einige, um es mit mehr Be-

quemlichkeit tun zu können, hängen große Ringe hinein« (F1 1014; 605f). Rund 20 Jahre nach diesem Aphorismus liest Lichtenberg Samuel Thomas Sömmerings 1796 erschienene Schrift »Über das Organ der Seele« und konstatiert etwas ernsthafter: »Ist es nicht sonderbar, daß, wenn man z.B. in Sömmerings vortrefflicher Schrift über das Organ der Seele liest, es einem nicht bekannter aussieht, als in einer über die Absichten des Rings des Saturns, und doch ist jenes, wenn man ja hier von Ort reden kann, und darf, das[,] was uns am *nächsten* liegt. Aber die Nähe hilft uns nichts, denn das Ding[,] dem wir uns nähern *können*[,] ist nicht das[,] dem wir uns nähern *wollen* ... Ja es wäre möglich, daß man sich durch allzugroße Näherung, etwa mit dem Mikroskop wieder *selbst* von ihm entfernte, dem man sich nähern kann« (L 10; 852). Eine selbstreflexive Verortung und Durchdringung der Seele ist aussichtslos. Versuche, die Seele wegen ihrer Undurchschaubarkeit zu einem unhintergehbaren letzten Punkt zu stilisieren, erscheinen Lichtenberg wenig hilfreich. Er erteilt ihnen auf seine Art eine Absage: »Man sagt einem Menschen die Seele sei ein Punkt, worauf er antwortete, warum kein Semikolon, so hätte sie einen Schwanz« (A2 135; 62).

Ist einmal die schwierige Kopräsenz von Seele und Leib akzeptiert, so stellt sich eine Folgefrage: Wie ist es um das bestellt, was gern als »the dearly needed bridge between the mind and brain aspect of human nature« bezeichnet wird? In den Augen Lichtenbergs ist da nicht viel mehr als eine erkenntnistheoretische Sehnsucht im *Affetuoso* in Aussicht zu stellen. Diese Sehnsucht freilich teilt er. Sie interessiert ihn mehr als jene »*Feerei*«, die naiv »Seele und Leib beide sichtbar« darstellt. Zu erfahren, »wie eins das andere führt, hieraus könnte etwas wenigstens Unterhaltendes gemacht werden« (J1 727; 757).

Und Unterhaltendes weiss Lichtenberg in der Tat beizusteuern, indem er in drei Aphorismen eine Art Trinktheorem entwickelt. »Trinken ... mit offenen Sinnen und zur guten Stunde einen Zug tun[,] der mit einer solchen Zauberkraft auf unser Innerstes auffällt und alle Seelenkräfte zu einem Freudenfeste versammelt[,] bei dem die strengste Vernunft Feier-Abend macht«, solches Trinken gestalte die Leib-Geist-Schranken durchgängiger. Denn »Rausch ... nenne ich ... den Zustand sanfter Empfindlichkeit, in welchem jedem äußern Eindruck neue unaussprechliche Gedanken korrespondieren ...« (B 347; 136). »Wein ... fünf bis sechs Gläser oder bis an die *Spes dives* des Horaz getrunken«, eröffne Neues. »Wo Prospekte verbaut sind, da reißt die Seele ein, und überall schafft sie sich die schönste Perspektive, von dem reinsten rosafarbenen Licht erhellt, oder dem

erquicklichsten Grün[,] das nur ein Auge zur Stärkung und eine Seele zur angenehmsten Füllung verlangen kann« (B1 159; 89).

Dass das Überleben solch kostbarer Gedanken und Eindrücke nun freilich höchst gefährdet ist, vermerkt Lichtenberg später: »Die Kultur der Seele, wozu auch Branntwein trinken mit gehört«, habe nämlich »viele Spuren ausgelöscht, dereinst zu finden[,] was der Mensch ursprünglich war, und sein sollte« (J1 1180; 819).

Jenseits dieses durch das Trinktheorem bestimmten Diskurses übt sich Lichtenberg jedoch in extremer Zurückhaltung: »Die Wirkung unserer Seele auf den Körper ...« bleibe »so unerklärlich, daß eine berühmte philosophische Sekte den erhabensten Geist, Gott selbst in das Spiel gezogen und ihm die Veränderungen in unserm Körper unmittelbar zugeschrieben hat. So ist uns die Kraft, die die Körper zusammen hält, völlig unbewußt, zusammengeleimt oder gehakt können sie nicht sein, denn was leimt den Leim zusammen, oder durch was für Haken sind die Teile der Haken zusammengehaket? ...« (C1 178; 188).

Lichtenberg referiert mehr oder weniger geliehen Locke, der behaupte, »daß es gewisse Vorstellungen gebe, die aus einer Zurückbeugung der Seele auf sich selbst (reflection) oder wie man jetzt sagen würde, aus den durch keine äußeren Objekte erregten Erschütterungen der innersten Organen unsres Gehirns entstünden« (F1 11; 461). Die von »Herrn Fontenelle« favorisierte Position etwa, »daß nämlich sich die erstaunlichen Wirkungen eines Gedankens auf den Körper nicht erklären ließen, wenn der Gedanke nach den Regeln der Mechanik wirkte«, findet er »nicht viel erheblicher« als jegliche Form von materialistischer Reduktion. Lichtenberg räumt zwar ein. »Es ist wahr ein Mensch[,] dem ich ganz sachte ins Ohr sage[,] er werde arretiert werden, wenn er sich nicht augenblicklich fort macht, geht durch und läuft viele Meilen in der erschrecklichsten Bewegung fort«. Jedoch sei zu bedenken, dass »wir die Wirkung eines Dings nicht nach dem Schalle schätzen müssen[,] den das Wort«, einmal gesprochen, auslösen würde. Derlei physikalistische Modelle überzeugen nicht. Schliesslich lasse sich ein »Crimen laesae majest[atis]« auch nicht »nach dem Knalle« schätzen, den es tut. Allerdings liebäugelt der Physiker Lichtenberg dann doch mit einer physikalischen Metapher. Am Ende nämlich »würkt der Gedanke ... auf eine Art wie der Funke auf das Pulver« (A1 56; 22f). Werden seelische Bewegungen im Leib auf »mechanisch« nicht erklärbar Weise verstärkt? Was aber soll dann der physisch wirkende Verstärker sein? Zu dieser Frage schweigen die Sudelbuchquellen notorisch. Nun nicht im Blick auf die Individualseele, sondern die Weltseele merkt Lichtenberg immerhin an, »der Begriff vom Latentwerden verdiente

eine eigene umständliche Behandlung. Es ist eben das Aufheben und Verschlingen der chemischen Kräfte und ihre Entwicklung wieder, durch die die Natur so vieles ausrichtet. Es ist dieses die eigentliche Weltseele«. Es könne »alles latent werden«. Daraus liesse »sich viel Großes schließen« (J2 1340; 246f). Diese Schlüsse zu ziehen überlässt er jedoch anderen. – Komplexe Wechselwirkungen auch zwischen der Welt und den Individualeelen behauptet er zwar, expliziert sie aber nicht. Dafür steht etwa jener frühe Aphorismus gut: »Die Welt ist ein allen Menschen gemeiner Körper, Veränderungen in ihr bringen Veränderungen in der Seele aller Menschen vor[,] die just diesem Teil zugekehrt sind« (A1 124; 36).

Mit viel grösserer Verve widmet sich Lichtenberg hingegen der Frage, wie das, was er »Verfassung der Seele« nennt, *physiognomisch* zum Ausdruck kommt. In der Auseinandersetzung mit Physiognomietheorien seiner Zeit kommen seine Überzeugungen zur Wechselwirkung von Leib und Seele am ehesten zur Geltung. Entsprechende Theorien waren ja keineswegs neu. Aristoteles hat sie wohl als erster systematisiert. Und sie fanden immer wieder ihre Anhänger, ob bei Theophrast, Avicenna, Averroes oder Savonarola. Kant hat den guten Sinn der Physiognomik für die erfahrungsbezogene Einsicht in den Menschen geradezu betont und behauptet, Kenntnis der Physiognomik gehöre zur »Weltklugheit«. Vor allem aber Lavater hat auf diese leib-seelische geistesgeschichtliche Trumpfkarte gesetzt. Seine Überzeugung, »es sey jedes Härigen, Fältgen, Wärzgen« für die Seele »signifikativ«, machte Furore. Lavater erklärte, »die Wahrheit und untrügliche Zuverlässigkeit der physiognomischen Sprache« führe zwangsläufig zur Behauptung, »daß alles significativ sein soll« (Lavater, Aussichten in die Ewigkeit, 16. Brief, 1768, 108ff).

Diese durch Leibniz' Monadologie und Swedenborgs Entsprechungslehre inspirierte »Physiognomanie« provoziert Lichtenbergs Widerspruch. Er kann in ihr nur das Produkt eines »albernen Nachfolger[s]« und »Adepten« des substantiell sehr viel überzeugenderen Jacob Böhme entdecken, der dessen Ideen bloss »verdünnt und verdorben« der Nachwelt übergeben habe (E1 109; 365).

Lichtenberg kritisiert Lavater in einer eigenen Schrift mit dem Titel »Wider die Physiognomischen Schriften und Briefe«. Seine Kritik wird ihm postwendend als Totalabsage an die Physiognomik ausgelegt. Das ist falsch. Schon früh notiert Lichtenberg: »Wir können gar nichts von der Seele sehen[,] wenn sie nicht in den Mienen sitzt ... Die Seele legt, so wie der Magnet den Feinstaub, so das Gesicht um sich herum ...« (B1 69; 65). Gesicht und Seele seien »wie Silbenmaß und Gedanken« (F1 612; 544). Lavaters Urteil, Lichtenberg sei »Feind alles Physiognomischen« geht schon deshalb völlig in die Irre

(F1 898; 587). Einer holistischen in eine geradezu plumpe Mechanik führenden Signifikationslehre kann Lichtenberg nichts abgewinnen. Das ist sein Punkt. Es irritiert und stört ihn, »daß Leute den Gehalt der Seele aus dem Gesicht schätzen wollen, die gemeiniglich den Gedanken aus dem Prosen-Klange beurteilen, in dem er eingehüllt ist« (F1 773; 568). Gleicher primitiver Mechanik sitzt auf, wer etwa in einem schönen Leib eine schöne Seele vermutet. Das sei irrig, denn »was habe ich für Leute gekannt, die, beim ersten Anblick, bis zum Lächerlichen ... häßlich, und die die vortrefflichsten Leute waren. Bei näherer Bekanntschaft entwickelte sich freilich alles, und die erst übersehenen Reize wurden nun durch Räsonnement fühlbar« (F1 1204; 635). Dieser Aphorismus ist eindeutig gegen Lavaters These gemünzt: »je moralisch besser; desto schöner / je moralisch schlimmer; desto häßlicher«. Die tiefe Gefahr dieser Regel ahnt Lichtenberg, wenn er schreibt, ob dann nicht drohe, dass man »alle Gebrechlichen hängen lassen« müsse (UB2 51; 559). Es ist von Lichtenberg in historischer Perspektive auf geradezu fatale Weise hellsichtig prognostiziert, wenn er meint: »Hätten alle Physiognomen Herrn Lavaters Friedensherz, so wäre es freilich unschädlich zu physiognomisieren, allein[,] wenn ich einem gewissen Bekannten meinen Chatoullen-Schlüssel anvertrauen darf, kann ich es deshalb allen?« (UB2 52; 559).

Irreführend erscheint Lichtenberg schliesslich Lavaters Orientierung an physiognomischen Konstanten, an »festen Zügen des Gesichtes«. Entsprechend kritisch fragt er: »Ist der Schluß von der Stimme eines Mannes auf die *festen* Teile eines Gesichtes verwegener als der von den stehenden Teilen des Kopfs auf eine Seele[,] die eine Welt von Chamäleonism ist?« (F1 819; 577). Eben deshalb rückt er die höchst lebendige »Semiotik der Affekte« in das Zentrum seines Interesses. Davon ist und bleibt er überzeugt. Nicht der fixen charakteristischen Seelenverfasstheit eines bestimmten physiognomischen Typs ist auf die Spur zu kommen. Vielmehr gilt folgendes: »Jede Verfassung der Seele hat ihre eigene Zeichen und Ausdruck, so gut als die Unschuld, welche die *Schuld* nie erreicht, da seht ihr wie schwer es ist Original zu scheinen ohne es zu sein« (E1 40; 351). Deshalb beschäftigt Lichtenberg intensiv die Dynamik der leib-seelischen Verstellung. Der Leib kann etwas zu verstehen geben, was seelisch nicht der Fall ist. »Das sage ich: Wir finden Güte in ruhenden Gesichtern, weil sie so aussehen wie gütige Gesichter in Bewegung, hinter denen kaum eine falsche Seele stecken[,] die dieses bemerkt und sich durch die Bewegung noch mehr Beifall erwirbt, daher kommt es daß tausend Leute für einnehmend und gut gehalten werden, die die infamsten Betrüger sind. ... Der Körper hat ganz si-

cherlich seine eigenen Kräfte[,] die ihn formen« (F1 987; 602). Dass die Affekte sehr viel stärker ins Zentrum einer Seelenlehre gerückt gehören, betont er wieder und wieder. Und gerade hier nun meint er sich in einem relativ frühen Aphorismus mit Lavater einig zu sein. Denn er konstatiert, dass Lavater »von dem Schlaf ähnliche Empfindungen mit mir hat ... meine Betrachtung[en] in diesem Zustand gehen gemeiniglich auf ... die Seele überhaupt, und das[,] was Empfindung ist, und endigen sich in einer Bewunderung der Einrichtung des Menschen, alles ist mehr Gefühl als Reflexion und unbeschreiblich«. So sehr ihn die Physiognomik zunächst fasziniert, sieht er mit der Zeit deren Grenzen. Davon zeugt folgender späte gegen Lavater gerichtete Passus: »Die Physiognomen fangen jetzt ein ungeheures Gebäude an[,] um darauf das Geheim-Archiv der Seele zu erklettern. Die vernünftige Seele steht oben und lächelt, denn sie sieht voraus, daß, noch ehe dieses Babylonische Denkmal 1/4 seiner Höhe erreicht haben wird, sich die Sprache der Mauergesellen verwirren, und [sie] es unvollendet liegen lassen werden« (F1 525; 532). So distanziert sich Lichtenberg vehement von Lavaters Ansinnen, mit physiognomischen Diesseitsbeobachtungen über allerlei mimische Signifikationsleitern zum Jenseits hinaufzusteigen.

Wie aber hielt es Lichtenberg selber mit der Frage, ob es über die endliche Bestimmtheit der Seele in diesem Leben hinaus etwas zu sagen gebe?

Lichtenberg selbst kann sich aufgrund der Undurchschaubarkeit der eigenen Seele durchaus zu geradezu »metaphysischen« Erwägungen hinreissen lassen. »Wir wissen von unsrer Seele wenig und sind sie selbst ... warum ist noch etwas in ihr da, was wir selbst nicht wissen? Dieser letztere Umstand ist[,] dünkt mich[,] ein sicherer Beweis, daß wir noch zu andern uns unbekanntem Absichten dienen. Wäre es die einzige Bestimmung unseren Daseins, uns von unsern Neben-substanzen kützeln oder quälen zu lassen, so sehe ich nicht ab, warum wir uns unbekannt bleiben mußten« (D1 211; 262).

Und es gibt da zudem ein recht frühes mittelmässiges dreistrophiges Gedicht, das durch seine relative Humorlosigkeit inmitten beissenden Witzes hervorsteht. Dieses Poem besingt die Auferstehung mit allerlei Hallelujagesängen (vgl. C 376, 223f). Man ist versucht zu vermuten, Lichtenberg habe einen allerchristlichsten Liederdichter zitieren wollen. Allein, er hat es wohl ernst gemeint. Der Text sei hier lieber unterschlagen. Vielmehr sei darauf aufmerksam gemacht, dass für Lichtenberg die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zunächst einmal ein Gedanke aus einer fernen Zeit zu sein scheint. Dafür spricht einer seiner kürzesten Aphorismen zum Thema: »Dahmals als die Seele noch unsterblich war« (F1 576; 539). Von Kant auf

seine Weise belehrt weiss Lichtenberg ein paar Jahre später zu sagen: »Existenz eines Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und dergleichen bloß *gedenkbar*, aber nicht *erkennbar* Dinge ... Es sind Gedankenverbindungen, Gedankenspiele, denen nicht etwas Objektives zu korrespondieren braucht« (H2 149; 198f).

Der Fall ist jedoch ein wenig komplizierter. Denn die These von der Sterblichkeit der Seele ist Lichtenberg ebensowenig sicher. »So kann jemand glauben, die Seele sterbe mit dem Leib, ob er es gleich strikte nicht beweisen kann« (F1 1045; 609).

Die Haltung zur Unsterblichkeitsbehauptung, das hält Lichtenberg nunmehr fest, sei vor allem eine Angelegenheit früher Prägung: »Wenn man mit Metaphysik und Religion in der Jugend anfängt, so geht man leicht in Vernunftschlüssen bis zur Unsterblichkeit der Seele fort« (E1 30; 348). Dieser Fortgang von der Religiosität, vom Glauben zu rationalen Argumentationsmustern wiederholt für Lichtenberg im Individuum in geraffter Form einen kulturgeschichtlichen Prozess. »Daß die Seele nach dem Tode übrig bleibt, ist gewiß erst geglaubt und hernach bewiesen worden. Dieses zu glauben« sei nämlich »nicht seltsamer, als Häuser für einen einzigen Mann [zu] bauen, darin ihrer hundert Platz haben ...« (D1 200; 261). Für den Geschmack Lichtenbergs denkt, wer die Seele als unsterbliche denkt, diese reichlich geräumig. Aber Lichtenberg muss selbst einräumen, dass dieser voluminöse Gedanke über hohe Attraktion verfüge. Darin liegt seine Tücke. Denn diese Attraktion lasse den Intellekt sich leicht überschlagen, weshalb es schwer sei, »über die Unsterblichkeit der Seele denken zu wollen, ohne vorher schon ein gewisses Ende zu sehen, ein gewisses Ziel; nicht beim 6ten Schluß schon eine Meinung zu ergreifen und den 8ten 9ten 10tenpp nur anzuhängen« (F1 489; 526).

Lichtenberg ertappt sich selbst bei dieser intellektuellen Überhast. Am 16. April 1777 notiert er: »Ich sehe das Grab auf meinen Wangen«, um dann kurz darauf selbstkritisch zu urteilen: »Der Mensch wird ein Sophist und überwitzig, wo seine gründlichen Kenntnisse nicht mehr hinreichen; alle müssen es folglich werden, wo es auf Unsterblichkeit der Seele und Leben nach dem Tode ankommt. Da sind wir alle *ungründlich*« (F1 489; 526). Nun, da hatte er aller Grabesimpressionen zum Trotz immerhin noch 22 Jahre zu leben und also reichlich Zeit, ein wenig gründlich zu werden.

Das von ihm mehrfach angekündigte »System der Seelenwanderung« hat er freilich nie ausgeführt. Die gerade einmal 16 Aphorismen dokumentieren aber, wie ernst es ihm damit war. Er erwägt sogar, seine »so genannte Seelenwanderung einmal der Kantischen Philosophie anzuprobieren« (J2 2043; 373), und tastet sein Leben

auf ein eventuelles Vorleben ab (vgl. J 853; 771 u.ö.). Allerdings be-
eilt er sich, auch seine eigenen Ideen mit leisem Spott zu übergie-
sen. »Man kann sich das menschliche Geschlecht als einen Polypen
denken, so kommt man schon auf mein System von Seelenwande-
rung« (A1 91; 29).

Klarer als die Mitteilungen zur Seelenwanderung ist greifbar, was
Lichtenberg über die Unsterblichkeitslehre denkt. Da bekennt er
spät und konzediert schliesslich sich selbst, dass es in Sachen »Lehre
über die Unsterblichkeit der Seele ... ein[en] triebmäßigen Vorgriff
vor allem Rasonnement« geben *müsse*. »Man kann es noch nicht be-
weisen, aber für mich hat [es], zusammengenommen mit andern
Umständen, Ohnmachten, Betäubungen, eine unwiderstehliche
Gewalt, und hat es auch vermutlich für eine Menge von Menschen,
die es nicht gestehen wollen« (J 78; 664f). Raum bleibt auch da für
Sottisen, die seine früher einmal notierte Behauptung, Materialis-
mus sei die Asymptote der Psychologie (F1 489; 526), in ganz neu-
em Gewande erscheinen lassen.

»Besteht denn der Mensch«, so fragt er, »bloß aus Leib und Seele?
Oder hat er nicht auch Speck, der weder zum einen noch zum an-
deren gehört?« (E1 173; 385).

Fett, so kann man da in einem seiner ganz späten Aphorismen le-
sen, »Fett« sei »weder Geist noch Körper, sondern bloß, was die
müde Natur liegen läßt, für mich so gut wie das Gras auf dem
Kirchhofe« (L1 26; 854). Nun erzeugt das Verspeisen von Schokola-
de Fett. Allerdings ist Schokolade keineswegs gleich Schokolade. Was
nun Lichtenberg unter jener »Seelen-Schokolade« versteht, »deren
Gebrauch zum ewigen Leben führt« (L1 50; 858) – ja wer möchte es
nicht zu gern wissen und davon kosten? Ob Lichtenberg dieses Rät-
sels Lösung mit in sein Grab genommen oder es doch zwischen den
Zeilen preisgegeben hat, die Antwort auf diese Frage sei nun seinen
alleraufmerksamsten Lesern anvertraut. – Wer sich zu denen auch
nach längerer Lektüre zu zählen nicht vermag, sei ein Aphorismus
aus Heft D der Sudelbücher mit auf den Weg gegeben: »Parakletor.
d.i. Lehre und Trost für alle armen Seelen, die in diesen Tagen nicht
in Original-Köpfen wohnen können« (D1 603; 321).

– Dr. Stephan Schaede ist Referent für Theologie an der Forschungsstätte der Evan-
gelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg.

Seele auf Kredit

Brigitte Boothe

Das Kind als Vorentwurf einer denkenden und fühlenden Person

Eltern können nicht anders: sie betrachten ihre Kinder als beseelte Wesen. Das ist eine Tatsache zwischen Körper und Geist. Erst im Blick der Eltern auf den Säugling entsteht aus körperlichem Leben geistiges Leben, wird leibliches zur Sprache der Seele. Elterliche Zuschreibung formuliert ein Beziehungsangebot, ein Beziehungsangebot, das Seele im Netz der Beziehungen geltend macht. Seele wird geltend gemacht auf der Basis fundamentaler Kreditierung (Boothe/Heigl-Evers 1996; Brazelton/Cramer 1990; Grimmer 2000). Ein basaler Zug von Elternschaft ist, den Kindern Kredit zu geben: Das Kind ist für die Eltern der Vorentwurf einer fühlenden und denkenden Person. So sehen sie im Säugling ihresgleichen, interpretieren seine Regungen fortwährend als Äusserungen der Verständigkeit. Sie nehmen das Kind nach seinen späteren Möglichkeiten, sind ihm gewissermassen immer Schritte voraus und bleiben im Verkehr mit dem Kind doch auch in dichtem, direktem Kontakt, bereit, auf Zuwendung und Abwendung, Verlangen und Überdross, Vergnügen und Missbehagen wohlhabend zu antworten (Stern 1985).

Seele hat man nicht – Seele ist das Geschenk des Anderen

Der Säugling als die lebendige Existenz, mit der Mutter und Vater, Grossmutter und Onkel, Bruder und Neffe intensiv in kommunikativen Kontakt treten, präsentiert sich dem Blick seines Gegenübers in seiner Zukünftigkeit. Man geht mit dem Kind um als mit einem Versprechen, als der Verheissung einer künftig handelnden und denkenden Person. In diesem Sinne gestalten die älteren und erwachsenen Kommunikationspartner die Begegnung mit dem Kind als Vorentwurf späterer dialogischer Partnerschaft. Die spannungsregulierenden, die Orientierung und Kontakt suchenden Regungen und Artikulationen des Kindes erhalten im Dialog mit den erwachsenen Bezugspersonen ihren Platz im kommunikativen Zusammenhang. Der Erwachsene übernimmt im Dialog stellvertretend für das Kind dessen Artikulationen oder führt sie weiter. Mienenspiel und Gestik, Lautlichkeit und Bewegungsrhythmus, Berührung und Handlungsablauf als gemeinsames Tun und Erleben bilden im vielschichtigen Zusammenklang die Wiege, das »Kindbett«, der personalen Beziehung in ihrem szenischen Charakter. Hier wurzelt die inszenierende

Ausdrucks- und Gestaltungsfähigkeit. Sie keimt im kommunikativen Zusammenspiel mit ungleichen Rollenverteilungen. Das Menschenjunge trifft mit Beginn seines Lebens auf Ereignisse, in denen es in vitale Spannung gerät. Das sind körperliche Ereignisse mit vitalem Aufforderungscharakter. Sie vollziehen sich als spannungsvolle Episoden. Blick- und Hautkontakt gehören ebenso dazu wie die Regulierung von Bedürfnisspannungen (Hunger, Durst, Schlafbedürfnis, Ausscheidungs-, Bewegungs-, Zuwendungs- und Artikulationsdrang). In der Begegnung mit derartigen Herausforderungen der kindlichen Vitalität befindet sich das Kind notorisch in der Situation empathisch engagierter Unterstützung. Die Eltern verkehren mit dem Kind nicht als mit einem organischen Funktionsbündel, sondern sie hauchen ihm Seele ein. Damit erweitern und ergänzen sie entlang dem körperlichen Austausch das Bewältigungs- und Gestaltungsrepertoire des Kindes. Wenn sie sich dem Kind im Dienst der Regulierung seiner Bedürfnisspannungen nähern, so eignet sich zugleich zärtliche, spielerische, erregte Kontaktinitiative und die Freude am schmiegsamen Körper und der Anmut des Kindes. So ist der Säugling den Einwirkungen seiner leiblichen und sozialen Umwelt ausgesetzt und zugleich schützenden und liebenden Begleitern anvertraut (Strauss/Buchheim 2002).

Personalisierung

Der Säugling nimmt Kontakt auf mit der belebten und unbelebten Welt und bedarf zugleich ausgeprägter und dauerhafter Versorgungsschutz- und Förderungsmaßnahmen seitens der primären Bezugspersonen. Allgemein formuliert erfährt das Kind bereits durch seine dargebotene körperliche Präsenz Akzeptanz durch seine primären Bezugspersonen. Sein aktives Lächeln, das es mit etwa zwei Monaten zeigt, wenn es ihrer ansichtig wird, wird gewöhnlich mit Freude begrüßt und beantwortet und festigt Familiarität. Die primären Bezugspersonen stellen sich auf das Neugeborene ein, indem sie es als Person behandeln, als Beziehungspartner mit Rechten. Der kindliche Beziehungspartner genießt eine Ausnahmestellung. Man billigt ihm erhöhte Aufmerksamkeit und ein Mehr an zärtlicher Betreuung zu, bei gradueller Entlastung von Gegenseitigkeit. Die elterliche Beziehungshaltung dem Kind gegenüber ist auf eingreifende Unterstützung oder unterstützendes Eingreifen sowie begleitende und konturgebende Artikulation des kindlichen Handelns und Erlebens angelegt. Wenn das Kind erschrickt, wenn es staunt, wenn es Anstrengung zeigt, wenn es unter Unlustspannung steht, wenn es jauchzt und gluckst, findet es die bewillkommene, haltgebende Resonanz des tätigen Gegenübers.

Brigitte Boothe

Seele auf Kredit als Teil eines Einbettungsgeschehens

Gehen wir einen Schritt zurück und betrachten wir die Gabe der Beseelung als Teil einer kulturellen Gepflogenheit, die so selbstverständlich ist, dass sie dem Besprochenwerden entgeht: auf die Bereitschaft und die Leistung der Familienmitglieder, das Kind in eine spezifische familien- und individualgeschichtliche Reihe zu stellen, ihm einen kulturell und individuell vorinterpretierten Ort als national, regional, familiär bestimmtes Geschlechtswesen zuzuweisen, das Kind als familiär zugehörig zu definieren, seine Lebensregungen von Beginn an – ja, bereits im Mutterleib – als sinnvoll, spezifisch und individuell zu interpretieren sowie eben diesen Lebensregungen zukunftsweisende Bedeutung zu geben. Das Kind erhält eine Geschichte (Historisierung) und wird antizipatorisch als denkende und fühlende Person behandelt (Kreditierung). Man macht es zu einem Wesen an einem bestimmten historischen Ort (Historisierung), verleiht seinen Lebensregungen Sinn und Bedeutung und begreift sie als Anzeichen für künftige Weiterentwicklungen (Kreditierung). Diese ausgeprägte elterliche Zuschreibungstätigkeit hat also das Ziel, das noch unmündige Lebewesen als beseeltes Individuum geltend zu machen.

Historisierung

Dass ein menschlicher Neuankömmling einen geschichtlichen Ort erhält, indem man ihn als jüngstes Mitglied einer familiären Gemeinschaft willkommen heisst, ist die positive Normerwartung (Scholz 1994). Die Pointe der Historisierung ist, dass ein Kind heranwächst nicht als Individuum-für-sich-selbst, sondern als Träger von Zuschreibungen, die den Neuankömmling mit einer Vorgeschichte, einer Beziehungsgeschichte und einer Entwicklungsgeschichte einkleiden und den die Eltern so willkommen heissen. Die soziale Aktivität der Zuschreibung von Geschichte erscheint als ein fundamentales Ereignis der Menschwerdung des Einzelnen als Sozialwesen. Die alltäglichen und festlichen Riten der Herstellung von Familiarität modulieren stets das gleiche Thema: Die soziale Produktion von Familiarität entspricht der Herstellung eines Ich-in-Beziehung-zum-antwortenden-Gegenüber, eines Ich-als-Teil-eines-Wir, eines Ich-das-zwischen-Du-und-Wir-und-Ihr-unterscheidet: Herstellung spezifischer Abgrenzungen sowie Herstellung spezifischer Verbindung innerhalb einer geschichtlich bestimmten, füreinander engagierten, aufeinander orientierten Gemeinschaft. Historisierung gestaltet sich variantenreich als Fest der Bewillkommung und Aufnahme des Kindes in den sozialen Weltkreis, etwa durch Geburtsanzeige, Namensgebung, Taufe. Familiäre Akte der Herstellung von Zugehörigkeit sind Legion.

Aussetzung

Der Historisierung als komplexer Aktivität sozialisierter Individuen, den menschlichen Neuankeimling per Deklaration und mit Hilfe von Ritualen der Herstellung von Zugehörigkeit familiär einzuwurzeln, steht die Aussetzung gegenüber. Aussetzung kommt der Weigerung oder der Unfähigkeit gleich, dem Kind Zugehörigkeit anzubieten und es in Zugehörigkeit hineinzuziehen. Aussetzung meint ein elterliches Handeln, das darauf zielt, sich des Kindes zu entledigen. Die Extremvariante dieser Aktivität besteht in der Entfernung des Kindes aus elterlicher Obhut mit voller Inkaufnahme des Risikos, dass der Säugling nicht überlebt, das Kind zu schwach ist.

Dennoch ist Aussetzung von direkten oder indirekten Tötungshandlungen zu unterscheiden. Aussetzung des Kindes stellt die Weigerung dar, den Nachwuchs als Teil der eigenen Person, der eigenen Familie, der eigenen Geschichte anzunehmen. Die Inkaufnahme seines Zugrundegehens erfolgt nicht mit dem primären Ziel der kindlichen Vernichtung. Kindstötung liegt somit nicht auf der gleichen Ebene wie Aussetzung. Aussetzung ist vielmehr das Ergebnis ausbleibenden Engagements für das Kindeswohl. Aussetzung ist in dieser Perspektive enger verwandt mit Vernachlässigung als mit Kindesmord. Die Intention der Aussetzung ist nicht, das Kind am Weiterleben zu hindern, sondern dessen Existenz in radikaler Loslösung von der eigenen anzusehen. Während die Tötung des Kindes als Versuch einer Trennung zu werten ist, setzt Aussetzung gerade die Trennung voraus. Oder, um es genauer zu formulieren: Aussetzung ist das Ergebnis niemals hergestellter Knüpfung der symbolischen Nabelschnur. Aussetzung bedeutet radikales Nicht-Annehmen – wie im Reich der brutflegenden Säugetiere vorgebildet – und hat die radikale Verkümmern des Kindes zur Konsequenz. Elterliches Sich-Kümmern erscheint in dieser Perspektive als aktive und zielgerichtete Orientierung auf das Kind, zielgerichtet im Sinne eines normengeleiteten, hochdifferenzierten Einsatzes, der das Gedeihen des Kindes will, sich am Gedeihen des Kindes bemisst. Wir wollen weniger offensichtliche Fälle betrachten. Wenn »Aussetzung« die Nicht-Beziehung zum Nachwuchs ist, als zu einem geschichtslosen Fremdling ohne Anspruch auf Interesse, so öffnet sich der Blick für fast alltägliche Phänomene, in freilich viel feineren und abgestufteren Varianten. Die bewusste – oft nur flüchtige und vorübergehende – Regung, das Kind nicht als sein eigen Fleisch und Blut anzunehmen, gehört zum Alltag der Elternschaft. Sie artikuliert sich in Wendungen wie: Es ist wie ein Fremdkörper (etwa bei einer Schwangerschaft); ich schaue es an (das Neugeborene), finde es fremd, bin ganz ratlos; das soll mein Kind sein?; das Kind ist so seltsam, ich verstehe

Brigitte Boothe

es nicht, was habe ich mit ihm zu tun? Gewöhnlich sind diese Reaktionen flüchtig, situationsbedingt, rasch vorübergehend; sie werden meist als sehr unangenehm erlebt, denn woran läge Eltern mehr als am herzlichen Einvernehmen mit und auch an der ungeteilten Hinwendung zum Kind? Weniger flüchtig ist die innere Aussetzungsregung – die sich auch hier nicht als äussere Entledigungshandlung manifestiert – bei depressiven mütterlichen Reaktionen nach der Geburt des Kindes: Die freudige Annäherung an das Kind bleibt aus, das sonst so stark engagierte entzückte allmähliche Kennenlernen findet nicht statt. Zwischen Kind und primärer Bezugsperson bleibt eine Kluft der Kontaktlosigkeit. Aussetzung ist nicht notwendigerweise ein Störungs-, sondern durchaus auch ein reguläres Alltagsphänomen. In diesem Sinn sind alltägliche Aussetzungsreaktionen all jene, bei denen ein Verhalten, eine Reaktion, ein anderer Aspekt des Kindes ausserhalb der Einbettung durch Historisierung bleibt. Es handelt sich hier um Inseln des kindlichen Lebens, die zwischen Kind und primärer Bezugsperson in kein historisierendes Interpretationsmuster fallen. Es sind Bedürfnisregungen, Beziehungsangebote, Verhaltensweisen des Kindes, die von primären Bezugspersonen nicht beachtet, ignoriert, übersehen, nicht gewürdigt oder mit Gleichgültigkeit und Desinteresse gesehen werden, die also keinen Eingang in jenes persönliche Geschichtsbuch finden, das durch historisierende Aktivität der Eltern vom Leben des Kindes entsteht. Freilich hätte ein extremes Mass an elterlicher Bereitschaft, die Lebensregungen des Kindes zu historisieren, den Charakter einer Verfolgung, es bliebe kein freier Spielraum, das Kind wäre in einem Korsett von Zuschreibungen gefangen. Zur Selbstverfügung des Kindes wie später des Jugendlichen gehört der spielerische Umgang mit den erfahrenen Zuschreibungen, deren Anverwandlung wie deren Verfremdung, deren Ersetzung und Verwerfung, die Herstellung neuer Familienromane, sowie die verschiedensten Formen der Selbst-Aussetzung, d.h. spielerischer oder leidenschaftlich engagierter Formen des Sich-Selbst-fremd-Machens, der Verweigerung von Zugehörigkeit zur Familie.

Zurück zur Seele auf Kredit

Historisierung und Aussetzung sind zu ergänzen durch das antagonistische Paar: Kreditierung und Verweigerung. Unter »Kreditierung« ist die bereits erwähnte elterliche Haltung zu verstehen, die Lebensregungen des Kindes – im Mutterleib, als Neugeborenes, als Kleinkind, sogar auch im späteren Entwicklungsalter – mit einer Entwicklungsaussicht zu verknüpfen, sie als positives Anzeichen für eine weitere Entfaltung in der Zukunft zu sehen. Den Lebensregungen

des Kindes wird eine Entwicklungsperspektive zugeschrieben. Was das Kind jetzt tut, das gilt den Angehörigen als Versprechen einer Kompetenz, die sich einstweilen nur ahnen lässt oder in ersten, noch einfachen Realisationsformen produziert (Brinich 1982). Die Zuschreibungshandlungen der Kreditierung stellen eine Selbstverständlichkeit des Alltags im Umgang zwischen Erwachsenen in Elternfunktion und Kindern dar und sind bekanntlich nicht allein auf die Eltern-Kind-Beziehung beschränkt (Dennett 1981). Kreditierung ist als Etablierung einer Hoffnungsperspektive in der Kommunikation generell wirksam, Grundlage sowohl ermutigten Lernens, Ausprobierens und Durchhaltens trotz Rückschlags als auch der Illusionsbildung. Die christliche Kultur hat das Bild vom Kind als Verheissung ausgeformt und grossen Einfluss auf die weltliche Kultur ausgeübt. Das Prinzip elterlicher Kreditierung konzipiert das Kind als Werdendes.

Während die soziale Aktivität der Historisierung den Nachwuchs in eine geschichtliche Vergangenheit hinein verankert, verschafft ihm die Kreditierung eine Zukunftsperspektive. Beide stellen Grundformen der Einbettung dar, psychosoziale Grundbedingungen primärer Sozialisation. Beide Grundformen der Einbettung entfalten sich als spezifische Beziehungsstruktur. Der historische »Familienroman« wird also durch einen utopischen »Kindsroman« ergänzt. In beiden Fällen handelt es sich um narrative Strukturen, geflochten aus Dichtung und Wahrheit, kunstreich gefügt aus elterlichen Beziehungsangeboten an das Kind und erwarteten wie interpretierten kindlichen Antworten, später auch aus kindlichen Beziehungsangeboten und erwarteten wie interpretierten elterlichen Antworten.

»Familienroman« und »Kindsroman« besitzen ausserordentliche Suggestionskraft. Sie modellieren Lebensentwürfe des Kindes, Entwürfe *kindlichen* Lebens, stellen in psychoanalytischer Perspektive, sofern es sich um gefällige Entwürfe handelt, beträchtliche Gratifikationen des Selbstwerts bei allen Beteiligten dar und begründen auf diese Weise ein starkes Motiv, das Erwachsenwerden nicht gerade herbeizusehnen, sondern die Situation des Kindes auszukosten, dem sich der elterliche Blick, die elterliche Bereitschaft, das Kind als Verheissung zu sehen, verschwenderisch zuwendet. Hier bildet sich Ambivalenz aus: Dem von Freud stark beachteten leidenschaftlichen Wunsch, grösser zu werden, um selbst Vater- oder Mutterstelle einzunehmen, steht der Sog des Kind-Bleibens gegenüber – ewige Verheissung, ewige Hoffnung, ewiger Neuanfang, ewige Künftigkeit. Familienroman und Kindsroman sind prägende Modelle eines Lebens, das auf diese Weise Dimensionen des Vergangenen und des Zukünftigen erhält. Kreditierung basiert auf der Möglichkeit eines we-

Brigitte Boothe

nigstens abschnittsweise gemeinsamen Lebenswegs und auf der Sicherheit des Erwachsenen, über Ressourcen zur Förderung des kindlichen Potentials zu verfügen. Ist beides nicht gegeben, so stellt sich die um Kreditierung zentrierte Form der asymmetrischen Kommunikation gar nicht erst ein oder versandet. Das Kind lallt, das Gesicht mit freudigem Ausdruck der Mutter zugewendet, die mütterliche ZuhörerIn ruft entzückt: O, du sagst ja schon Mama! Dieser prototypische Akt der Kreditierung bindet sich an die mütterliche Bereitschaft, die noch wenig artikulierten Äusserungen des Kindes in bezug auf ein Künftiges zu hören, ein Künftiges, das auch für sie selbst von emotionalem Interesse ist. Sie bettet die Lebensäusserung also ein in ein von ihr vorentworfenes emotionales Beziehungsnetz, in der selbstverständlichen Bereitschaft, die Äusserungen des Kindes weiterhin in der entsprechenden Art aufzunehmen (Dennett 1981) und ihm den Charakter von Kompetenz und Vermögen zuzusprechen und aktiv zu fördern. Dies ist im Alltag leicht zu beobachten. Die entzückte Mutter, die sich vom Kind aktiv mit dem auratischen Namen Mama angesprochen weiss, beginnt sogleich ein Spiel der Amplifikation: das Wort selbst in artikulierter Betonung wiederholend, in melodischem Singsang, etc. Die Mutter greift die vielleicht zufälligen kindlichen Lautäusserungen auf, führt sie weiter, baut sie aus, ist dabei mit dem Kind in engem körperlichem Kontakt.

Verweigerung

Diese Spiele bleiben aus, wenn das Kind als Fremdes erlebt wird, müssen zwangsläufig ausbleiben, weil sich unter den Bedingungen des Fremdseins die Selbstverständlichkeit und Fraglosigkeit mentaler Zuschreibungsaktivität normalerweise minimiert. Es geht um eine Form des Kontakts mit dem Kind, der die Zukunftsperspektive auspart. Die versorgenden oder beaufsichtigenden Personen ignorieren die Möglichkeiten des Kindes; sie tun das, wenn sie keine engagierte Verbindung zum Kind unterhalten. Die engagierte Verbindung zum Kind bindet sich zwar nicht an reale Elternschaft, aber es bedarf einer individuellen und um die Zukunft des Kindes besorgten Beziehung. Unter institutionellen Bedingungen ist eine derartige Beziehung kaum wahrscheinlich; und dies ist durchaus keine Frage schuldhaften Vergehens oder persönlichen Desinteresses der Betreuungsperson am Kind. Ausbleibende oder verminderte Historisierung sowie ausbleibende oder verminderte Kreditierung bedeuten eine primäre Ausgrenzung des Kindes aus der Kommunikationsgemeinschaft. Das Kind ist dann nicht in eine familiäre Gruppierung eingebettet. Seine Existenz ist prekär, randständig, unintegriert. Die

Begegnung mit dem Kind hat ausserhalb der einbettenden Kommunikation keine Sprache.

Das Kind in der geschichtlichen Reihe auf der einen Seite, das namenlose Ausgesetzte auf der anderen; das Kind, dessen Lebensregungen als Verheissungen begrüsst werden einerseits, dasjenige, dem kein liebevoll zukunfts- und hoffnungsbeflügelter Blick gilt andererseits: Hier werden auf einer fundamentalen Ebene der Herstellung von Beziehungen zwischen Kind und Betreuungspersonen Entwicklungslinien vorgezeichnet, wird die Grundlage dafür geschaffen, ob ein Menschenjunges im Prozess der Reifung von einer Basis der Zugehörigkeit ausgehen kann, ob es sich als Individuum an einem geschichtlichen Ort versteht, als Person, die Resonanz und Antwort beim Gegenüber hervorruft, oder als marginale Existenz in einer unwirtlichen Welt, die undurchdringlich bleibt und sich verschliesst.

Blick zurück

Das Kind ist existentiell angewiesen auf einführende, kommentierende, Bedeutung gebende Begleitung durch sprachmächtige, sozialisierte Bezugspersonen. Aktives Bezogensein und einflusssträchtige Regsamkeit des Kindes bilden eine Arena der Expressivität, in der die sprachmächtigen, sozialisierten Individuen versorgend, sichernd, steuernd, kontrollierend und zärtlich handeln (Fogel 1993). Der Säugling legt in die Welt hinein eine vitale Spur, eine deutungsbedürftige Spur. Die Erwachsenen geben in fortwährender spontaner Deutung den Lebensregungen des Kindes Sinn.

Im Rahmen der dichten dialogischen Bezogenheit von Kind und primären Beziehungspartnern findet die Platzzuweisung des Kindes oder seine Familiarisierung im sozialen Raum statt. Seele entsteht als humane Tatsache, wird im kommunikativen Zusammenspiel etabliert. Die Lebensregungen des Kindes werden im Dialog so aufgenommen, dass der Säugling als Familienmitglied eingebettet wird. Seine Lebensregungen werden bereits im Mutterleib als sinnvoll, spezifisch und individuell interpretiert. In der Perspektive der Einbettung ist das Kind Gegenstand der Historisierung und Kreditierung: Man macht es zu einer Person an einem bestimmten historischen Ort, verleiht seinen Lebensregungen Sinn und Bedeutung und begreift sie als Anzeichen für künftige Weiterentwicklung. Diese ausgeprägte elterliche Zuschreibungstätigkeit mit dem Ziel der Einbettung des Kindes geschieht im Gespräch über das Kind und im Gespräch mit dem Kind (Boothe & Heigl-Evers 1996: 124 ff). Historisierung stellt Zugehörigkeit her. Aufgrund von Historisierung wird der Neuling im Leben mit einer Vorgeschichte, einer Bezie-

Brigitte Boothe

hungsgeschichte und einer Entwicklungsgeschichte eingekleidet. Die Eltern finden ihn in dieser Ausstattung kenntlich und heissen ihn willkommen. Die soziale Aktivität der Zuschreibung von Geschichte erscheint als ein fundamentales Ereignis der Menschwerdung des einzelnen. Seine Inszenierung gestaltet sich variantenreich als Fest der Bewillkommung und Aufnahme des Kindes. Es vollzieht sich das Wunder der Transzendenz von der Biologie zur Seele.

Literatur

- Boothe, B./Heigl-Evers, A. (1996), Psychoanalyse der frühen weiblichen Entwicklung, München.
- Brazelton, T.B./Cramer, B.G. (1990), Die frühe Bindung, Stuttgart.
- Brinich, P.M. (1982), »Rituals and meanings: The emergence of mother-child communication«, *Psychoanalytic Study of the Child* 37, 3-15
- Cramer, B. (1991), Frühe Erwartungen. Unsichtbare Bindungen zwischen Mutter und Kind, München.
- Dennett, D. (1981), »Intentionale Systeme«, in: Bieri, P. (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Meisenheim, 162-183.
- Fogel, A. (1993), *Developing through relationships*, Hertfordshire.
- Grimmer, B. (2000), »Kreditierung in einer psychoanalytisch orientierten Psychotherapie«, *Psychotherapie und Sozialwissenschaft* 4, 256 – 277.
- Scholz, G. (1994), *Die Konstruktion des Kindes*, Opladen.
- Stern, D. (1985), *The interpersonal world of the infant. A view from psychoanalysis and developmental psychology*, New York.
- Strauss, B./Buchheim, A. (2002), »Bindung und Trennung: Zum Verhältnis von Bindungstheorie und Psychoanalyse«, *Psychotherapie und Sozialwissenschaft* 2, 138 – 152.

— Dr. Brigitte Boothe ist Professorin für Klinische Psychologie, Psychotherapie und Psychoanalyse an der Universität Zürich.

A – 3024

Auf der Suche nach Europas Seele

Hans Jürgen Luibl

Europas Seele – geheimnisvoll geistert sie durch die Feuilletons und akademischen Talkrunden, wird zum Symposiumsthema und verfängt sich in Buchtiteln. Doch damit gibt sie mehr Rätsel auf als sie löst. Ob es sie wirklich gibt, fragen sich intellektuelle Neueuropäer so bang wie religiös angehauchte Alteuropäer. Die Antwort ist knapp: Ja, die Seele Europas gibt es wirklich und sie hat sogar einen europatauglichen Identifizierungscode, der sie aller Sprach- und Übersetzungsschwierigkeiten enthebt: A – 3024. A – 3024 heisst ins Deutsche rückübersetzt: ›Eine Seele für Europa‹ und ist eine Budgetlinie im Haushalt der Europäischen Union. 1994 wurde diese Richtlinie, sozusagen die Geburtsurkunde der europäischen Seele, amtlich verabschiedet. Im Rahmen dieses Haushaltspostens werden Projekte (teil-)finanziert, »die eine europaweite Reflexion über die ethischen und geistigen Werte und Quellen des europäischen Aufbauswerks unterstützen«. So weit die Geburtsurkunde, wie und wann aber hat die ›Seele für Europa‹ das Licht der Welt erblickt?

Der Politiker und eine ›Seele für Europa‹

Jacques Delors, EU-Kommissionspräsident, so wird erzählt, hat Anfang der 90-er Jahre eine Seele für Europa ins Gespräch gebracht. Was genau aber er gesagt hat, ist nicht so leicht festzustellen. Denn die Geburt der europäischen Seele fand in einem Gespräch statt, von dem es letztlich nur verschiedene Gesprächsnotizen gibt. Das Gespräch am 4. Februar 1992 führte Delors mit Kirchenvertretern, führend dabei der leitende Bischof der EKD, Klaus Engelhardt. Dabei sagte Delors laut Newsletter 2/1992 der EECCS (European Ecumenical Commission for Church and Society), deren Vertreter ebenfalls beim Gespräch anwesend war:

»We are in effect at a crossroads in the history of European construction. 1992 is a turning point. Even if on the surface of the sea nothing is yet visible, deep down the currents are beginning to change direction. The Maastricht summit marked the end of the economic phase of European construction – what has been described as the ›semi-automatic‹ development of the EC, based on the drive towards the Common Market. ... We are now entering a fascinating time – perhaps especially for the young generation – a time when the debate on the meaning of European construction becomes a major political factor. Believe me, we won't succeed with Europe solely on the basis of legal expertise or economic

Hans Jürgen Luibl

know-how. It is impossible to put the potential of Maastricht into practice without a breath of air. If in the next ten years we haven't managed to give a soul to Europe, to give a spirituality and meaning, the game will be up. ... This is why I want to revive the intellectual and spiritual debate on Europe. I invite the Churches to participate actively in it. We don't want to control it; it is a democratic discussion, not to be monopolised by technocrats. I would like to create a meeting place, a space for free discussion open to men and women of spirituality, to believers and non-believers, scientists and artists. We are working on the idea already. We must find a way of involving the Churches«.

Etwas anders, kürzer und weniger dramatisch (politisch-diplomatischer eben) liest sich dies im ›Summary of Addresses by President Delors to the Churches«, herausgegeben von der Commission of the European Communities vom 14. Mai 1992 (Nr 704E/92):

»If in the ten years ahead of us we do not succeed in giving Europe its soul, a spiritual dimension, true significance, then we will have been wasting our time. That is the lesson of my experience. Europe cannot live by legal arguments and economic knowhow alone. The potential of the Maastricht Treaty will not be realized without some form of inspiration«.

Wird dies als offizielle Geburtsstunde der europäischen Seele angenommen, so gibt es dazu eine bislang weitgehend unbekanntere Vorgeschichte. In diesem Fall ist der Gesprächspartner von Delors der Bischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern und Präsident des Lutherischen Weltbundes, Johannes Hanselmann. Dieses Gespräch fand drei Jahre früher statt. In den ›Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern« (13/1990) schreibt Hanselmann im Rahmen eines Artikels ›Die Kirchen im künftigen Haus Europa«:

»Anlässlich meines Besuchs beim Präsidenten der EG-Kommission Delors in Brüssel im vorigen Jahr hörte ich vom ihm Erstaunliches. Er entschuldigte sich geradezu dafür, dass die europäischen Völker bislang nur die ›Sprache des Portemonnaies« verstanden hätten. Er stellte dagegen: ›Wir wollen keinen zynischen Materialismus ... Wir haben den Menschen zu Brot verholpen, jetzt müssen wir ihnen helfen, eine Seele zu haben. ... Der Zeitpunkt ist gekommen, dass Europa eine ethische und philosophische Wahl treffen muss. Und da müssen sich auch die Kirchen aktiv zeigen«.

Seele – eurokratisch

So klar die Wendung ›Eine Seele für Europa« auch ist, was darunter zu verstehen ist, welche Seele denn nun gemeint ist (Seele Europas, Seele für Europa, Seele für Europas Menschen), ist so klar nicht. So bleibt der Zugang zu Delors Seelenverständnis über die Rekon-

struktion der Situation, aus der die Rede von der Seele hervorgeht und in der sie sich bewähren soll. Nach Delors ist es primär die Erfahrung eines Defizits, das salopp formuliert werden kann: Geld alleine macht nicht glücklich, auch Europa nicht. Die Ökonomie alleine wird das Projekt der europäischen Integration nicht vollenden. Dies verwundert in doppeltem Sinn. Denn zum einen war die europäische Integration seit den 50-er Jahren ein Wirtschaftsprojekt und als solches eine Erfolgsstory. Zum anderen war es gerade Delors, der einen Traum hatte, der sich seit Anfang der 90-er Jahre verwirklichte: die Umwandlung der Europäischen Gemeinschaft (EG) in eine Europäische Wirtschafts- und Währungsunion und damit verbunden in eine Politische Union (mit einer Gemeinsamen Sicherheits- und Aussenpolitik, GASP), EU genannt. Maastricht ist dafür das entscheidende Datum.

Was also nötigt hier, wo die Ökonomie als Triebfeder der europäischen Integration per Vertrag institutionalisiert ist, und damit Europa in der Logik der eigenen Geschichte sich selber ein gutes Stück näher gekommen ist, von Seele zu reden? Zunächst wohl die Sorge, dass nicht gelingt, was hier intendiert ist. Dass Maastricht misslingen könnte, war Anfang der 90-er Jahre durchaus möglich – inner- wie aussereuropäisch. Innereuropäisch war bereits die Ratifizierung des Maastricht-Vertrages durch die Mitgliedsstaaten ein mühsames Unterfangen. Dazu kam der Fall des Eisernen Vorhangs und das Ende des Kommunismus, das die bislang westlich geprägte Integration Europas zur Ost-Erweiterung nötigte – ohne dass dazu Konzepte oder Finanzierungsmöglichkeiten vorhanden gewesen wären. Ausereuropäisch war es die zunehmende Globalisierung, die den ökonomischem Druck auf das europäische Integrationsprojekt nochmals erhöhte. In dieser Situation müssen, wenn das Spiel nicht verloren sein soll (die missionarisch-apokalyptische Diktion Delors ist zu beachten), alle und vor allem neue Kräfte mobilisiert werden, damit das Projekt, das bisher »halb-automatisch« zu laufen schien, zum guten Ende kommt. Das Stichwort dafür ist Seele. Seele heisst in diesem Zusammenhang schlicht: das technokratische EU-Projekt so zu beseelen, dass es gelingt. Deswegen braucht Delors auch die Wendung, Europa, gemeint ist das europäische Projekt, eine Seele zu geben – das ist selber ein technischer, technokratischer Vorgang. Gedacht ist nicht an ein kritisches Widerlager zum EU-Prozess oder an eine andere Dimension Europas. Vielmehr geht es um eine neue Bewertung oder Bedeutung der europäischen Integration, dass Wirtschaftsraum und Regelwerk Europas als Lebensraum der Europäer gesehen werden. Seele ist zugleich in der Unterbestimmtheit ein ideales »Schleusenwort«, um das politische Projekt anschlussfähig zu

Hans Jürgen Luibl

machen für andere Lebensbereiche und Organisationen. Hier kommen die Kirchen, später auch die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften ins Spiel, das nicht verloren werden darf. Ihre Unterstützung, aber mehr noch: die Unterstützung der geistigen Eliten Europas wird gesucht.

Dabei setzt Delors, als Sozialist und Katholik, auf den integrierenden Faktor der Religion, vor allem des Katholizismus, wie er das in einer Rede gehalten am 17. Dezember in Paris ›La religion, facteur d'unité et de diversité en Europe« formuliert hat: » ... dass das katholische Empfinden sich in einem intuitiven Gefühl für die Berechtigung einer übernationalen Gemeinschaft äussert; ... in einem Misstrauen gegenüber dem unkontrollierten und uneingeschränkten Markt; und in einer gewissen Skepsis gegenüber Bestrebungen regionaler Selbstbestimmung«. Demgegenüber traut er, gestützt auf religionssoziologische Daten, den Protestanten weniger zu, was die Integration Europas angeht: »Es ist eine Vorliebe der Protestanten, etwas von klein an aufzubauen; sie befürworten die Trennung von Wirtschaft und Politik und ziehen die individuelle, kulturelle und regionale Unabhängigkeit jeder übergeordneten Autorität, wie sie der Staat ist, vor. Mit Ausnahme der Ökologie ...«.

Folgerichtig ist es, dass die Beseelung des europäischen Projekts selber ein europäisches Projekt, ein Fonds und ein Haushaltsposten, wird: A 3024: ›Eine Seele für Europa«. Offen bleibt allerdings, ob dies genügt, ob dies Europas Zukunft genügt, ob dies dem Verständnis von Seele genügt.

Der Kardinal und die Seele Europas

Dass das nicht genügt, davon sind alle überzeugt, die gerne die Rede von der Seele Europas aufnehmen und sie mit Inhalten füllen, die geeigneter erscheinen. Grundsätzlich gilt, dass in der katholischen Kirche, vor allem über die Bischofskonferenzen der Europäischen Union (ComECE) das Projekt ›Seele für Europa« stark unterstützt wird. Bei der Rezeption des Delors-Anstosses kommt es allerdings zu einem interessanten Wechsel in der Seelenrhetorik. Die Wendung ›Europa eine Seele geben« verwandelt sich zur Wendung ›Die Seele Europas«. Was vorher mit einem Projekt verbunden war, gerinnt zu einer quasi-ontologischen Grösse: ›Seele« – und wo vorher von Maastricht die Rede war, geht es nun um die ganze europäische Geistesgeschichte.

Als Beispiel dafür mag die Rede von der ›Seele Europas« bei Papst Benedikt XVI, vormals Josef Kardinal Ratzinger, gelten. Ein Artikel von Ratzinger in der ›Süddeutschen Zeitung« vom 13. April 2005 ist überschrieben: ›Die Seele Europas«. Nun muss eine Überschrift in einer Zeitung nicht vom Autor selber stammen. Jedoch auch im Ar-

tikel, der auf einen Auszug aus seinem Buch ›Werte in Zeiten des Umbruchs‹ zurückgeht, findet sich die Rede von der Seele, in doppelter Weise. Zum einen negativ. Das kommunistische System wird einer Fundamentalkritik unterzogen: »Die eigentliche Katastrophe [des Kommunismus] ... besteht in der Verwüstung der Seelen, in der Zerstörung des moralischen Bewusstseins«. Dem gegenüber gibt es eine positive Rede von der Seele. Gegen Ende des Artikels heisst es: »Europa sollte ganz bewusst wieder seine Seele suchen«. Interessant ist in diesem Zusammenhang zunächst, dass diese (positive) Rede von der Seele ein Zu-Satz ist. Denn der Artikel geht weitgehend auf einen Vortrag Ratzingers vom 28. November 2000 in der Bayerischen Vertretung in Berlin in der Reihe ›Reden über Europa‹ zurück. Abgedruckt wurde diese Rede dann in der ›Zeit‹ vom 7. Dezember 2000 – allerdings ohne den Seelen-Satz. Die Seele, so legt es sich nahe, scheint geeignet, sogar notwendig, nun für was genau? Während bei Delors die Seele notwendig ist, um Europa als Wirtschaftsprojekt in schwieriger Zeit gelingen zu lassen, ist bei Ratzinger die Seele notwendig, um gegen den Verfall der Kultur und ihrer Werte, des moralischen Bewusstseins ankämpfen zu können. Was beim katholische Sozialist ein Projekt ist, das es zu verwirklichen gilt, Europa eine Seele einzuhauchen, ist beim katholischen Kirchenpolitiker eine Position geworden: es gibt die Seele Europas, die es lediglich noch zu suchen gilt ...

... oder vielleicht auch nicht zu suchen, vielleicht ist sie näher, als vermutet. Nicht im Text Ratzingers, wohl aber im nachsynodalen apostolischen Schreiben ›Ecclesia in Europa‹ gibt es dazu einen deutlichen Hinweis. Dort wird im Anschluss an die Rede von der neuen Stadt, europarhetorisch nicht selten, Europa mit einem Haus verglichen, dessen Fundamente das allgemeine Sittengesetz sind, eingeschrieben in das Herz jedes Menschen. »Die Christen können sich nicht nur mit allen Menschen guten Willens zusammenschliessen, um für die Errichtung dieses grossen Bauwerks zu arbeiten, sondern sie sind eingeladen gewissermassen dessen Seele zu sein ...«. Christen und die Kirche als die gute Seele Europas?

Was aber ist diese Seele Europas? Bei Ratzinger ein anderes Wort für »moralisches Bewusstsein« oder auch den Wertekanon Europas. An dieser Stelle verändert sich die Rede von der Seele nochmals: sie wird verknüpft mit der europäischen, speziell der deutschen Wertediskussion. Diese ist, auch wenn sie sich den Anschein des Ewigen zu geben versteht, eine zeitlich bedingte Diskussion, verdankt sie sich doch wesentlich den europäischen Transformationsproblemen seit den 90-er Jahren, die durch die Wertefrage nicht bearbeitet, sondern durch Rückführung auf Grundsätzliches unterlaufen werden. Für diese moralischen Grundsätze nennt Ratzinger drei Elemente:

Hans Jürgen Luibl

Menschenwürde, Ehe und Familie, Religion als die Erfahrung des Heiligen. Dass Europas Seele religiös ist, das mag man dem Kirchenmann noch zugestehen. Dass sie aber monogam ist und im Institut der Ehe sich wiederfindet, ist eher seltsam, wird doch dadurch die europäische Werteskala familiär verkleinert. Es bleibt demgegenüber daran zu erinnern, dass in den Gesprächen Delors mit evangelischen Kirchenleitern immer auch die sozialetische Dimension eine wesentliche Rolle spielte. Wenn Delors im Gespräch mit Hanselmann von der notwendigen ethischen und philosophischen Wahl gesprochen hat, dann ist damit eine Option für ein soziales Europa verknüpft, eine Option, wie sie etwa in der europäischen Sozialcharta festgeschrieben wird. Statt von Grundwerten zu predigen, läge es näher, wie der evangelische Landesbischof Hanselmann in Anlehnung an orthodoxe Stimmen schreibt, einen »ethischen Katechismus« zu entwickeln, der sowohl biblisch fundiert als auch in der protestantischen Tradition auf Konsensbildung aus ist. Und wenn Delors mit Engelhardt spricht, so kommt – wie zur Erklärung einer Seele für Europa – der Hinweis: »The need for a debate about Europe's social model«. Was aber ist die Seele Europas, wenn sie mehr sein sollte als die Beseelung des europäischen Integrationsprojektes und auch mehr als die Spiritualisierung römisch-katholischer Sexualmoral?

Europäische Seelenlandschaften

Hier könnte ein anderer Versuch zur Entdeckung der Seele Europas weiterhelfen: »Die europäische Seele«, herausgegeben von Hermann Denz. Dahinter versteckt sich ebenfalls die Wertediskussion in Europa, in diesem Fall jedoch auf empirischem Boden. Das Buch fasst die Ergebnisse einer europäischen Wertestudie zusammen. Die europäische Seele legt sich als Überschrift über die Wertestudie nahe, versteht man unter Seele »Identität als das, was Europa unverwechselbar macht« (13). Wichtig ist nun, so formulieren es die Autoren, dass diese Identität – und damit die Seele – gerade nichts Feststehendes ist, sondern etwas, was im Wandel der Zeit sich selber wandelt. Somit ist den Herausgebern wichtig, historische Rahmendaten zu nennen, unter denen sich so etwas wie europäische Identität bildet. Dabei kommen sie zum einen auf »Europa als Kontinent der fortwährenden Teilungen« und »Europa als Kontinent der Ungleichzeitigkeiten«. Als bestimmend für die Identitätsbildung werden die verschiedenen Kriegserfahrungen des letzten Jahrhunderts angesehen. Die europäische Seele, so kann man folgern, besteht gerade nicht in einem Festhalten an einem überzeitlichen Wertekanon, sondern ist vielmehr durch die Geschichte, durch konkrete geschichtliche Er-

eignisse mit Langzeitwirkung, wie die Ereignisse der letzten 100 Jahre in Europa, geprägt. Nicht also die Wertediskussion, sei sie metaphysisch oder material-empirisch, sondern die Geschichte der Menschen und Völker Europas ist Ort der europäischen Seele. Gerade hier aber liesse sich zeigen, dass Europa nicht eine Seele hat, sondern viele Seelen: es hätte eine romanische und eine germanische und eine slawische Seele, eine katholische, eine protestantische und eine orthodoxe Seele; eine christliche, jüdische und muslimische Seele; es gäbe eine aufgeklärte und eine fromme Seele; es hätte viele nationale Seelen und mindestens ebensoviele Seelen, die Minderheiten waren, in Flucht und Exil leben mussten. Erst solche Seelengeschichten im Mit- und Gegeneinander, Geschichten von Narben in den Seelen, daraus könnte man vielleicht in einer Mentalitätsgeschichte Europas eine »Seele Europas« entdecken – Europas Seele, zusammengesetzt aus abertausenden von europäischen Seelen, Patchworkseele.

Wohin also führte das Projekt, Europa eine Seele einzuhauchen? Letztlich zu einer Inflation der Seelenrhetorik, zu einer Inflation der Seelen. Die Seele, gerufen, um Europa zu retten, bedarf am Ende selber der Rettung aus und in der Inflation.

A-3024 und Ps 42,3: ›Eine Seele für Europa‹ und ›Meine Seele dürstet nach Gott‹

Manchmal ist weniger in Wirklichkeit mehr – vielleicht auch in Sachen europäischer Seele. Warum nicht bleiben bei A-3024 als typisch europäischer Definition dessen, was Seele ist und deswegen auch ›Seele für Europa‹ zu heissen verdient? ›Seele für Europa‹ ist zunächst eine Defizitanzeige, steht für etwas, das dem europäischen Integrationsprozess fehlt. Das ist nun gerade nichts Bestimmtes – auch wenn durchaus, wie gezeigt, die Versuchung besteht, die arme Seele in schiefer Alternative zum Geld mit Bestimmungen aller Art, vor allem mit Werten, zu füttern und ihr so ontologisches Gewicht zu verleihen, sie auf diese Weise wertvoll zu machen. So funktionalisiert besteht die Gefahr, dass Seele zum Kompensationsprogramm wird, um Defizite auszufüllen und religiös oder geistig zu überhöhen, Schwierigkeiten der europäischen Integration mit spirituellem Zuckerguss zu überziehen oder klammheimlich die Säkularisierung als Hauptübel moderner Lebenswelten durch Re-Sakralisierung wieder rückgängig zu machen. Das europäische Seelen-Defizit ist fundamentaler Art: es fehlen nicht die Werte oder spirituelle Zusätze, sondern die Wertschätzung. Was fehlt, ist die Einsicht, dass die europäische Integration, diese säkulare, politisch mühsame Geschichte, selber ein wertvoller Prozess ist, selber eine Seele hat. Wel-

che? Entstanden ist der europäische Integrationsprozess nach 1945 aus zwei sehr schlichten Maximen: Nie wieder Krieg! Nie wieder Hunger! Es war ein europäischer Geistesblitz besonderer Art, dass diese Maxime politisch pragmatisiert wurden: die Errichtung einer gemeinsamen Wirtschaft, vertraglich gesichert, machte aus Feinden Handelspartner. Das jedenfalls war die Pointe des Schumannplans, der Initialzündung des postmodernen Europa. Maastricht und dann die Einführung des Euro gehören in diese Logik der europäischen Integration. Darin »nur« Ökonomie zu sehen, die irgendwie spirituell, ethisch, religiös oder kulturell verbessert werden muss, übersieht die Seele Europas, in der von Anfang an beides politisch miteinander verknüpft war. Dann zerfällt der europäische Integrationsprozess wieder: in einen rein ökonomisch-politischen Teil, den Markt, verzerrt von den einen, angebetet wie ein goldenes Kalb von den anderen – und in einen anderen Teil, einen Überbau des Geistes oder einen Unterbau der Werte, in dem alles gewusst wird, aber ohne Verbindung zur europäischen Praxis. Dabei wird Seele zerrissen, während Seele für Europa gerade das Moment ist, in dem das eine mit dem anderen sich verbindet. Nur so bleibt Europa handlungsfähig, der europäische Integrationsprozess handhabbar. Dass diese Seele fehlt, das könnte oder sollte zumindest die Sorge Delors gewesen sein. Und daraus wurde, in typisch europäischer Pragmatik eben jenes Programm »Eine Seele für Europa« – Seele im Dienste der europäischen Integration. Nun mag man darüber lächeln oder es kritisieren, dass am Ende ein Seelenprogramm steht, demzufolge die Seele Europas kaum mehr als eine Million Euro im Jahr wert ist. Und man sollte es tun – wenn man etwas Besseres anzubieten hat, Europas Integration fortzuschreiben.

Ist das eine evangelische Position? Nein und Ja. Zuerst zum Nein. Denn in der Tat ist festzustellen, dass in der evangelischen Europaargumentation das Projekt »Seele für Europa« oder »Herz und Seele für Europa« – im Unterschied zu römisch-katholischer Haltung – meist mit einem Fragezeichen versehen wird. »Seele« arbeitet nicht im Auftrag einer politischen Idee, auch nicht, wenn dieser Auftrag mit spirituell-moralischem Pathos verbunden ist. Die Seele dürstet nach Gott – und nach sonst nichts. Es ist übrigens auffallend, wie wenig das biblische Seelenverständnis, selbst bei einem Theologen wie Ratzinger, in die europäische Seelenrhetorik einfließt.

Dann aber doch Ja. Seele ist in der biblischen Erfahrungstradition gerade kein feststehendes Etwas, weder ein Personenkern noch eine überzeitliche Moral – beide haben sich in postmodernen Zeiten als Irrlichter erwiesen –, sondern das, was Körper und Geist verbindet und zusammenhält, das Herzstück des Menschlichen. Aber dieses

Zentrum und damit die Einheit gibt es nicht, es fehlt – es fehlt so lange, bis die Seele erwacht und nach Gott ruft, der Differenz einen Namen, der Distanz heilsame Begegnung abgewinnt. Darin sind sie seelenverwandt, die biblische und die europäische Seele: sie stehen für etwas, das fehlt. Und indem sie das tun, werden sie wach – die eine zum Lobe Gottes, die andere zur Arbeit in der Welt, oder etwas kleiner: in Europa. So hätte jede Seele ihre eigene Aufgabe.

Nachsatz: Zwei Seelen in Europas Brust

Zwei Seelen schlagen offensichtlich in Europas Brust, zwei Herzkammern, könnte man hinzufügen. Verwechseln darf man sie nicht, das führte zum Herzinfarkt. Und deswegen könnte man am Ende sogar vorsichtig fragen, ob um der Klarheit willen die Seele im Dienste Gottes überhaupt auf die Finanztöpfe der ›Seele für Europa‹, gemacht zur Mitarbeit der Kirchen für die EU, zurückgreifen muss.

Während dieser Artikel seinem Ende zustrebt, kommt noch eine Nachricht besonderer Art ins Haus, die das Projekt der Seele Europas am Ende neu beleuchtet. Die Initiative ›Seele für Europa‹ wird – nach mehreren Versuchen der Restrukturierung – im Jahre 2005 aufgelöst.

– Dr. Hans Jürgen Luibl ist Leiter der evangelischen Stadtakademie Erlangen.

Doppelseelige

Simon Peng-Keller

Ein Doppelseeliger ist nach Jak 1,6–8 ein ungesammelter und zweifelnder Mensch, wankelmütig und fährig, hin und her getrieben wie eine Welle im Wind. Es fehlt ihm an Übereinstimmung mit sich selber und deswegen an der Konstanz im Wollen und Handeln. Was sein Mund bekennt, glaubt sein Herz nur halb. Er bittet und zweifelt, öffnet seine Hand und verschliesst sie sogleich wieder. Er klopft an und entfernt sich, bevor die Tür sich öffnen kann. Die Paränese des Jakobus, die sich hier artikuliert, ist schlicht: Damit es einem nicht so ergeht, solle man voll Glauben bitten, ohne Zweifel beten. Manchem dürfte das heute zu schlicht sein. Und gewiss ist es keine gute Nachricht für Zweifelnde. Denn diesen fehlt gerade, was ihnen helfen könnte, zu empfangen, was sie noch nicht haben. – Doch gilt das für jeden Zweifel?

Die Nützlichkeit des intellektuellen Zweifels für die Glaubensgewissheit

Was der Jakobusbrief als Übel umschreibt, das die Empfänglichkeit für Gottes Heilsgaben raubt, scheint eine existentielle Form des Zweifels oder eine defiziente Form des Glaubens – Kleinglaube – zu sein. Wer im Gebet um etwas bittet und gleichzeitig darüber reflektiert, ob dieses Gebet sinnvoll ist oder der Adressat seines Betens fähig oder willig ist, das Gebet zu erhören, der leidet an Doppelseeligkeit. Von dieser existentiellen und selbstzersetzenden Spielart des Zweifels ist der theoretische Zweifel zu unterscheiden, der zumindest einen Grad an Glaubensgewissheit voraussetzt und ihr, wenn auch nur manchmal und auf die lange Sicht, dient. Zweifellos hat auch der intellektuelle Zweifel keinen guten Ruf in Kirche und Theologie. Man fürchtet ihn und weiss, dass er eskalieren und sich in das lebenstragende Fundament des Glaubens hineinfressen kann. Doch halten manche gerade diese Sorge für Kleinglauben. Man könne auch »im Glauben zweifeln, im Zweifel glauben«. Der Zweifel, so Jürgen Werbick, sei dem Glauben nicht von vornherein feindlich. Er schütze ihn vor Aberglauben und sei ihm Bundesgenosse gegen ihn, den Zweifel, selbst. »Er fragt uns – mit Bertolt Brecht –, ob wir bereit sind, auch an unseren Zweifeln noch zu zweifeln; ob wir zuviel Gründe brauchen und deshalb aus dem Blick verlieren, was hier und jetzt zur Entscheidung steht und auch entschieden werden muss, was hier und jetzt riskiert werden muss – und guten Gewissens auch riskiert werden darf«. Werbick begnügt sich nicht damit,

Gründe für die Nützlichkeit des intellektuellen Zweifels im Kampf gegen Aberglauben und gegen allzu selbstgewisse Skepsis beizubringen. Er argumentiert auch direkt gegen jene, die den Zweifel »aus dem Glaubensvollzug heraushalten – ihn *ausschließen* – ... wollen«. Gewissheit lasse sich weder letztbegründend herstellen noch sei sie auf Kosten der Wahrhaftigkeit zu erzwingen, etwa indem man sich gegen »Erfahrungen der Glaubens- und der Unglaubensnot« immunisiert. Die Theologie tue gut daran, weder den theoretischen noch den existentiellen Zweifel zu unterdrücken und den »Mechanismen des Abschließens und Zu-Ende-Bringens« zu widerstehen, die »Schluss machen ... mit dem, was nicht klar genug auf der Hand liegt«.

Das Gebet als »remedium dubitationis«?

Für die Theologie mag das gelten. Denken soll um des Lebens willen hinterfragen, anzweifeln, verunsichern dürfen. Werbick geht es jedoch nicht zuerst um den Nutzen des Zweifels für Denken und Leben sondern um das Wohnrecht des Zweifels im Gebet. Wer ihn hier austreiben wolle, laufe Gefahr, sich in eine sichere Fluchtborg zurückzuziehen und zum Mitläufer, zum Komplizen der Jasager zu werden. Wer das Gebet als *remedium dubitationis* anpreist, müsse sich fragen lassen, ob er das Gebet nicht als Vertrauensressource missbraucht und den Aber-Geistern eines falschen Sicherheitsbedürfnisses huldigt; ob er es nicht zu einer »Schule der Ergebung, in der man den Widerstand verlernt«, mache, zu einer letzten Kinderstube für diejenigen, die nicht erwachsen werden wollen. Beten heiße schon biblisch nicht, zu allem zugeschickten Leid einfach Ja und Amen zu sagen und sich auf diese Weise für das Unglück zu desensibilisieren. Deshalb sei auch ein Beten zu würdigen, das erst noch auf dem Wege ist, sich als solches artikulieren zu können: »Es wird oft genug ein nach dem Bejahbaren tastender, suchender Widerspruch sein, die Suche nach dem Gut, um dessentwillen der Protest dringlich wurde; die Suche nach einem Grund und einem ›Adressaten‹ für mein Jasagen. Wo diese Suche das Neinsagen begleitet und motiviert, ist es vor dem Zynismus geschützt; ist es zumindest implizit Gebet oder unterwegs zu ihm«. Hier scheint sich das Bild aus dem Jakobusbrief umgedreht zu haben: nicht mehr der Zweifelnde ist wie eine Welle im Wind sondern derjenige, der sich das Zweifeln verbietet und auf diese Weise seine Widerstandskraft einbüsst und zum Mitläufer und Komplizen wird. Nicht mehr der Zweifel ist hier das Übel sondern die *securitas*, nicht mehr die Doppelseeligkeit sondern ihre Verdrängung. Doch geht im leisen Ton einer christlichen Verkündigung, die auch Frohbotschaft für die Zweifelnden ist,

Simon Peng-Keller

nicht vergessen, was am Zweifel übel und an der Doppelseeligkeit leidvoll ist?

Die Einfalt Gottes und der Betenden

Jakobus belässt es nicht beim schlichten Gegensatz zwischen dem doppelseeligen Zweifler und dem auf Gott hin gesammelten Beter, sondern spricht die Einfalt Gott selber zu, der sich in seinem Geben durch rückhaltlose Einfachheit auszeichne (V. 5). Dieser Einfalt entspricht, wer wagt, von ganzem Herzen zu beten, wer in heilsamer Entschiedenheit den Aber-Geistern das Gehör verweigert, die den Geist des Betenden bevölkern und ihm dies und jenes zu bedenken geben. Dass es förderlich ist, dem Zweifeln in Theologie und Glaubensvollzug genügend Raum zu geben, bedeutet nicht, dass dies in jedem Moment geboten ist. Es gibt bekanntlich Vollzüge, die nur unter zeitweiliger Aufgabe einer ausgeprägten reflexiven Selbstdistanz, der notwendigen Bedingung des Zweifelns, möglich sind: das sich Versenken in ein Musikstück, gewisse Ausdrucksformen der Liebe, das Einschlafen. Und wir kommen laufend in Situationen, in denen nicht nur alles Überdenken und Abwägen an ein Ende kommen muss, sondern wir das Gewählte oder uns Zugeschickte nur dann nicht verderben, wenn wir mit ganzer Aufmerksamkeit dabei bleiben. Das Gebet gehört zu dieser Art von Vollzügen. Wer während des Betens zweifelt, gleicht derjenigen, die während ihres Trauversprechens zweifelt, ob sie es halten wird oder ob derjenige, dem sie es gibt, es auch wirklich verdient. Deshalb findet das Gebet nach Cassian dort zur Fülle, wo die Betende nicht nur sich selber vergisst, sondern sogar vergisst, dass sie betet. So wie St. Kevin im Gedicht von Seamus Heany, in dessen Hand (der in enger Zelle hausende Heilige streckt sie aus Platznot aus dem Fenster) eine Amsel zu brüten beginnt. Des Mitleids voll kann er nicht anders, als betend auszuharren, »until the young are hatched and fledged and flown«:

»Und da die ganze Sache eh schon reine Vorstellung ist,
stell dir vor, du seiest Kevin. Wie fühlt er sich:
Selbstvergessen oder die ganze Zeit in Agonie

vom Nacken an hinab bis in seine schmerzenden Unterarme?
Sind seine Finger eingeschlafen? Spürt er noch seine Knie?
Oder ist die bewusstlose Leere von unter der Erde

durch ihn hochgekrochen? Gibt es noch Abstand in seinem Kopf?
Allein und klar gespiegelt in der Liebe tiefem Fluss,
›Sich mühen und keinen Lohn erwarten‹, betet er,

ein Gebet, das ganz und gar sein Leib verrichtet,
hat er doch sich vergessen, den Vogel vergessen,
und am Flussufer des Flusses Namen vergessen«.

»Askese der Schwachheit« (André Louf; 2 Kor 12,9)

St. Kevin, der grosse Asket, ist in Heany's Porträt nicht ohne Grazie: Seine wie Äste aus der Zelle hinauswachsenden Arme gehen zu den andern, zum Andern. Was ihm zufliegt und ihn in die Passion führt, hat er nicht gesucht, ist keine selbstgemachte Mortifikation. Er kann nicht anders als seine Hände betend offen zu halten, geduldig dem Schwächsten Raum zu geben, um anzukommen in dieser Welt. – Doch was bleibt uns heute von solcher heroischer Selbstvergessenheit? Wieweit können wir uns vorstellen, weshalb sie einmal als erstrebenswert galt? Und ist eine solche präreflexive Versunkenheit in den Strom des Lebens nicht eher eine regressive Flucht (oder eine »Flusserfahrung«, wie sie heute manche in Extremsportarten suchen) als eine mystische Einung? Verkörpert St. Kevin in seiner siebenjährigen Selbstkreuzigung nicht gerade jenes geistlose Hingestrecktsein, das sich gewaltsam allen Zweifel ausgetrieben hat? Wenn auch offenkundig kein Mitläufer und Komplize der Jasager, so doch ein Stiller im Lande, mit dem sich keinen Staat machen lässt? Gewiss eine sakramentale Gestalt für die Gläubigen seiner Zeit, doch zu exzentrisch, um einen Typus für heutiges Christsein abzugeben?

Um ein wenigstens geographisch näher liegendes Beispiel anzuführen: Niklaus von Flüe beschrieb seinen Weg als die Suche nach dem »einig Wesen«, als betende Mühe darum, im Hinblick auf den »Einig-Einen« die Uneinigkeit mit sich zu überwinden. Seine Lebensantwort war nicht weniger exzentrisch als die des Iren. Doch zeigt sie, im lange offen bleibenden Wunsch, dem »einig Ein« entsprechen zu können, deutliche Spuren einer Doppelseeligkeit, die nicht per Willensentschluss aus der Welt zu schaffen war. Doch wie findet ein Zweifler (wohl nicht zufällig hat Bruder Klaus in seinem Reimgebet Joh 20,28, das Bekenntnis eines vom Zweifel Erlösten, ins Schweizerdeutsche übersetzt: »O min got und min herr«) zu einem »einig Wesen«, zum »Gebet voll Glauben« (Jak 1,6)?

Das eingepflanzte Wort

Könnte Jakobus denen »in der Zerstreung« (1,1) nicht in Erinnerung rufen, dass das rettende Wort schon in ihre Herzen eingepflanzt ist (1,21), wäre seine Ermahnung mehr Grund zur Verzweiflung als Trost in der Bedrängnis. So aber können die Doppelseeligen und Zerstreuten anknüpfen an etwas, was sie schon gesammelt hat und

Simon Peng-Keller

sie davor bewahren kann, in lähmendem Zwiespalt zu erstarren, sich im Gedankengestöber und Gefühlsgewirr existentiellen Zweifels gänzlich zu verlieren. Als verwandelnde Kraft Gottes erweist sich das Evangelium gerade dort, wo noch Disteln und Dornen wuchern. Der damit gesetzte Anfang ist nicht gering zu schätzen, wie Augustinus hervorhebt, wenn er in der bekannten kleinen Schrift, die seine gnadentheologische Wende markiert, an Simplicianus, den Freund und Amtskollegen im fernen Mailand, schreibt: »Ist nicht dann und wann selbst unser Gebet so lau oder mehr noch kalt und ohne Kraft, ja bisweilen überhaupt rein gar nichts, dass wir nicht einmal das in uns mit Schmerzen erkennen? Denn wenn uns das auch nur schmerzt, beten wir schon«. Ein solches Gebet der Trockenheit liegt zwischen demjenigen der doppelseeligen Zerstreutheit und der heiligen Einfalt, denn er ist insofern schon einig mit sich, als der so Betende nicht vor seiner Armseligkeit flieht, sie nicht mit der »Hülle von tausend Psalmen überdeckt«, die zugleich das »Wort aus der Nähe« verhüllt (Evagrius Pontikus). Das nahe Wort ist der Abba-Ruf des Geistes:

»wie ein Lehrer, der einen einfältigen und des Lesens völlig unkundigen Schüler hat, sich zu ihm hinabneigen muss ... und ihm den Namen des Buchstabens vorsagen muss ..., so beginnt auch der Heilige Geist, wenn er sieht, dass unser Geist ... verwirrt ist und nicht weiss, was er beten soll, wie ein Lehrer das Gebet, das dann unser Geist ... fortsetzen muss: er selbst bringt Seufzer dar, durch welche unser Geist lernen soll, zu seufzen ...« (Origenes).

Postskript

Wer heute in Zürich über das Gebet nachdenkt, der mag dazu auch von einem genius loci angestiftet worden sein, der ihm das (Bitt-) Gebet als kindlich-regressive Flucht (Walter Bernet, 1970) hat fraglich werden lassen oder der ihm im Gegenteil die Gebetssituation als »hermeneutischer Schlüssel zur Gotteslehre« (Gerhard Ebeling, 1979) neu zugänglich gemacht hat. Die Aufsätze zu »Gebetsglaube und Gotteszweifel« Jürgen Werbicks, der 1971/72 in Zürich studierte und über Gerhard Ebelings Fundamentaltheologie promovierte, können als Fernwirkung dieses genius malignus et benignus gelesen werden. In ihrem Fragen, »was das Beten der Theologie zu denken gibt und wie die Theologie dem Beten in seiner Selbstreflexion bestehen kann« zeigen sie Spuren von Bernets »Frömmigkeit der Frage«, »Religion des Zweifels« und seiner Vorstellung eines reflexiv-selbstanalytischen Betens. Demgegenüber sucht Hans Jürgen Lübl einen genealogischen Weg aus der von Bernet forcierten »cartesianischen Gebetsparalyse«, die entsteht, wenn man sich, in gesuchter

Hyperreflexion verstrickt, im Beten nicht mehr vergessen kann. Er vertritt die starke These, »daß die Neuzeit am Ende sich zum Gebet wendet, weil sie aus dem Geiste des Gebets geboren ist«. Von der Mönchszelle Luthers, in der die »Fähigkeit zur Selbstbehauptung« eingeübt worden sei, führe der Weg zu den Studierstuben der Aufklärer, in denen der Widerstand gegen die Vor-Sage zur Ab-sage permutiere. Die Metamorphose des Betkämmerleins ende schliesslich bei Freud und Bernet im psychoanalytischen Sprechzimmer, wobei die radikale Entoteriologisierung insofern misslinge, als die alte Heilsobsession durch eine neue ersetzt werde. Die postmoderne Wende zum Gebet, die Luibl konstatiert und in seiner Arbeit selber mitvollzieht, ist zunächst einmal die Wahrnehmung eines Verlusts. Das nachmoderne ora et labora hat zunächst – und hier bleibt auch Luibl noch in der Spur von Bernets analytischem Gebet – die Gestalt der Trauerarbeit. Seine An-Sätze zu einer Theologie des Gebets zielen schliesslich auf eine Wieder-holung fremder Sprachgestalt des Betens, die als von aussen vorgegebenes »Feuerzeug« erkalteten Menschseins« den »Menschen erwärmt und zum Beter macht«. Eine Wiederholung auch von Augustins Gebet des Schmerzes über Gebetsnot und spirituelle Trockenheit?

– Dr. Simon Peng-Keller ist Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Ökumene der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Ü.

Nachrichten aus dem IHR

Tagungsreihe des IHR:
Unmöglichkeiten –
Zur Hermeneutik des Außerordentlichen

1. Unmögliche Welten: Zur Ontologie und Epistemologie des Unmöglichen fand statt am 4.11. – 5.11. 2005

»Warum ist es so schwierig, das Phänomen zu denken, das man etwas vorschnell die ›Rückkehr der Religionen‹ nennt?« fragte Derrida auf Capri. Und er antwortete mit seiner Weiterführung zur Unmöglichkeit der Gabe: »Die reine und bedingungslose Vergebung, um den eigentlichen Sinn zu benennen, darf keinen ›Sinn‹ haben, keine Finalität, sogar keine Intelligibilität. Das ist eine Torheit des Unmöglichen«.

Dieser »folie de l'impossible«, wie sie die Kulturgeschichte seit ihren Anfängen durchzieht, will das Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie in einer Tagungsreihe nachdenken. Nachdem wir die Konstellationen der Kontingenz bearbeitet haben, die ›Wirklichkeit des Möglichen‹ und die Konflikte und Konvergenzen von ›Wahrheit und Perspektivität‹, fügt sich die Frage nach den Unmöglichkeiten in die Reihe einer Hermeneutik von Religion und Kultur am Leitfaden der Modalitäten – und ihrer Paradoxe.

Das hat Vorgeschichten in Theologie, Philosophie, Literaturwissenschaften und Kulturtheorie, die bei der ›Arbeit an den Unmöglichkeiten‹ nicht fehlen dürfen. Während man ›in der Regel‹ auf das Vernünftige aus sein wird, oder zurückhaltender auf das Plausible, nicht zuletzt in Sachen Religion, oder noch vorsichtiger auf das Mögliche, ist der ›kulturelle Code‹ ihrer ›Kommunikation‹ bekanntlich die Paradoxierung – als eine Version der Kommunikation von und mit Unmöglichkeiten.

Das beginnt im Paradies, zieht sich durch die Geschichte Israels, bildet den so erfrischend vernunftwidrigen Auftakt zur Geschichte Jesu und wiederholt sich mannigfach bis in die Gegenwart und künftige Welten hinein.

In diesen Geschichten geht es stets um die grossen Ordnungen von Natur, Sünde und Gnade, von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Sinn und Unsinn wie Vernunft und Unvernunft, denen gegenüber das Andere stets unmöglich erscheint.

Ordnungen, die der Vernunft zumal, ziehen Grenzen und schliessen aus. Die Bedingungen der Möglichkeit erweisen sich daher auch

als Bedingungen der Unmöglichkeit, sei es von Alterität, von Externität, Passivität oder mancher religiösen Rede. Von diesen Ausschliessungen waren nicht selten auch Literatur und Kunst betroffen – die nicht ohne Überschwang als wirkliche Darstellungen des Unmöglichen, der nicht kompossiblen Welten, definiert werden könnten.

**2. Paradoxie und Metapher:
Vom Darstellen des Udenkbaren
wird stattfinden am 31.3. – 1.4.2006**

Udenkbar ist üblicherweise ein Verdikt gegenüber Absurditäten, Utopien und Grotresken. Was undenkbar ist, entbehrt jeder Möglichkeit oder Bedürftigkeit von näherer Reflexion. In diesem Sinne konstituierte sich die Neuzeit als Kritik im Sinne der Ausschliessung des Udenkbaren. Die Bedingungen der Möglichkeit kritisch abzuschreiten, heisst auch, die Bedingungen für das, was undenkbar sei, zu präzisieren. Was dergestalt ausgeschlossen wurde, ist im kritischen Horizont keiner Erwägung wert.

Nur wurde auf diesem – selbstredend gültigen und massgeblichen – Weg der Kritik möglicherweise zuviel ausgeschlossen und für undenkbar erklärt. In kantischer Tradition beispielsweise wurde manches undenkbar, womit und wovon Religionen leben, die christliche zumal: Gottes Gnade, Vergebung und Rechtfertigung oder auch seine Affekte von Zorn bis Liebe. Aber nicht nur elementare Bestimmungen Gottes wurden undenkbar. Wie in der Religion so sind in Literatur und Kunst Möglichkeiten vorstellig, die kritisch gesehen nicht wirklich sind und auch nicht werden können (oder sollen): andere Welten, andere Vergangenheiten oder Parallelwelten zur Alltagswelt.

Diese anderen Möglichkeiten sind der Raum der Möglichkeit des Anderen: des Andersseinkönnens gegenüber dem, was der Fall ist. Dieser Zwischenraum des Imaginären ist der Lebensraum von Phantasie und Einbildungskraft, von Möglichkeitssinn und auch einem Sinn für Unmöglichkeiten, die trotz aller Kritik erwägenswert sind. Auch wenn sie immer unmöglich bleiben sollten, nie ganz wirklich sein werden, können sie für eine Kultur wie eine Religion unter Umständen lebensnotwendig sein.

Dergleichen mag undenkbar sein, aber nicht unvorstellbar: wie vollkommene Güte, Gerechtigkeit oder Liebe ebenso wie das schlechthin Böse. Daran zeigt sich auch, wie sich im Laufe der Geschichte die Grenzen von Denkbareit und Udenkbareit verschieben. Was bis vor einigen Jahren noch undenkbar war, ist mittlerweile nicht nur denkbar, sondern wirklich gewordener Terror.

Nachrichten aus dem IHR

Der Horizont eines Sinns für Udenkbares ist weiter als der Horizont präziser Kritik. Es ist der Horizont für Mögliches an den Grenzen zur Unmöglichkeit. Beides ist wesentlich bezogen auf konkrete Darstellungs- und Vorstellungsformen. Ja die jeweiligen Udenkbarkeiten provozieren ihrerseits eigene Sprach- und Darstellungsformen: Paradoxien und Metaphern sind exemplarisch dafür. Es sind die sprachlichen Organe einer Kultur, die einen Sinn für (bisher) Udenkbares bilden. Angesichts der sich verschiebenden Horizonte und ihrer Pluralisierung, dürfte es nicht nur aussichtsreich, sondern (kulturell, politisch, ethisch und eben auch hermeneutisch) geboten erscheinen, dieses sprachliche Sensorium für Udenkbares kritisch zu schärfen, zu prüfen und zu bilden.

Das soll im Anschluss an die Metapherndiskussionen der letzten 30 Jahre auf der geplanten Tagung geschehen, und zwar interdisziplinär in philosophischer, theologischer, literatur- und naturwissenschaftlicher Perspektive.

Freitag, den 31.3.2006

13.00 – 13.15

Philipp Stoellger (Zürich)
Eröffnung der Tagung

13.15 – 14.45

Emil Angehrn (Basel)
Diesseits und Jenseits des Sinns.
Macht und Ohnmacht der Sprache

15.00 – 16.30

Andreas Gelhard (Bonn)
Ungeschehen.
Die Zeit des Verzeihens in Hegels Phänomenologie des Geistes

16.45 – 18.15

Matthias Jung (Erfurt)
„Leaving it implicit“ -
Die Prägnanz semantischer Unbestimmtheit.

18.30 – 20.00

Gerd Folkers (Zürich)
Vom Schattenwurf der Moleküle -
Drug Design und der Austausch innerer Erfahrungen

Samstag, den 1.4.2006

9.00 – 10.30

Stephan Schaede (Heidelberg)

Repräsentative Eseleien vor und nach Buridan und die Folgen

10.45 – 12.15

Joachim von Soosten (Heidelberg)

Die Möglichkeit zum Bösen.

Über die Unmöglichkeit des Guten

12.30 – 14.00

Thomas Kleffmann (Göttingen)

Paradoxien ewigen Lebens

**3. Mehrfachkodierung und Indirekte Mitteilung:
Modi religiöser und ästhetischer Kommunikation
wird stattfinden am 7.7. – 8.7.2006**

Während man in der Regel auf das Vernünftige aus ist, oder zurückhaltender auf das Plausible, oder noch vorsichtiger auf das Mögliche, nicht zuletzt in Sachen Religion, ist der kulturelle Code religiöser Kommunikation charakteristischerweise die Paradoxierung – als eine Version der Kommunikation von und mit Unmöglichkeiten. Die Bedingungen der Möglichkeit erweisen sich daher auch als Bedingungen der Unmöglichkeit, sei es von Alterität, Externität, Passivität, Gabe oder Transzendenz. Wie lassen sich diese Undenkbarkeiten doch denken, ohne sie nur zu denken? Welchen Eigensinn entfalten Kommunikationen der Unmöglichkeiten in Religion und Kunst? Und wie lassen sich diese Geschichten kultiviert fortschreiben? Letztlich dürfte es darin um die Belebung des dynamischen Antagonismus von Bedingungen der Möglichkeit und der Unmöglichkeit gehen. Eine Kultur, die nicht ihre inkompossiblen Gegenwelten kultivieren würde, wäre auf kurz oder lang nur noch wirklich, allenfalls möglich – aber sie verlöre den Horizont ihrer unmöglichen Möglichkeiten aus dem Blick. Zu hoffen gäbe es dann nicht mehr viel.

Nachrichten aus dem IHR

**Ankündigung: Das Blockseminar des IHR:
Rhetorik zwischen Homiletik und Hermeneutik
von P. Bühler, R. Kunz und Ph. Stoellger
wird stattfinden am 10.2. – 11.2.2006**

Rhetorik ist unentbehrlich, für Pfarrer ebenso wie für Lehrer und alle, die öffentlich reden. Rhetorik ist unvergesslich, denn sie ist die Schwester der Hermeneutik und die Mutter der Homiletik.

Seit gut 40 Jahren gibt es eine ›Renaissance der Rhetorik‹, in der wiederentdeckt wurde, was von der Aufklärung für ›schlechten Schein‹ gehalten wurde: die Aufgabe und Kunstlehre vom guten Reden. In diesem Sinne ist Rhetorik ein Feld, das Praktische Theologie und Hermeneutik miteinander teilen. Statt es untereinander aufzuteilen und claims abzustecken, wird in diesem Seminar versucht werden, sie als Feld gemeinsamen Nachdenkens zu entdecken und zu beackern.

Literaturangabe:

Ch. Perelman, Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren, hg. v. J. Kopperschmidt, Stuttgart 2004 (steht im Seminarapparat)

Für Genaueres bitte den aktuellen Aushang beachten.

**Die Tagung des IHR:
Die Namen der Götter und der Name Gottes
fand statt am 1.7. – 2.7.2005**

Beiträge:

Heinrich Assel (Koblenz)
Eliminierter Name - Bemerkungen zu Trinität und Tetragramm

Walter Burkert (Zürich)
Götternamen in Griechenland:
Eigennamen, Beinamen, Identifikationen

Christoph Uehlinger (Zürich)
Gottesbild und Gottesname
im Spannungsfeld von Rollencharakteristik und Medium

Friedhelm Hartenstein (Hamburg)
Die Geschichte JHWHs im Spiegel seiner Namen

Hans-Christoph Askani (Paris)
Die Übersetzung des Gottesnamens
in der Perspektive F. Rosenzweigs und M. Bubers

Albert de Pury (Genf)
Wie und wann wurde ›der Gott‹ zu ›GOTT‹?
Überlegungen zum Gebrauch von 'elohim im Alten Testament

Erhard Blum (Tübingen)
Der vermeintliche Gottesname ›Elohim‹
Zu einem nachhaltigen Irrweg der alttestamentlichen Exegese

Kristin de Troyer (Claremont)
Tracing the Name of God
in Jewish and Christian Manuscripts

Samuel Vollenweider (Zürich)
»Der Name, der über jedem anderen Namen ist«
Jesus als Träger des Gottesnamens im Neuen Testament

Lieven Boeve (Leuven)
Negative Theology and Hermeneutics: The Particularity of Naming God

Günter Bader (Bonn)
Das Unendlichkleine des Namens

Die Publikation der Beiträge ist für 2006 geplant.

**Das Kolloquium
des Réseau thématique ›Herméneutique, mythe, image‹:
Die Übersetzung
und ihre hermeneutischen Herausforderungen
fand statt am 29.9. – 30.9.2005**

Seit einigen Jahren ist das Zürcher Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie mit hermeneutischen Instituten und Zentren des französischen Sprachbereichs vernetzt (Brüssel, Dijon, Lausanne, Lille, Neuchâtel, Paris, Poitiers). Dieses sogenannte ›Réseau thématique‹ organisiert jedes Jahr ein Kolloquium zu einer hermeneutischen Thematik. Zur Aufgabe des Netzes gehört auch ein regelmäßiger Informationsaustausch sowie eine möglichst intensive Förderung von postgraduierten Studierenden, die an hermeneutischen Themen arbeiten.

Nachrichten aus dem IHR

Das diesjährige Kolloquium hat am 29. und 30. September 2005 in Zürich stattgefunden. Da das Netz zum ersten Mal an einem nicht-frankophonen Ort tagte, wurde bewusst das Thema der Übersetzung gewählt. Aus sprachlichen Gründen musste das Kolloquium zweisprachig geführt werden (auf Deutsch und Französisch), was natürlich zur Folge hatte, dass wir das Übersetzen auch praktisch einüben mussten. Vierzig bis fünfzig Teilnehmerinnen und Teilnehmer beteiligten sich an der Arbeit.

Eine der ersten Bedeutungen des griechischen Verbs »hermeneuein« heisst »übersetzen«. Das zeigt bereits, dass jede Übersetzungsbemühung hermeneutische Implikationen trägt und jedes Interpretieren auch Übersetzungsprozesse im weiten Sinne auslöst. Aus welchen Gründen überhaupt übersetzen wir? Was geschieht beim Übersetzen in Hinsicht auf Verstehen und Auslegen? Wie bringt sich der Übersetzer in seine Arbeit ein, oder wie bleibt er in ihr auf Distanz? Wo liegen die hermeneutischen Grenzen der Übersetzung, zwischen Treue und Freiheit, zwischen Genauigkeit und Eleganz, usw.? Das waren einige der Fragen, denen die Referate und die Diskussionen nachgingen. Die Annäherung war pluridisziplinär konzipiert worden, was sich als sehr bereichernd erwies.

Den Einstieg bildeten zwei grundsätzliche Referate: Christian Berner aus Lille erörterte aus philosophischer Perspektive die Frage nach den Gründen, die uns dazu führen, Texte zu übersetzen, während Hans-Christoph Askani aus Paris die Übersetzung als theologische Kategorie behandelte und zu zeigen versuchte, wie Übersetzung und Theologie einander auf ihren gegenläufigen Wegen begegnen können. Theoretische Zugänge sollten immer wieder mit Überlegungen zu praktischen Problemen abwechseln. Deshalb ging es dann in einem zweiten Schritt um konkrete Übersetzungsfragen: Jean-Louis Vieillard-Baron aus Poitiers zeigte, wie das Missachten theologischer Begriffe beim Übersetzen von Hegel ins Französische zu Sinnwidrigkeiten führen kann, während der Zürcher Romanist Peter Fröhlicher darstellte, wie eine vergleichende Betrachtung der deutschen Übersetzungen von Mallarmés Gedichten diese Gedichte teilweise neu erschliessen lässt.

Die drei Referate des Nachmittags befassten sich, je auf unterschiedliche Weise, mit literarischen und literarkritischen Übersetzungsproblemen. Die Theologin Lucie Kaennel aus Paris und Lausanne entfaltete, wie bei jüdischen Autoren (I. B. Singer, E. Wiesel, F. Kafka) der Umgang mit dem Jiddisch zu komplexen Übersetzungsprozessen in andere Sprachen führt. Der Pariser Philosoph Marc de Lau-nay stellte eine Theorie der Übersetzung in der Form eines sprachphilosophischen Kommentars zur biblischen Erzählung vom Turm-

bau zu Babel vor, während der Literaturwissenschaftler Jean Voellmy aus Basel praktische Übersetzungsprobleme anhand von Paul Celans Revisionen der deutschen Übersetzungen von René Chars Gedichten erörterte.

Besonders interessant waren am zweiten Tag die Beiträge von Wolfgang Kraus, Saarbrücken, und Jan Joosten, Strassburg, resp. zur deutschen und zur französischen Übersetzung der griechischen Bibel (Septuaginta). Wie soll man beim Übersetzen dieser Übersetzung vorgehen: Soll ihre sprachliche und kulturelle Eigenständigkeit hervorgehoben werden, oder eher ihre Nähe und Treue dem hebräischen Original gegenüber? Und wie wirkt sich das für das heutige Übersetzen aus? Den Abschluss des Kolloquiums bildete dann ein sehr informatives Referat zu den Chancen und Grenzen der maschinellen Übersetzung von Elia Yuste Rodrigo, Doktorandin in Computerlinguistik an der Universität Zürich.

Die Beiträge, die interessante Diskussionen anregten, sollen in einem zweisprachigen Sammelband erscheinen.

Zu einem besonderen Genuss wurde am Abend des ersten Tages die Vorführung des Filmes »Lost in Translation« von Sofia Coppola. Aus origineller Warte trug er zur Erhellung unseres Kolloquiumsthemas bei.

Die nächste Tagung des Réseau thématique »Herméneutique, mythe, image« wird in Lausanne stattfinden. Es sollen bei dieser Gelegenheit das hermeneutische Werk von Paul Ricœur und seine Auswirkungen in den Humanwissenschaften gewürdigt werden. Längerfristig wurden Kolloquien in Paris und Poitiers geplant. Es wäre schön, wenn das Zürcher Institut eine gute deutschsprachige Vertretung in diese kommenden Kolloquien entsenden könnte.

Die Tagung des Collegium Helveticum:

Religion und Emotion

wird stattfinden am 3.2. – 4.2.2006

Welche Rolle spielen Emotionen in Religionen? Gibt es spezifische religiöse Emotionen oder gehen Religionen in spezifischer Weise mit Emotionen um? In welcher Beziehung stehen religiöse Orientierungen, Lebensweisen und Rituale zu den emotionalen und kognitiven Situationsbezügen menschlicher Lebenspraxis? Lassen sich Religionen durch die Formung und Bildung charakteristischer Emotionsmuster von einander unterscheiden? Wie etwa verhalten sich christliches Mitleid, natürlicher Altruismus und menschliche Sympathie zueinander?

Nachrichten aus dem IHR

Diese und verwandte Fragen werden im von I.U. Dalferth moderierten Gespräch zwischen Religionsphilosophie, Theologie, Religionswissenschaft, Neurowissenschaften, Kulturanthropologie, Sozialpsychologie und Ethik am internationalen und interdisziplinären Forschungskolloquium im Collegium Helveticum erörtert.

Anmeldungen sind bis spätestens 20. Januar 2006 (mit Angabe von Name und Adresse) zu richten an: schmid@collegium.ethz.ch. Die Veranstaltung ist für Studierende der Universität Zürich und der ETH Zürich gratis, übrige Teilnehmer haben 100 CHF zu entrichten.

Freitag, 3. Februar 2006

9.00-9.15

Ingolf U. Dalferth (Zürich)
Eröffnung der Tagung

9.15-10.45

Eberhard Herrmann (Uppsala)
Emotions as part of making reality

11.15-12.45

Hans-Dieter Mutschler (Krakau)
Welche Rolle spielen Emotionen in der Naturwissenschaft?

14.15-15.45

Andreas Roepstorff (Aarhus)
Ascription of agency and emotional resonance
in religious and quasi-religious experiences

16.15-17.45

Harvey Whitehouse (Belfast)
Low-Frequency/High-Arousal Religious Rituals
and Spontaneous Exegetical Reflection

18.15-19.45

Johannes Fischer (Zürich)
Affekte und die Struktur moralisch/sittlicher Orientierung

Samstag, 4. Februar 2006

9.15-10.45

Robert C. Roberts (Waco)
Christian Compassion vs. Aristotelian and tragic emotion

11.15-12.45

Ernst Fehr (Zürich)

Altruism

14.15-15.45

Dirk Evers (Tübingen)

Sympathy and the Other: theological Considerations

15.45-16.15

Schlussdiskussion

Neuerscheinung des IHR:

Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.),

**Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen
Paradigmas, Tübingen 2005**

Inhalt:

I.U. Dalferth/Ph. Stoellger

Einleitung: Krisen der Subjektivität –

Problemanzeigen und Wegmarken

I. SUBJEKTIVITÄT IN DER TRANSZENDENTALTHEORIE
UND IHRE KRITIK

S. Sorrentino

Die Krise der Subjektivität – und die Antworten darauf

M. Neugebauer

Die Würde der Subjektivität.

Rudolf Hermann Lotzes Beitrag

zur Aufarbeitung des Subjektivitätsparadigmas

T. Wabel

Objektivität und Ordnung.

Theologische Implikationen des Verständnisses

von Subjektivität und Objektivität bei Ernst Cassirer

H.-P. Großhans

Das moderne Selbstverständnis des Protestantismus

und Wittgensteins Kritik der Subjektivität

W. Stegmaier

Nach der Subjektivität: Selbstbezüge der Orientierung

Nachrichten aus dem IHR

II. PERSPEKTIVEN DER SUBJEKTIVITÄT
IM AUSGANG VON SCHLEIERMACHER

G. Laemmlin

Wechselseitiges Zustandekommen
von Individualität und Verständigung –
Schleiermachers Kirchenverständnis

M. Mühling

Schleiermachers Gottesbeweis?
Die (De/Re)konstruktion subjektiver Selbstgewißheit
und die Erkenntnis Gottes

M. Welker

Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle

III. SUBJEKTIVITÄT IN GESCHICHTSPHILOSOPHIE
UND KULTURWISSENSCHAFT

Ch. Danz

Die Krise der Subjektivität
und deren geschichtsphilosophische Überwindung.
Überlegungen zu Paul Tillichs frühem religiösen Sozialismus

C. Richter

Selbstbescheidung des Geistes.
Gedankensplitter zu Status und Funktion von Subjektivität

W. Lütterfelds

Subjektivität –
das hermeneutische Paradox der Kulturwissenschaften

IV. HERMENEUTIK DER SUBJEKTIVITÄT

C. Danani

Untergang oder Verwandlung des Subjekts?

E. Angehrn

Subjekt und Sinn

D. Hiller

Das Ich des Glaubens.
Theologische Überlegungen zur Kategorie der Subjektivität
im Anschluß an Paul Ricoeur

P. Bühler
Das aufgerufene Selbst.
Biblich-theologische Hermeneutik des Selbst nach Ricoeur –
als Antwort auf die Krise der Subjektivität

Ph. Stoellger
Selbstwerdung.
Ricoeurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst

V. PHÄNOMENOLOGIE DES SUBJEKTS

A. Grøn
Subjektivität: Begriff und Problem

H. Assel
Name und Negativität.
Der göttliche Name als selbstbezügliches Zeichen
bei Franz Rosenzweig

Fr. Lohmann
Subjekt und Offenbarung.
Theologische Überlegungen
zur phänomenologischen Erkenntnistheorie Jean-Luc Marions

VI. SUBJEKTIVITÄT IM HORIZONT VON RHETORIK UND MEDIENTHEORIE

G. K. Mainberger
Subjektivität in der Krise? Die Krise ist die Antwort.
Produktionsbedingungen und Konstitutionszwänge
von Subjektivitäten im 17. Jahrhundert

M. Petzoldt
Kommunikations- und medientheoretische Anmerkungen
zur subjektivitätstheoretischen Kritik
an der Wort-Gottes-Theologie

VII. FOUCAULT UND DER TOD DES SUBJEKTS

M. Enders
Zur radikalen Krise der Subjektivität im postmodernen Denken
Michel Foucaults – Rekonstruktion und Replik

M. Zichy
Der ›Tod des Subjekts‹ in der Theologie.
Die Rezeption einer neostrukturalistischen Herausforderung

Nachrichten aus dem IHR

VIII. DAS SUBJEKT IN MEMORIA UND TRAUM

R. Barth

»Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?«
Die religionsphilosophische Bedeutung der Subjektivität
nach Augustin

B. Boothe

Der Traum: eine Alltagskrise der Subjektivität

IX. ETHIK, HABITUS UND GEWISHEIT

M. Heesch

Geschichtliche Relativität als Fehlbarkeit
und subjektimmanente Absolutheit ethischer Gewisheiten

W. Vögele

Habitus – Individualität – Alltagsethik

G. Thomas

Sozialethik im Horizont des dezentrierten Subjekts

Nachrichten aus dem ZKH

Erneute Anerkennung des ZKH:

Die Universitätsleitung hat in ihrer Sitzung vom 21. Juli 2005 auf Grundlage der Gutachten das Kompetenzzentrum Hermeneutik rückwirkend auf den 1. Januar 2005 für weitere drei Jahre erneut anerkannt.

Tagung des ZKH:

Sprachen der Macht am 20. – 21.1.2006

»So spricht der Herr« heisst es bei den Propheten. »Ich aber sage Euch...« heisst es in der Bergpredigt Jesu. Beides sind ausserordentliche Gesten der Autorisierung mit dem Anspruch auf höchste Vollmacht. Und beides sind Gesten der Autoren dieser Texte, mit denen sie über einen kleinen Umweg ihren Text autorisieren. Solche Gesten und ihre Figuren beeindrucken, provozieren Aversionen oder können Angst machen. In jedem Fall sind sie näherer Aufmerksamkeit wert, um ihnen nicht zu erliegen, sei es in Unterwerfung oder zu schneller Ablehnung.

Denn es gibt viele Verwandte, nähere und ferne, dieser Gesten der Macht, sei es in der Psychotherapie oder in den grassierenden Evaluationen, bei denen ganze Fakultäten auf die Couch gezwungen werden. Analytiker, Therapeuten und Grossevaluatoren schreiben den Anderen etwas zu, urteilen über sie und suggerieren eine Vollmacht des unparteiischen Beobachters. Diese Gesten haben Schule gemacht, nicht zuletzt in der Interpretation der Wissenschaften selber. »Ex cathedra« wird gelesen und gesagt, was Sache ist, was uns der Text sagen will und wie die entsprechenden Fragen lauten, auf die man bereits die Antworten hat. So zu interpretieren, setzt Massstäbe, schliesst andere Lesarten aus und deklariert, was richtig ist.

Interpretation ist demnach nicht frei vom Spiel der Macht – weder im Schreiben noch im Lesen. Wer schreibt, schafft Lesewelten, und wer liest, lebt vorübergehend darin. Diese kleinen Welten sind stets geordnet nach Massgabe ihres Autors. Als Schöpfer einer »small world« ist ein Autor daher vielerlei Versuchungen ausgesetzt, denen er nicht immer widerstehen wollen oder können. Er macht stets Gebrauch von seiner potentia – die nie eine potentia absoluta war und zudem mit jedem Gebrauch etwas kleiner wird. Denn bekanntlich schreibt die Sprache mit. Wie aber macht er Gebrauch von seiner Macht, wie zeigt sie sich und was zeigt sich daran?

Nachrichten aus dem ZKH

Nach den Spuren der Macht – und nicht zuletzt auch ihrer Kritik – im Spiel der Zeichen zu fragen zielt auf Gesten und Figuren im Text, auf die Ermächtigungs- und Entmündigungsgesten eines Autors, auf die Macht der Sprache in diesem Spiel – und darin auch auf den Gebrauch, die der Leser von den Texten macht.

Denn Leser haben einige Freiheiten, wie sie sich zu dieser Ordnung der Textwelt verhalten wollen. Jeder Leser gerät nolens volens in die Rolle eines Bewohners der kleinen Textwelten. Und je nach Lektüre macht er Gebrauch von seinen Bürgerrechten in dieser Welt – wenn ihm die denn verliehen werden vom Autor. Andernfalls lebt er als Eindringling zwischen den Zeilen, greift anarchisch nach der Herrschaft über die Zeichen oder bleibt in kritischer Distanz, um deren Ordnung zu beschreiben.

Der übliche Blick auf die Gesten der Souveränität von Lesen und Schreiben wird in diesen Fragen gewendet – auf die Strukturen und Figuren der Sprache in Texten und auf deren Verwender. So zu blicken zielt auf eine Sprachphänomenologie der Macht, ihrer Spuren und manifesten Gesten; ihrer Kritik und der korrespondierenden Machtlosigkeit bis zur Ohnmacht.

Freitag, den 20.1.06
(Kirchgasse 9, Raum 103)

13.15 - 14.30

Bernhard Grimmer

Kreditierungs- und Diskreditierungskommunikation
in der Psychotherapie

14.30 - 16.00

Thomas Clemens

Dialektik im Konjunktiv.

Überlegungen zur Verwendungsweise von Sprache in
Theodor W. Adornos negativer Dialektik

16.30 - 17.45

H.D. Mutschler

Repression und Formalisierung. Die Macht der Kalküle

18.15 - 19.15

Viloe Huszai

Das realistische Redeverbot für den Autor

19.15 - 20.15

Edelgard Spaude

Macht und Geheimnis

Samstag, den 21.1.06
(Florhofgasse 8/10 – bei der Praktischen Theologie)

9.00 - 10.15

Claudia Welz

Welche Macht ist mächtiger als Ohnmacht?

Auf den Spuren dessen, was sich den Zeichen entzieht

10.15 - 11.15

Andrea Anker

»Denn nicht auf Worten beruht das Reich Gottes,
sondern auf Kraft«.

Zum Kontext der paulinischen (Anti-)Rhetorik
in den Korintherbriefen

11.30 - 12.45

Franziska Stoellger

Macht und Pracht.

Eine Gratwanderung zwischen Architektur und Theologie

14.30 - 16.00

Andreas Mauz,

Aufschreibesysteme Gottes.

Theologische Anmerkungen zum literaturwissenschaftlichen Diskurs
über die »Genealogie des Schreibens«.

16.00 - 17.00

Franziska Frühauf

Schweigen der Macht - Macht des Schweigens.

Kommunikationstheoretische Anmerkungen zu einem Text
von William Wolfensberger

Vorstellung:

Interdisziplinäres Psychoanalytisches Forum der Universität und der ETH Zürich

Das Interdisziplinäre Psychoanalytische Forum der Universität und der ETH Zürich (IPF) stellt sich vor:

Das IPF ist eine Arbeitsgruppe, bestehend aus den Gründungsmitgliedern Brigitte Boothe, Elisabeth Bronfen, Reinhard Fatke, Michael Hampe, Georg Kohler und Philipp Stoellger. Die Mitglieder beziehen psychoanalytische Konzepte in die eigene Forschungs- und Publikationstätigkeit ein und fördern die Präsenz der Psychoanalyse und ihr Entwicklungspotential im akademischen Ambiente. Das IPF ist ausserdem ein Forum für den Mittelbau und den akademischen Nachwuchs. Es geht darum, Kontakte nach aussen zu knüpfen und gemeinsame Projekte zu entwickeln.

Nachrichten aus dem ZKH

Sie sind uns willkommen bei Diskussionsrunden und Kolloquien in grösserem und kleinerem Kreis, die wir in wechselnden Abständen, mit und ohne auswärtige Gäste, durchführen wollen. Es geht dann um Austausch, um Thesen, work in progress, Texte und Projekte. Wir freuen uns auf lebhaftige Kontakte und ertragreiche Zusammenarbeit.

Mitglieder des IPF:

Prof. Dr. phil. Brigitte Boothe, Psychoanalytikerin (DPG; DGPT, Psychotherapeutin FSP), Lehrstuhl für Klinische Psychologie, Psychotherapie und Psychoanalyse, Universität Zürich, Psychologisches Institut, Schmelzbergstr. 40, CH-8044 Zürich,
b.boothe@psychologie.unizh.ch;
<http://www.psychologie.unizh.ch/klipsa/>

Prof. Dr. phil. Elisabeth Bronfen, Professorin für englische und amerikanische Literatur, Universität Zürich, Englisch Seminar, Plattenstr. 47, CH-8032 Zürich,
bronfen@es.unizh.ch

Prof. Dr. phil. Reinhard Fatke, Professor für Pädagogik mit besonderer Berücksichtigung der Sozialpädagogik, Universität Zürich, Pädagogisches Institut, Freiestr. 36, CH-8032 Zürich,
fatke@paed.unizh.ch

Prof. Dr. phil. Michael Hampe, Professor für Philosophie, ETHZ Zentrum, RAK, Rämistr. 36, CH-8092 Zürich,
hampe@phil.gess.ethz.ch

Prof. Dr. phil., lic. iur. Georg Kohler, Professor für Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Politischen Philosophie, Universität Zürich, Philosophisches Seminar, Rämistr. 71, CH-8006 Zürich,
kohler@philos.unizh.ch

Dr. Philipp Stoellger (Theologie, Religionsphilosophie), Geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich und Mitglied der Leitung des Zürcher Kompetenzzentrums Hermeneutik, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich,
stollger@theol.unizh.ch;
http://www.unizh.ch/hermes/ihr_stoellger.html

Kontaktadresse:
Myrta Zielke
Universität Zürich, Philosophisches Seminar,
Rämistr. 71, CH-8006 Zürich
Fax +41-44-634 45 39,
philsem@philos.unizh.ch



Seele

229



Ankündigung:

Hermeneutische Blätter Sonderheft • 2006

Gerhard Ebelings theologischer Weg

Als Gerhard Ebeling am 30. September 2001 verstarb, hinterliess er unter anderem ein unabgeschlossenes Manuskript zu seinem theologischen Werdegang. Darin wird Ebelings Leben in seinen Hauptphasen nacherzählt.

In einem zweiten Teil hätte der Zusammenhang mit seinem theologischen Werk erläutert werden sollen. Dazu kam es leider nicht mehr; es sind nur ein paar Notizen erhalten, die erahnen lassen, wie es hätte weitergehen sollen.

Zum 5. Todestag von Gerhard Ebeling im Herbst 2006 soll dieses Manuskript in einer Nummer der ›Hermeneutischen Blätter‹ erscheinen. Vorbestellungen können an das Institut geschickt werden: hermes@theol.unizh.ch.

Hermeneutische Blätter 1/2 • 2006

Paul Ricoeur in theologischer Perspektive

Beiträge von Interessierten sind erwünscht und können bis 15. August 2006 an die Redaktion gemailt werden:

hermes@theol.unizh.ch

Die Publikation bleibt den Herausgebern vorbehalten.

Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie
an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich
Kirchgasse 9 • 8001 Zürich
Tel: 01/634 47 53 oder 01/634 49 91 • Fax: 01/634 49 91
hermes@theol.unizh.ch
www.unizh.ch/hermes/

ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Philipp Stoellger / Stefan Jooß
