

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 Joß</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 Joof</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.

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 Sumpflüthen 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

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 ›ausser‹ 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 Gesundheit 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 Museumstück 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

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*, Welttoffenheit 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-

schlossen, 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 Weltferne 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,

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 Apatiker, 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 hielt. 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 andenkend 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, Questiones 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 »prästablen 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« (Vernünfftige 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.

– Dr. habil. Philipp Stoellger ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich.