

JAHRBUCH DER KARL-HEIM-GESELLSCHAFT

29. JAHRGANG 2016

Ulrich Beuttler / Markus Mühling /  
Martin Rothgangel (Hrsg.)

## Seelenphänomene

Ein interdisziplinärer Dialog

### Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf alterungsbeständigem,  
säurefreiem Papier.

ISSN 2367-2110

ISBN 978-3-631-68111-4 (Print)

E-ISBN 978-3-653-07235-8 (E-PDF)

E-ISBN 978-3-631-69363-6 (EPUB)

E-ISBN 978-3-631-69364-3 (MOBI)

DOI 10.3726/978-3-653-07235-8

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2016

Alle Rechte vorbehalten.

Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.

Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles ·

New York · Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Diese Publikation wurde begutachtet.

[www.peterlang.com](http://www.peterlang.com)

## Inhaltsverzeichnis

Ist die Seele noch zu retten? Eine Einleitung .....	7
<i>Barbara Drossel</i> Komplexe Systeme, Emergenz und die Grenzen des Physikalismus .....	13
<i>Wolfgang Mack</i> Psychologie mit und ohne Seele .....	35
<i>Yvonne Förster</i> Bin ich mein Gehirn? Die Seele im Zeitalter der Neurowissenschaft .....	77
<i>Jürgen Kegler</i> Biblische Begriffe und Vorstellungen von „Seele“ .....	95
<i>Markus Mühling</i> „Seelen“ als Verb. Überlegungen zwischen Theologie und Hirnforschung .....	111
<i>Philipp Stoellger</i> Seele als Medium. Von der Leiblichkeit der Seele als sozialer Wahrnehmungsform .....	137
<i>Wolfgang Drechsel</i> Wofür sorgt die Seelsorge? Ein Seelenbegriff zwischen psychotherapeutischer und theologischer Bestimmung .....	171
Autorenverzeichnis .....	189

Wegner, Daniel M., *Precis of The Illusion of Conscious Will*, Behavioral and Brain Sciences 27 (2004), 1–46.

Whitehead, Alfred North, *Process and Reality*. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh during the Session 1927–28, New York 1978.

Philipp Stoellger

## Seele als Medium

### Von der Leiblichkeit der Seele als sozialer Wahrnehmungsform

**Abstract:** „*The Soul as Medium. On the Bodiliness of the Soul as a Form of Social Perception*“: What is the meaning of the concept of the soul? And what kind of activity does the soul evince? Those are two of many questions discussed in the following paper throughout the course of its search for answers. Both the concept of the soul and its field of activity are illuminated from various perspectives and distinguished from one another. The soul as medium, as form of perception, as something imaginary and metaphorical – a variety of options are presented. The theological argumentation is supported by the works of Schleiermacher, Luther and not least Jean-Luc Nancy, among others. That an open space is created by the variety of individual perspectives on the soul as a result of their derivation from personal experience is demonstrated by virtue of diverse nature of the argumentation engaged throughout the paper. The paper concludes by focusing the argumentation into 37 theses on the topic *de animi*.

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“. Das heißt, 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 Menschen mit Leib und Seele ansprache, würde selber seelenlos erscheinen. „Seele“ ist daher nicht eigentlich eine deskriptive Größe, sondern eine normative: schau so, handle so. Und mehr noch: sie ist nicht nur normativ, sondern eigentlich *pränormativ*, so wie die Menschenwürde (metapositiv). Von der Seele, der eigenen wie der der Anderen, gehen wir aus, wenn wir menschlich miteinander zusammenleben.

Erst daraus folgt, dass die Seele auch eine „Maxime“ mit ethischer Bedeutung ist: „Behandle Deinen Nächsten als beseeltes Lebewesen“, den Nächsten wie Dich selber. Und das gilt nicht nur für den nächsten Menschen, sondern auch für Tiere – auch da wird es prekär angesichts unserer Tierhaltung. Offensichtlich ist die Seele eine Voraussetzung, von der wir nicht lassen können, wenn wir mit Anderen auf *menschliche* Weise Umgang pflegen wollen.

Daher lässt sich „die Seele“ als pränormative Quelle von Normativität verstehen: als Wahrnehmungsform und (mit Fritz Heider) als Medium. Jemanden *als beseelt* wahrzunehmen, heißt aus einem „Körperding“ ein Medium „machen“, indem der Andere so wahrgenommen wird. Die Seele *ist* Medium par excellence: Medium klassisch *zwischen Geist und Leib*, sowie Medium zwischen ego und alter, ein *soziales Medium* der Wahrnehmung der Anderen wie der Kommunikation mit ihnen in allen beseelten Mitmenschen. Darüber hinaus gilt sie theologisch üblicherweise als Medium zwischen Gott und Mensch: als Sinn für Transzendenz, als Medium der Seelenreisen in den Himmel (Paulus) wie in die Hölle (Dante).

Ist sie ein Medium, so die Konsequenz, ist sie kein Ding, und daher auch nicht als Ding zu finden und zu verorten. Alle Versuche von Anatomen, Philosophen, Physiologen oder auch Neurophysiologen sind daher verfehlt, wenn sie ein „Organ“ suchen oder einen Ort, wo die Seele sitzt. Sie ist als Medium eine Wahrnehmungsform und kein Ding oder eine Substanz.

Als Medium ist sie selber *nicht immediat* zugänglich, sondern zeigt sich stets vermittelt, indirekt in Ausdruck, Symptomen, Darstellungen und Umgangsweisen wie der Kommunikation: in Blick und Geste, in Stimme und Habitus. Seele ist Medium und selber stets nur *in* Medien präsent, nicht nackt und bloß zu haben. Von ihr zu handeln, bedarf daher *seinerseits* der Medien: der Bilder, wie der Seelenbilder oder der Erzählungen. So brauchen Seelsorger wie Psychoanalytiker Bilder und Patientenerzählungen, wenn sie sich um „die Seele“ des Anderen sorgen. Seele als Medium braucht Medien, um darstellbar und wahrnehmbar zu werden. Dafür sind Erzählungen, Geschichten von der Seele wie von Seelenreisen ein klassisches Beispiel, oder auch Bilder, seien es Vögel, Schmetterlinge oder kleine Menschen.

So ist denn die Seele auch überaus lebenshilfe-anfällig. In Bahnhofsbuchhandlungen mit ihren Lebenshilfeabteilungen, in der Nähe von New Age und Religiosität findet sich alles Mögliche mit Seele im Titel. Sie ist ein Label, das gut verkäuflich ist. Offenbar glauben viele an sie, auch wenn keiner sie je gesehen hat. Diesseits solcher Eskalationen der Seelensucht und ohne die theologische Promillegrenze zu überschreiten, kann man zwischen den Seelenabstinentzern der Neurologen und den Seelentrunkenen der Religionstouristen *dennoch* von der Seele sprechen.

### Zur Orientierung der Rede von der „Seele“

Fragt man, „Gibt es eine Seele?“, so scheint man nach einem Ding zu fragen – und endet ratlos. Fragt man, „Behandeln wir den Nächsten als beseeltes Lebewesen?“, endet man (hoffentlich) in Fraglosigkeit. Aber „*was ist* die Seele“? Im menschlichen Miteinander ist sie Medium: eine Wahrnehmungs- und Umgangsweise, wie gesagt. Aber der *Ausdruck* – was ist und was meint er?

Das Wort „Seele“ ist eine Metapher, für ein „je ne sais quoi“. Aber darum ist das so metaphorisch Benannte keineswegs unwirklich. Nur zur Erinnerung an die Sprachgeschichte: Seele ist ein Ausdruck, von dem man nicht genau zu sagen weiß, woher er kommt. Möglicherweise vom „See“, der germanischem Glauben nach Herkunfts- oder Hinkunftsart der Seelen sei. Wie dem auch sei, der Ausdruck dunkler Herkunft ist eine *Katachrese* für etwas, das einen Namen brauchte. Wenn die Seele eine „Metapher“ genannt wird, klingt das allerdings theologisch noch anstößig, vielleicht auch für einen Kantianer, der treu dem Postulat der „unsterblichen Seele“ folgt, oder auch einem Psychoanalytiker oder Tiefenpsychologen, dem doch nichts wirklicher ist als die Wirklichkeit der Seele.

Ein pompöses „Festival der Philosophie“, das 2008 in Hannover gefeiert wurde, hatte als Titelfrage: *Seele: Metapher oder Wirklichkeit*. Die Frage ist einigermaßen irreführend: ein Wort kann Metapher sein und zugleich wirklichkeitshaltig: einmal als Wirksamkeit dieser Metapher, zum anderen kann es durchaus Bezug nehmen auf etwas Wirkliches. Seele ist eine Metapher, die sich auf überaus Wirkliches und Wirksames bezieht. Selbst wenn es kein „Dingsda“ gibt, nichts im Kopf, im Herzen oder in der Brust, wenn es in diesem Sinne keine „handgreifliche Realie“ geben sollte, wird mit dem metaphorischen (genauer gesagt: katachrestischen) Ausdruck „Seele“ auf etwas *Bezug* genommen.

1. Das Wort Seele ist als Metapher wirksam, in Text und Bild und unserer ganzen Kultur (das wäre die Realität dieses *Symbols*). 2. Mit dem Wort kann man sich auf eine *imaginäre* Größe beziehen, die weniger dinglich ist als das Tischbein, aber keineswegs unwirklich. Das Gute, Wahre oder Schöne etwa sind nicht Namen für Dinge, sondern für imaginäre Größen, an denen wir uns orientieren, so oder so. Auch Gott ist – was immer er sonst noch sein mag – solch ein höchst wirksames Imaginäres. Denn dergleichen kann wirklicher und wirksamer sein als die dingliche Wirklichkeit. 3. Mit dem Wort kann schließlich auch etwas *überaus Wirkliches und Wirksames* benannt sein: eine leibhaftige Befindlichkeit, ein Fokus oder Zentrum, in dem sich alles bündelt, was ich denke, fühle, begehre und will. Das mag unsichtbar sein für Chirurgen und für Neurowissenschaftler, aber nicht alles, was in deren Optik unsichtbar ist, ist darum gleich nichts und nichtig. Recht und Gerechtigkeit beispielsweise sind kulturelle Formen, die im Hirnscanner nie gesehen werden werden – aber zum Glück dennoch wirklich und wirksam sind.

Imaginäres kann *wirklicher* sein als die faktische Wirklichkeit. – So wie das „Reich Gottes“ ja keineswegs einen Sachverhalt bezeichnet, etwas Reales, das einfach zuhanden wäre. Gleiches gilt zum Glück ja auch im Blick auf Gott. Wie er ist auch die Seele nicht besonders „handgreiflich“. Daher ist die Frage unvermeidbar, ob denn der Metapher der Seele „etwas entspricht“ und was das sein könnte. Die gern mit Geld und Glauben überhäufteten „bildgebenden Verfahren“

der Neurowissenschaften haben alles Mögliche zeigen können, aber nirgends eine Seele. Daher haben diese Reisen in die Innenwelt ähnliche Reiseberichte zur Folge wie die Reisen in den Weltraum: Keiner hat ihn je gesehen, Gott, und keiner hat sie je sichtbar gemacht, die Seele.

4. Weiterführend gilt im Folgenden die Seele als eine Metapher, die sich auf ein *Imaginäres* bezieht, ein eminent *reales* Imaginäres, das unendliche Wirksamkeit hat in Bildern, Geschichten, Theorien und sogar Wissenschaften, die sich nach ihr benennen. „Eminent real“ heißt hier, die Seele als Figur des Imaginären sei *wirklicher als die Wirklichkeit* des „nur“ Vorhandenen. Als *Sinn* des Lebens geht sie nicht auf in den Faktizitäten, sondern ist im Sollen und Wollen, Fühlen und Hoffen mehr als das Faktische. Daher könnte eine „Hermeneutik der Faktizität“ für Seelenfragen blind bleiben. Erst eine Hermeneutik des Imaginären, von dem wir leben, kann sie in den Blick bekommen.

Die metaphorisch benannte „Seele“ ist aber offenbar eine ähnlich schwer zu fassende Größe wie Gott oder Gerechtigkeit. Wissenschaftliche Theorien darüber unter- und überschreiten die Grenzen üblicher Wissenschaft und werden darin zur Deutung (zu mehr und anderem als „methodischer Interpretation“). Aber das sollte einen nicht schrecken. Phronetische und sapientiale Größen, auch theologische Themen mögen sich den üblichen empirischen Methoden entziehen, aber das heißt zum Glück noch lange nicht, dass da nichts wäre. Die Restriktion der Wahrnehmung auf experimentell präparierte Dinge, etwa auf Hirne im Scanner, ist eine (nicht gering zu schätzende) Engführung. Ähnlich wie das Mikroskop kantischer Kritik zeigt sich darin viel, aber vieles auch nicht oder verzerrt.

In dieser Tradition kehrt mit der neuzeitlichen Figur der *Subjektivität* und des ominösen (unmittelbaren?) Selbstbewusstseins eine Version der Seele wieder – allerdings eine nicht unproblematische. Denn Subjektivität ist eine allzu kritische Schwundform der Seele, leiblos und rein, als ließen sich Leib und Seele separieren in Körper und Subjektivität in Reduktion der Seele auf ein kritisches Minimum des „Ich denke“, das all mein Wissen, Wollen und Fühlen soll begleiten können. Schwundform oder „Schrumpfseele“ ist die Subjektivität, weil sie in transzendentaler Reinheit diesseits aller lebensweltlichen, leibhaftigen und lebenssatten Vollzüge bleibt. Daher bleibt Subjektivität auch diesseits von Zeit, Geschichte, Materialität und Affektivität.

So sauber diese kritische Lösung ist, ihr mangelt der Sinn für die lebendige *Unreinheit* der Vernunft, für ihre *Leibhaftigkeit* und damit für den lebendigen Zusammenhang von Leib und Seele. Daher ist die Subjektivität vermutlich allenfalls die Erbin des „Logistikon“, des obersten Seelenteils. Die niederen Dimensionen von Wahrnehmung und Begehren bleiben in der kritischen Reinigung auf der Strecke. Die scharfe Trennung von empirisch und transzendental, von

phänomenal und noumenal zerfällt gerade, was mit der Seele als Zusammenhang und Differenzeinheit benannt wurde.

In dieser Problemlage – einem Aspekt der „Krisen der Subjektivität“<sup>1</sup> – meldet sich die neue Frage nach der Seele: nicht als Wiederkehr eines Toten aus vergangenen Zeiten, nicht als Monster aus dem Jurassic Park der Metaphysik, sondern als *phronetische und sapientiale Metapher für den fragilen, lebendigen Zusammenhang meines Lebens in Fühlen, Denken und Wollen*. Begreift man die Seele als *Medium*, wird auch die Entführung auf *mein* Leben überschritten: Sie ist zugleich der Zusammenhang mit Anderen, den sie vermittelt. Jedes „Mitsein“ mit Anderen vollzieht sich daher im Medium der Seele als belebender Wahrnehmungsform des menschlichen Miteinander.

### Sitz im Leben der Seelenmetapher

Zwischen Lebenswelt und Wissenschaft lohnt sich zu unterscheiden, wie zwischen Vollzug und Theorie als eine Differenz der Wahrnehmung, um den *Sitz im Leben* der Seelenmetapher als die Lebenswelt in ihren Vollzügen zu begreifen. Seelen*theorien* sind von grundsätzlich anderer Art als die vorthoretische Rede von der Seele – und beides ist von der Seele „selbst“ zu unterscheiden.

Die ursprüngliche Intuition, von Seele zu reden, scheint in einem Differenzierungsbedarf zu liegen: Was macht den Unterschied zwischen einem Lebenden und einem Toten? Dass der eine lebt, der andere nicht. Aber wie sollte man das verstehen, gar begründen und „beschreiben“? Diese unbeschreibliche und doch evidente Differenz macht die Seele: Der eine ist beseelt, der andere nicht; der eine belebt, der andere nicht. Statt auf ein EKG, EEG oder Hirnscan zu rekurren, ist sie der prägnante Ausdruck dafür, den Lebenden als beseelt zu behandeln, den Toten aber nicht. Damit werden zugleich Differenzierungen möglich. Auch wenn der Tote nicht mehr als beseelt behandelt wird, gibt es perimortale Übergänge. Und klar ist auch, dass man mit Toten nicht seelenlos umgeht. Das wird für Fragen des Umgangs mit Toten relevant in Krankenhaus und Transplantationswesen ebenso wie für Bestattungsfragen. Was lebt, lebt mit Leib und Seele. Daher wird auch Tieren eine Seele zugeschrieben (seit Aristoteles), sofern man sie nicht zu Automaten degradiert. Wenn der Löwe brüllte, wir könnten ihn nicht verstehen. Aber wenn das Tier leidet – ist das doch merklich.

Dann fragt sich früher oder später, wie steht es um die Seele von Dingen, Landschaften, Städten oder Maschinen? Bei solchen Übertragungen wird es

1 Vgl. DALFERTH, INGOLF U./STOELLGER, PHILIPP (Hg.), Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, Tübingen, 2005.

heikel: Eine Stadt lebt, ist belebt oder tot. Sie kann bezaubern oder verschrecken. Sollte man darum von einer Seele einer Stadt sprechen, oder einer Landschaft, der ganzen Welt gar? Diese Übertragungen tendieren zum Animismus. Der ist zwar alt, aber darum längst nicht verboten. Wer hätte zu entscheiden, wer was beseelt? Sollten Kinder gar nicht ihren Teddy beseelen, die lebensnotwendigen Übergangsobjekte? Oder will man dem Liebhaber verbieten, sonntags sein Auto zu salben und zu polieren?

Bei Dingen ist es besonders offensichtlich der Verwender, der sie beseelt oder verflucht. Im Umgang mit Computern ist das nur zu gängig. Was man beschimpft oder schlägt, behandelt man wie ein Gegenüber, als würde es leben. Aber das ist eine *Seelenextension*: eine Ausweitung und Übertragung auf Dinge – die wir deutlich von solchen Maschinen unterscheiden, bei denen man Bedenken haben kann, wenn sie allzu lebendig werden. Nochmal: die Computer. Was immer mehr wie von selbst agiert, erscheint belebt – und wird bedrohlich, wenn es doch nur eine Maschine ist.

Wir *unterscheiden eben so* zwischen Mensch und Maschine, kritisch und normativ. Allerdings ist hier ein Unterschied bemerkenswert: Uns potentiell gefährlichen Maschinen sprechen wir eher eine Seele ab (schon die Bestreitung ist symptomatisch!); bei geliebten hingegen sind wir freigebiger mit der Beseelung. Die Zuschreibung einer Seele mag im Auge des Betrachters liegen. Aber wenn der Uhrmacher das Werk mit Leib und Seele entwickelt und gebaut hat, hat der Urheber sein Herzblut dafür vergossen. Er ist Koautor der Seele des Dings. Und wenn andere diese Zuschreibung für plausibel halten und mitspielen – dann gälte für sie analoges. Wenn man mich hingegen zum Arzt schicken würde für solch eine Zuschreibung, hätte ich ein Problem. *Die Zuschreibung von Seele ist eine Frage der Lebensform*. Nicht beliebig, aber auch nicht metaphysisch zu fundamentieren.

Die Seele gründet in einer *Zuschreibung* (sei es Gottes oder der Anderen). In dem, *was genau* damit zugeschrieben wird – unterscheiden sich Welten, Religionen und Kulturen. Gottebenbildlichkeit oder Vernunft und Unsterblichkeit oder Subjektivität oder Menschenwürde und damit bestimmte Rechte oder vor allem Sinn für Sinnlichkeit? Die Seele gründet in der Zuschreibung, oder mehr noch: *sie ist die Form der Zuschreibung und daher Wahrnehmungsform*. Das gilt auch für die therapeutischen Lesarten der Seele: Darin ist ein riskantes Maß an Zuschreibung wirksam: Ein Freudianer wird Seelen anders lesen als die Jünger Lacans oder Binswangers und Jungs.

Wenn einer die Seele des Anderen zu verstehen sucht, wird er zunächst von sich auf den Anderen schließen: Wie er seine Seele versteht, so wird er sie dem Anderen zuschreiben. Oder er wird es theoretisch diszipliniert tun, nach Maßgabe der mitgebrachten Psychologie. Dass man damit nie bei dem Anderen in seiner

Andersheit ankommt, dass man damit auch die Individualität verfehlt, ist klar. Die *Fremdheit* der Seele des Anderen wird unlesbar bleiben. – Und das ist auch gut so. Andernfalls würde der Andere gläsern wie die gewünschten Kunden. Sein Schutzraum, die Fensterlosigkeit, würde einsehbar für jeden.

Aber – kann sich der eine dem Anderen „offenbaren“, ihn in sein Innerstes sehen lassen? In Liebe, unter Freunden, oder im Beichtstuhl, auf dem Totenbett und auf der Couch des Analytikers mag dergleichen geschehen, oder zumindest versucht werden. Aber – geht das, oder was geht da? *Wenn* eine Seele sich der anderen „offenbart“ – hat sie gottanaloge Probleme: Wie soll man das machen? Kann man sich ganz und gar zeigen, wie man ist? Das Problem darin ist klar: Wenn sich mir einer offenbarte, woher weiß ich, dass er mich nicht täuscht? Und selbst wenn er abgrundtief ehrlich sein sollte, woher weiß ich, dass er sich nicht vorab schon selber täuscht? Die Möglichkeit (oder Unvermeidlichkeit?) von Täuschung und Selbsttäuschung evoziert Skepsis. Und um dieser Gefahr Herr zu werden, bemüht man Techniken und Theorien – zeitgenössisch vor allem die „empirischen Methoden“ der Sichtbarmachung des Unsichtbaren.

### Sinn für Seele – und Seele als Sinn der Sinnlichkeit

Wird mit empirischen Methoden die *Seele* „sichtbar“, „lesbar“ oder „erzählbar“ gemacht? Sind doch die Seelenleser größtenteils längst auf die Seite der Empiriker gewechselt: Es wird nicht gelesen und verstanden, sondern gemessen, gerechnet, visualisiert mit bunten Bildchen, und dementsprechend medikamentiert. Eine Wissenschaft von der Seele, die ohne Lesen und Verstehen auskommt, scheint die erfolgreichere zu sein. Wie üblich. Davon lebt auch das Neuromarketing.

Mit den recht frei kolorierten Bildern der sogenannten „bildgebenden Verfahren“ wird etwas *sichtbar* gemacht. Es werden gemessene Hirnaktivitäten visualisiert nach dem Motto, was nicht sichtbar ist, ist nicht. Daher muss es sichtbar gezeigt werden, um Forschungsmittel zu bekommen. Aber was zeigt sich auf diesen Bildern? Hirnaktivität – Stoffwechsel und elektrische Impulse. Wer würde das für die „Seele“ halten. Wie die Astronauten mit dem Pathos der Theoklasten erklären konnten, sie hätten im Himmel keinen Gott gefunden – so haben bereits die Anatomen der Neuzeit (als Psychoklasten) erklärt, nirgends im Körper eine Seele gefunden zu haben. Und auch auf der Reise ins Kleinste und Innerste, in die Neuronen und Dendriten findet sich nichts außer einem Stoffwechsel höherer Ordnung. Animalisch, aber nicht seelisch.

Wozu auch, werden Neurologen vielleicht einwenden. Man kann da viel sichtbar machen und erklären, ohne das seltsame „je ne sais quoi“ namens „Seele“ vorauszusetzen. Wenn sie keiner je gesehen hat, wenn sie sich nicht sichtbar machen

lässt – gibt es sie nicht. Oder zumindest ist sie als Hypothese der Wissenschaften entbehrlich. So ergeht es der Seele wie Gott: als Hypothese der Wissenschaften nicht notwendig.

Den einen gilt sie damit als überflüssig, als Relikt aus dem Jurassic Park der Anthropologie; andere werden sie dagegen für mehr als notwendig halten: für jenseits der wissenschaftlichen Dürre von Stoffwechsel und Hirnelektronik. Dieses Festhalten an der Seele – ist nicht ganz unbedenklich. Denn sie könnte auch ein geistesgeschichtliches Übergangsobjekt sein: ein Psychologen-Teddy, an den man sich klammert, wenn es kühl und berechnend wird. Ein Kuschtier, an dem man sich wärmen kann im kalten Tunnel der Magnetresonanztomographen.

Im Ungenügen oder gar Unbehagen an unserer derzeitigen Wissenschaftskultur gründet wohl die Frage nach der Seele. Nicht alles, was ist, zeigt sich dem empirischen Blick. Auch der klinische Blick kann manches übersehen. Wenn diesen Blicken der Sinn für die Seele fehlt – wie sollte man dann blicken? Was wäre das für ein Blick, der seelensensibel ist? Wie entwickelt man Sinn für Seele? Gibt es „die Seele“ doch nie nackt und bloß, sondern gnädigerweise stets „gekleidet“, nie ohne Leib, sondern leibhaftig, nie immediat, sondern stets vermittelt: in Medien, primär in Körpermedium, in Blick, Geste, Haltung, Affekt und Gefühl. Aber auch in sozialen Medien, wie man feiert, wohnt, lebt oder spielt. In Bildern, Filmen und Geschichten, in Texten zwischen den Zeilen. *Sinn für Seele ist ein Sinn für das, was sich zeigt vom Anderen als Anderer*, manchmal direkt (wie in Affekten), oft eher indirekt, in Zwischentönen und Nuancen des menschlichen Miteinander.

Daher sollte der Versuch, „die Seele“ zu verstehen, mit hermeneutischer Diskretion vorgehen: Verstehen als Bestimmtheitsgenerierung, gar mit empirischen, neurophysiologischen Mitteln, wird die Seele im Grenzwert zur Maschine mit eigenem Code machen. Und damit wäre eben das verspielt, was ihren diskreten Charme ausmacht: Unbestimmtheiten zu produzieren, Dunst und Schleier, in denen vieles anders erscheint, als es im Licht von Mikroskopen und Scannern erscheint. Von der Seele zu erzählen, um sie zu verstehen – wie in Patientenerzählungen oder lebensweltlichen Geschichten – braucht daher *Unbestimmtheitstoleranz* und die fällt schwer. Aber Unbestimmtheiten zwischen den Zeilen, die indirekten Anzeichen, sind es, die erst den Deutungsbedarf und die Deutbarkeit freisetzen. Wie die zu „fassen“ sind, ohne sich zu entziehen, wie die zu verstehen wären, ohne allzu bestimmt zu werden, das bleibt die offene Frage.

Was nicht lesbar ist, wird lesbar gemacht. Geht nicht, gibt's nicht – scheint auch in Sachen „Seele“ zu gelten. Verständlicherweise, denn wenn die *Seele* zu den Grundmetaphern menschlichen Selbstverstehens gehört, muss sie auch *verstanden* werden. Einerseits *will* manch eine Seele das, sofern sie sich mitteilen will

und nicht allein auf ihrer Insel verkümmern; andererseits wollen andere das, weil sie die anderen Seelen verstehen wollen. Aber ob eine Seele darum auch erzählbar oder „lesbar“ sein sollte? Man kann Bücher lesen – wenn man lesen kann –, aber kann man Kaffeesatz, Hände, Eingeweide oder gar die Seele „lesen“? Texte kann man vorlesen, aber kann man das auch mit der Seele: Kann man sie vorlesen? Kann man sie erzählen? Jedenfalls kann man *von ihr und mit ihr* erzählen.

Die Gegenthese lautet klassischerweise, der Seele sei die Sprache zuwider. Sie füge sich nicht der symbolischen Ordnung unserer Worte. Seltsamerweise prägte diesen Grundsatz der Sprachkritik ausgerechnet der so ungeheuer sprachmächtige Schiller: „Warum kann der lebendige Geist dem Geist nicht erscheinen! / *Spricht* die Seele, so spricht ach! schon die *Seele* nicht mehr.“<sup>2</sup> Wenn dem so wäre – wäre die Seele sprachlos und die Sprache seelenlos. Seele und Seele könnten einander nicht erscheinen, sich einander nicht zeigen; die Individuen wären isoliert gegeneinander, jedes auf seiner Insel, ohne Schiffsverkehr dazwischen.

Es geht mit der Seele also um die „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“: um die Zugänglichkeit der Seele, vor allem der des Anderen in seiner Individualität. Damit ist man beim Kardinalproblem der Hermeneutik: der Zugänglichkeit des Anderen, des Fremden gar. *Wenn* der zugänglich wäre, dann doch nicht zuletzt durch seine Sprache und seine Äußerungen. Dem hermeneutischen Blick zeigt sich hier bereits, dass der Andere nicht nur durch die Sprache zugänglich ist. Der Andere ist nicht notwendig *lesbar*. Er ist zunächst einmal merklich, wahrnehmbar, sichtbar: mit Leib – aber auch mit Seele?

Wenn man an dem Außen des Anderen, an seinen Gesten, Blicken, Worten und Werken nicht genug hätte – sondern seine Seele verstehen will, das, was ihn im Innersten zusammenhält, was seine Individualität und Fremdheit ausmacht – dann will man Ungeheures: den Fremden in seiner Fremdheit verstehen. Nicht nur die Äußerlichkeiten, was sichtbar und lesbar ist, sondern auch die Dessous und noch mehr: alles was darunter ist, möglichst die nackte Seele.

Aber – mag der Fremde mit seinem Leib zugänglich sein, ist seine Seele doch original unzugänglich. Zum Glück. Denn diese Unzugänglichkeit ist überaus gnädig. Stellen Sie sich vor, ich würde nicht nur Ihren Leib und dessen Kleidung, sondern Ihre Seele schauen, nackt und bloß? Sie wären möglicherweise unangenehm berührt. Die gern karikierte Fensterlosigkeit der Monaden von Leibniz hat hier ihre Pointe: Es ist eine Unzugänglichkeit, die eine Undurchschaubarkeit, Unüberwachbarkeit und daher einen Raum der Diskretion bedeutet. Ohne diese

2 Tabulae Votivae von Friedrich Schiller und Johann Wolfgang von Goethe, 1788–1805.

Unzugänglichkeit wären wir immer schon durchschaubar – und in Zeiten des „Neuromarketing“ längst gläsern und überwacht.

Nicht nur der Leib, sondern gerade die Seele des Konsumenten soll *verstanden* werden: sein innerstes Begehren und sein begehrlisches Inneres. Dass das leider teils schon gelingt, ist unheimlich: Zum einen werden die Kunden mit vielerlei Karten vermessen in ihrem Konsumverhalten. Ähnliches gilt mit anderen Spuren: Was man an digitalen Spuren im Netz hinterlässt, ist aufschlussreich. Selbst Pädophile lassen sich so aufspüren. Und wenn das bei denen gelingt, wie viel mehr dann bei naiven Netznutzern, wie mir selbst? Ich werde zugänglich, aufspürbar und in meinen Wünschen und Werken lesbar an den Spuren, die ich hinterlasse. Mag auch die Seele nicht in allem rein und unverstellt zur Erscheinung kommen, sich nicht plötzlich gottgleich offenbaren in einem Wort – so wird sie doch Stück für Stück sichtbar in den Spuren, die sie hinterlässt in Worten und Werken.

Somit ist der Wille zum Verstehen der Seele, des Fremden in seiner Fremdheit und Individualität, nicht ungefährlich: Denn hier gilt dann schnell, bist Du nicht willig, so brauch ich Gewalt. So entstand die von Schleiermacher beklagte Wut des Verstehens. Diese hermeneutische Gewalt gibt es nicht nur bei Werbestrategien, Geheimdiensten oder zwischen eifersüchtigen Partnern. Sie ist auch akademisch salonfähig: Die unendlichen Streitigkeiten, ob Platon dies oder jenes meinte, sind von ähnlicher Art. Keineswegs müßig, aber immer mit dem übertriebenen Anspruch, die eigene Lesart des Fremden sei die treffende, die den Anderen in seiner Andersheit treffe. Würde das gelingen, würde er in der eigenen Lektüre aufgehen: Man selber könnte ihn repräsentieren und dann müssten alle den Repräsentanten fragen, wenn sie wissen wollten, was Platon sagt. Das ist wohl der geheime Wunsch, das innerste Begehren manches Interpreteten, vor allem der Kommentatoren und Biographen. Im Kommentar oder der Biographie werde endlich lesbar, was der so Beschriebene wirklich gemeint habe. Die Interpretation begehrt, die Offenbarung des Fremden in seiner Fremdheit zu sein – und das in eigenem Namen. Das ist prekär und offensichtlich überschwänglich. Kommentare und Interpretationen machen andere Texte lesbarer, wenn's gut geht, aber nie und nimmer die Seele des toten Autors. Selbst wenn die unsterblich sein sollte, müsste der Kommentar aus einer hermeneutischen Séance hervorgehen, wenn er die *Seele* des toten Autors zur Sprache bringen wollte und deren vermeintliche Intuitionen.

Die Künstler des Verstehens, Hermeneuten genannt, sind seit es sie gibt mit dem Problem geschlagen, dass der Andere, Fremde eben nicht in dieser Weise zugänglich ist. Wenn es um Götter geht, braucht man einen kleinen Gott, der einem dabei hilft: Hermes genannt. Wenn es um Menschen geht, braucht es Techniken, die einem dabei helfen: hermeneutische Methoden genannt. Dafür gibt es

dann diverse Wissenschaften, Methodenlehren vom Verstehen von Texten, von Kommunikation, von Handlungen, Institutionen, Kulturen, Religionen – und im äußersten Fall auch von Göttern und Gott.

### Seele als pièce de résistance

Bei aller Sublimierung des Seelenthemas regt sich dennoch immer wieder die Frage: *Was ist die Seele?* Ist sie 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 *Entzugserscheinungen*<sup>3</sup> 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 dem *indirekten* Blick mit Sinn und Geschmack für Nuancen, beispielsweise der Hermeneutik oder der Phänomenologie. Deren gelegentlich beklagte mangelnde „Exaktheit“ kann sich im Blick auf die Seele als hilfreich erweisen. Denn was sich nicht „direkt“ zeigen lässt, schon gar nicht mit „bildgebenden Verfahren“ empirischer Prägung, zeigt sich in Spuren, seien es Gesten oder Träume, Gestalten oder Texte, Erzählungen oder Bilder, Grundfiguren oder Umgangsformen.

Beispielsweise ist die Seele der *Sitz im Leib* der Affekte – ein gefühlvolles Medium *zwischen* Wissen und Wollen, eine pathische Figur des Dritten: Statt die Seele auf ihr „höchstes Vermögen“, den möglichst reinen Geist, zu reduzieren, und statt die Seele nur als Illusion oder Epiphänomen des Körpers zu marginalisieren, ist und bleibt sie die Grundfigur *zwischen* diesen Grenzwerten: eine *Figur des Dritten* zwischen Geist und Leib, aber nie ohne die beiden. Mit dieser eigentümlichen Zwischenlage kann die Seele übliche Dualisierungen von „mind and body“ fraglich werden lassen. 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.

3 Vgl. STOELLGER, PHILIPP, Entzugserscheinungen, Zu den Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion, Internationales Jahrbuch für Hermeneutik, 2006, 165–200.



Die Seele hat zwar keiner je gesehen, aber Gegenstand akademischer Disziplinen ist sie gleichwohl. Ist sie doch der 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 Affekte. Dass man damit alles Mögliche fokussiert, aber die Seele aus dem Blick verliert, wird früher oder später nur zu merklich.

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 jedenfalls wohl noch eher für möglich gehalten als Forschungen mit „Gott“ als „Gegenstand“. Die Gegner von Theo- wie Psychologie führen dann „Neuro-“ im Titel, worin sich der Blickwechsel manifestiert. 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.

Die Seele fungiert daher in den gegenwärtigen Diskursen um die „Neurowissenschaften“ wie ein *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 genauso wenig „abbilden“, jedenfalls nicht mit Film oder PowerPoint. Wäre nur, was sich auf diese Weise zeigen lässt, würde der Horizont der Wirklichkeit bedrängend schmal.

Die Seele riecht nicht, 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 „außen“ 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 nicht nur eine „transzendente Bedingung“, sondern in, mit und unter aller Erfahrung der *lebendige Sinn für Sinnlichkeit*. Als Sinn für die

Sinne 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 *leibblind*. 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 „styled“ 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.

Die Seele *ist* nicht einfach ein Phänomen, sondern eine *Entzugserscheinung*: dem direkten Zugriff entzieht sie sich, dem unbedingten Willen zur Sichtbarmachung verschließt sie sich. Aber indirekt *zeigt* sie sich – und bleibt doch unanschaulich. Daher provoziert sie „absolute Metaphern“ und vielerlei verwandte Bildgebung. Es gibt auch *andere* bildgebende Verfahren als die der Neurowissenschaften: Kunst und Literatur gehören dazu. Ob in Diensten der Religion oder nicht, sind sie Formen der Imaginationskultur, kraft derer gezeigt werden kann, was nicht gesehen wird.

Die „Seelenvorstellungen der Analphabeten“ im Mittelalter bietet dafür Beispiele in Fülle: Die Unanschaulichkeit der Seele provoziert Vorstellungen von ihr: etwa den Seelenvogel, den Zweitkörper des kleinen Menschen, der dem Mund des Toten entweicht, oder – auch das Antlitz der Armen, in denen die Seelen der Verstorbenen (irgendwie) präsent sind. Armenfürsorge ist daher Seelenfürsorge, Sorge für die Seelen der Verstorbenen.<sup>4</sup>

4 Um sagen zu können, was die Seele ist, woher sie kommt und wohin sie geht, warum sie in der Welt ist und was sie mit dem Leib und anderen Seelen zu tun hat – bedarf es der Geschichten: *vorwissenschaftlich*, manche würden einwenden *unwissenschaftlich*, aber diese Geschichten sind weniger *scientia* als *phronesis* oder *sophia*: Erfahrungsklugheit und Weisheit. Es sind Formen des Wissens, die eine gewisse Ungenauigkeitstoleranz brauchen, um erhellend zu wirken.

Dabei ist bemerkenswert, wie von der Seele und ihren Reisen erzählt wird: nicht leiblos, aber auch nicht so robust und mangelhaft, wie wir üblicherweise verfasst sind. Der Mensch lebt zu Lande und pflügt, sein Leben als Reise zu Lande oder 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 dann 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. Kurzum: die Seele ist ein „second life“, ob unsterblich oder nicht. Sie lebt in den Erzählungen ein Erzählleben: Die erzählte Seele ist ein imaginäres Leben im Jenseits, sei es zu Lebzeiten oder danach.

Die entsprechende hermeneutische Wette lautet daher: die Seele als Sinn eines Lebens zeigt sich in ihren Bildern, Metaphern, Erzählungen und auch in Texten, Werken und Lebenswegen. Die Seele wird daher lesbar (gemacht) am Leitfaden dessen, was von ihr erzählt und geschrieben wurde (und wird). Sie wird in anderer Weise „lesbar“ am Leitfaden ihrer Bilder (innen oder außen, im Kopf oder an der Wand). Erzählt wird mit der Seele aber nicht etwas *de re*, sondern *de dicto* oder *de imagine*. Und indirekt damit *de se* und *de altero* (auch *de deo*). Diese indirekte Anzeige der eigenen Seele und der, die man dem Anderen zuschreibt, ist signifikant. Daher richten sich die Seelenlektüren auf diese manifeste Form der Rede, in der sich mehr zeigt, als was gesagt ist.

Wenn man die Seele also nicht *substantialistisch* als ein „Etwas“ im Menschen verstehen kann, wenn man sie auf dem Weg von der „Substanz zum Subjekt“ nicht auf das *transzendente Subjekt* reduzieren kann, das so leib- wie leiblos ist, 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 großen Geheimnisse stilisiert, über das sich mächtig raunen lässt – findet man sich in einer aporetischen Lage. „Stattdessen“ kann man sie als Grundfigur unserer Sprache und Vorstellungswelt verstehen: als Grundmetapher unserer Rede vom Menschen, als Lebens-, Wahrnehmungs- und Sprachform.

### Jean-Luc Nancy: Körper als Seele – Seele als Körper?

Beseelung ist Belebung. Der Tod wird dann *zweideutig*: entweder der Ganztod von Leib *und* Seele, oder aber die Lösung der Seele vom Leib. An diesem doppelten Ausgang scheiden sich Welten. Sokrates' letzter Wunsch war es, dem Asklepios einen Hahn zu opfern, wohl weil er seinen Tod als Lösung der Seele vom Leib verstand, als Erlösung der Seele aus dem Grab des Leibes. Anders im Alten Testament: Von einer unsterblichen Seele, gar dem Leib als deren Grab weiß dort niemand etwas.

Im Christentum scheint sich die unsterbliche Seele durchgesetzt zu haben, was aber ein Irrtum ist. Denn in Auseinandersetzung mit dem Aristotelismus des Mittelalters wurde auf dem Konzil zu Vienne 1311<sup>5</sup> jeder zum Ketzer erklärt, der leugnet, dass die Seele „per se et essentialiter“ Form des menschlichen Leibes sei. Ergo: Ohne diesen Leib ist die Seele nicht (mehr, nichts an sich). Unsterblich ist die Seele nicht, denn sie ist Kreatur, nicht Kreator. Sie ist Welt, nicht Gott. Sie ist nicht das Göttliche im Menschen, sondern Form des Menschen. Das ist biblisch und christlich nur angemessen, denn es gibt in der Welt nichts per se Göttliches oder Unsterbliches. Das sah auch Luther so – gegen die Mystik und ihr göttliches Seelenfünklein. So gesehen wird die Seele *naturalisiert*, ohne naturalistisch reduziert zu werden. Sie ist Kreatur, Natur, immanent – und nicht per se transzendent.

5 [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1311-1311\\_\\_Concilium\\_Viennense\\_\\_Documenta\\_Omnia\\_\\_EN.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1311-1311__Concilium_Viennense__Documenta_Omnia__EN.pdf.html): „We, therefore, directing our apostolic attention, to which alone it belongs to define these things, to such splendid testimony and to the common opinion of the holy fathers and doctors, declare with the approval of the sacred council that the said apostle and evangelist, John, observed the right order of events in saying that when Christ was already dead one of the soldiers opened his side with a spear. Moreover, with the approval of the said council, we reject as erroneous and contrary to the truth of the catholic faith every doctrine or proposition rashly asserting that the substance of the rational or intellectual soul is not of itself and essentially the form of the human body, or casting doubt on this matter. In order that all may know the truth of the faith in its purity and all error may be excluded, we define that anyone who presumes henceforth to assert defend or hold stubbornly that the rational or intellectual soul is not the form of the human body of itself and essentially, is to be considered a heretic.“ Vgl. auch BARBER, MALCOLM CHARLES, Art. Vienne, Konzil von. In: Theologische Realenzyklopädie 35 (2003), 76–79 (mit weiterer Lit.); BALLWEG, JAN, Konziliare oder päpstliche Ordensreform. Benedikt XII. und die Reformdiskussion im frühen 14. Jahrhundert. Spätmittelalter und Reformation N.R. 17, Tübingen 2001; MÜLLER, EWALD, Das Konzil von Vienne 1311–1312. Seine Quellen und seine Geschichte. Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 12, Aschendorff, Münster i. W. 1934.

Was das heißt, zeigt sich bei Jean-Luc Nancy. Die Seele *ist* die „Form des Leibes“, wie er in seinem Seelentraktat ausführt, der den Titel „Corpus“<sup>6</sup> trägt. Seele sei nicht eine ablösbare Form, die leiblos sein könnte wie ewige Ideen, sondern nirgends anders als *im* und *als* Leib ist die Seele. Das bedeutet eine gravierende Schubumkehr der üblichen Auffassung der Seele durch die Aristotelisten des Mittelalters. Wird die Seele (als *forma corporis*) *so* verstanden, wie von Nancy, wird sie phänomenal inkorporiert (oder inkarniert) – und verliert ihre Unsterblichkeit. Nancy arbeitet an einer Naturphilosophie im Anschluss an Aristoteles. Die Pointe ist, dass von Nancy die unhintergehbare Einheit von Form und Materie aufgenommen und anthropologisch durchdacht wird. Er arbeitet daran, Aristoteles diesseits seiner neuplatonischen Imprägnierungen systematisch fruchtbar zu machen.

Darin berührt sich sein Denken, ohne dass das von ihm genannt würde, mit dem neuplatonismuskritischen Renaissancearistotelismus Pietro Pomponazzis. Der argumentierte in „De immortalitate animae“<sup>7</sup> für die Sterblichkeit der Seele<sup>8</sup>, mit der treffenden Beobachtung, dass sich bei Aristoteles *kein* Argument für eine unsterbliche, separat „lebensfähige“ Seele finde.<sup>9</sup> Es ist aristotelesexegetisch daher mitnichten „revolutionär“, die sterbliche Seele mit der Materialität des Menschen als seinem Individuationsprinzip zusammenzudenken. Das „eidos“ wird individuiert durch seine Leibhaftigkeit, ohne die es nicht leben würde. Erst durch den Averroismus und entsprechend bei Thomas wurde deren Unsterblichkeit aufgrund des separierbaren *nous* begründet, der impassibel bleibt. Folgt man hingegen der Linie von Aristoteles *de anima* über Pomponazzi und Ernst Cassirer bis Enno Rudolph, ist „eine abgetrennte Existenz des denkenden Teils der Seele vom leidenden“ *nicht* denkbar.<sup>10</sup> Seele ist das Lebensprinzip des Leibes und nicht *für sich selbst* lebendes Prinzip. In dieser Lesart kann

6 NANCY, JEAN-LUC, *Corpus*, Berlin 2003.

7 POMPONAZZI, PIETRO, *De immortalitate animae*, 1516.

8 Nicht nur gegen Pico della Mirandola, sondern auch gegen Bartolomeo Fazio und Giannozzo Manetti. Vgl. u.a. MANETTI, GIANNOZZO, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen/De dignitate et excellentia hominis*, Hamburg 1990, XVIIIf, 36–57.

9 Vgl. ARISTOTELES, *de anima* 430a.

10 RUDOLPH, ENNO, *Theologie – diesseits des Dogmas. Studien zur Systematischen Theologie, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1994, 69–71, 216–223. Die Freiheit des Menschen dann aber wie Pomponazzi nicht als Freiheit vom Körper, sondern *vom göttlichen nous* zu feiern (RUDOLPH, *Theologie*, 219), scheint weder nötig noch wünschenswert. Denn – umgekehrt – besteht die Freiheit *des nous* in seiner Leiblichkeit. Daher ist genauso unnötig, von „fatalistischer Selbstaufgabe“ zu sprechen, wenn man meint, dass „nur ein Gott uns retten“ könne (Rudolph gegen Heidegger, in: RUDOLPH, *Theologie*, 223).

„die Individualität nicht *gegen* die Natur behauptet, sondern sie soll *aus* ihr gefolgert und erwiesen werden. Sie bildet nicht erst eine Prärogative des ‚Geistes‘, sondern sie stellt den Grundcharakter des *Lebens* dar“<sup>11</sup>.

Vereinfacht gesagt wird hier der naturphilosophische, biologische Aristoteles leitend statt desjenigen der (Wirkungsgeschichte seiner) Metaphysik, zumal gegenüber dessen neuplatonischer Überformung.

Als theologische Konsequenz ist bemerkenswert, dass aus der Nichtindependenz der Seele von ihrem Körper die sogenannte *Ganztodthese* folgt, de homine wie de Christo. Dass mit dem Tod der ganze Mensch tot ist und nicht sein Seelenvögelchen endlich vom Käfig befreit *ad astra* fliegt, ist demnach nicht eine Erfindung des Protestantismus im 20. Jahrhundert, sondern eine Einsicht in die Leiblichkeit der Seele in Anschluss an Aristoteles. Die Körperlichkeit der Seele<sup>12</sup>, genauer gesagt, die unauflösbare Einheit von Körper und Seele, ist die anthropologische Bedingung für ein „mere passive“ einerseits im Tod, andererseits daher auch in der metaphorischen Verwendung für das Gottesverhältnis in der Rechtfertigung. Andernfalls würde sich stets eine minimale Aktivität im Tod durchhalten, eine „aus sich selbst bewegende und belebende“ Kraft, die durch die Passivität des Todes erst zur wahren Aktivität befreit würde, wie etwa Augustins Lehrer Ambrosius meinte.<sup>13</sup> Daraus folgt dann nur zu leicht die Konsequenz des Pythagoras, die kreisförmige Wiederkehr der Seelen<sup>14</sup> – auch in gegenwärtigen Formen des „Religiösen“. Letztlich liegt dem die Intuition eines vom Fall „unversehrten Restes“ im Menschen zugrunde bzw. eines „Göttlichen“, das Gott entsprechend *semper ubique actuosus sei*. In der Kritik daran begegnen sich bemerkenswerter Weise die reformatorische Theologie wie der antineuplatonische Renaissancearistotelismus. Seltsam, aber in der geteilten Ablehnung verständlich.

Eine *natürlichere* Theologie wie eine naturphilosophische Anthropologie teilen daher die Aufgabe, das Leibsein des Menschen zu verstehen, ohne einen supernaturalen Rest- oder Grundbestand. Ontologisch heißt das, in der Anthropologie ohne „Quintessenz“ auszukommen, ohne fünftes Element, das als Geist alles

11 So CASSIRER, ERNST, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1987, 148 – zu Pomponazzi.

12 Manetti führt diese These auf eine lange Tradition zurück: Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Diogenes, Leukipp, Demokrit, Heraklit, Empedokles, Hippas, Archelaos, Zenon, Aristoxenos, Varro – und alle Traduzianisten (MANETTI, *Würde und Erhabenheit*, 101f).

13 AMBROSIIUS, *Bono mort.*; vgl. Manetti, *Würde und Erhabenheit*, 108.

14 Vgl. MANETTI, *Würde und Erhabenheit*, 103.

durchdringt und von der Vergänglichkeit unberührt bleibt.<sup>15</sup> Das ist nicht erst im Protestantismus entdeckt oder im Antineuplatonismus, sondern von Aristoteles wie auf anderen Wegen von der alttestamentlichen Anthropologie her motiviert. Dass der Mensch Fleisch ist, vergänglich, und nicht aus sich selbst, kraft eines ihm eigenen „Prinzips“ her göttlich und unsterblich, ist sc. breit belegbar im Alten Testament.<sup>16</sup>

Jean-Luc Nancy Traktat „Corpus“ handelt am Schluss „Über die Seele“. Was er darin versucht, ist „an den Körper zu rühren“, ihn denkend zu berühren (*toucher*), um ihn darin thematisierend zu öffnen, hermeneutisch gesagt, ihn zu erschließen. Körper gilt gemeinhin als etwas Abgeschlossenes, zumal im Gegenüber zu Seele oder zum Geist. Aber das wäre kein Körper, sondern bloße Masse, undurchdringlich und ebenso „der absolute Grund“<sup>17</sup>, ohne Ausdehnung und Form, *hyle* im rein passiven Sinne, um mit Aristoteles zu sprechen. Deren Unterschied zum Körper herauszuarbeiten ist Nancys Anliegen: „Was ich zeigen möchte, ist, dass der Körper [...] keine Substanz ist, sondern eben genau Subjekt“<sup>18</sup>. Es geht also um die Differenz von Masse und Körper. Der Körper ist Ausdehnung und darin Exposition. Von Körpern kann es eine Menge geben, aber keine Masse. Denn „Masse“ hieße, über einen „Kadaver“ zu sprechen, der reine Masse wäre.

Demgegenüber kann die Passivitätsmetaphorik Luthers ihre drastische Pointe entfalten: „quasi nihil aliud in me sit, nisi mors et cadaver“<sup>19</sup>. Der Mensch sei *per se* nichts als Tod und darin Masse, *mere passive*. Anthropologisch hieße das, er wäre *seelenlos* und damit *leiblos*, ohne einen „göttlichen Kern“, von dem aus er sich Gott nähern könnte. Soteriologisch aber heißt das präziser, er hat keinen unversehrten Rest, kraft dessen Aktivität er in der Versöhnung mittätig sein könnte (*facere quod in se est*). Hamartologisch ergibt sich dann die *offene* Frage, ob er denn *coram Deo* „bloß passiv“ sei oder nicht vielmehr „repugnativ“. Für die Passivität zeigt sich hier jedenfalls bereits die elementare doppelte Bedeutung: *per se tot*

15 Vgl. MANETTI, Würde und Erhabenheit., 117–138; vgl. auch BÖHME, GERNOT/BÖHME, HARTMUT, Feuer, Erde, Wasser, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente, München 1996 (= 2004), 143–145.

16 Vgl. JANOWSKI, B., Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003.

17 NANCY, Corpus, 106. Da Nancy in Straßburg lehrt und fließend Deutsch spricht, ist die deutsche Version seiner Texte verlässlich, zumal er diese auch autorisiert und mit an deren Übersetzung gearbeitet hat.

18 NANCY, Corpus, 107.

19 LUTHER, WA 44, 717, 31.

zu sein, *coram Deo* hingegen bloße Materie der Formung zu sein (in Schöpfung, Versöhnung wie ggf. Verwerfung).

Der *beseelte* Körper hingegen sei *nicht* tot, so Nancy unter dezidierter Absehung von Fragen des Gottesverhältnisses. Seine Philosophie der Immanenz (genauer: der Imminenz oder Transimmanenz) lässt den Menschen „*per se*“ als lebendig und lebensmächtig sehen. „Der Körper ist das Offene“<sup>20</sup>, mehr als Masse. Bei aller Kritik an einer theologischen Aristotelesinterpretation, die Nancy zu erkennen gibt<sup>21</sup>, kann er zwar kein Göttliches im Menschen finden, aber doch mehr als die Verslossenheit bloßer Masse. Die Offenheit des Körpers sei seine Passibilität, seine Berührbarkeit. Davon zu reden, nimmt diese Offenheit bereits in Anspruch. Denn Nancy will nicht *über* den Körper reden, als wäre der ein „bloß passiver“ Gegenstand, sondern *von* ihm reden und darin an ihn *rühren*. Er scheint den Körper in dieser Rede mitreden lassen zu wollen:

„Das Ziel ist, daß eine Rede über den Körper, vom Körper nicht einfach wie ein Gegenstand „entkorporiert“ ist, so wie der Gegenstand einer Anatomiestunde [...]. Eine Rede vom oder über den Körper muß vielmehr gleichzeitig von dem, was keinesfalls die Rede ist, berührt werden und daran rühren. Das bedeutet schlicht und einfach, daß die Rede vom Körper keinen *Sinn* vom Körper hervorbringen kann, dem Körper keinen Sinn verleihen kann. Die muß vielmehr an jenen Teil des Körpers rühren, der den Sinn der Rede unterbricht“<sup>22</sup>.

Die Eigenart von Nancys Interpretation lässt sich mit einem Rückblick auf den Aristoteles der Metaphysik verdeutlichen. Dort hieß es:

„Es ist nun klar, daß es Sache *einer* Wissenschaft ist, diese Dinge und das Wesen zu erörtern [...]. Auch gehört es zu einem Philosophen, über *alle* Dinge Betrachtungen anstellen zu können. Denn läge das nicht im Aufgabenbereich des Philosophen, wer untersuchte dann, ob ‚Sokrates‘ und ‚der sitzende Sokrates‘ dasselbe sind, oder was ein Gegenteil ist, oder in wie vielen Bedeutungen es ausgesagt wird? Und ebenso verhält es sich mit anderen derartigen Problemen. Da nun diese Dinge Affektionen an sich des Einen als Einen sind und des Seienden, insofern es seiend ist [...], so ist es offensichtlich Aufgabe jener Wissenschaft, sowohl ihr Was als auch ihre Akzidenzen zu erkennen.“<sup>23</sup>

20 NANCY, Corpus, 105.

21 So wendet er sich gegen die „Befürchtung“ seiner Leser, „einer christlichen Predigt zuzuhören“ (Nancy, Corpus, 110). Vgl. später gegen Spinoza: „Vergessen wir also Gott“ (NANCY, Corpus, 116).

22 NANCY, Corpus, 109. Vgl. „An die Unterbrechung des Sinns zu rühren, das ist es, was mich am Problem des Körpers interessiert“ (NANCY, Corpus, 110).

23 ARISTOTELES, Met. 1004ab.

Der Sinn dieser Rede *über* etwas, zumal über alles Mögliche und Wirkliche, scheint auffällig „apathisch“, nicht affiziert von dem Woher oder Woher der Interpretation. Als könnte man über alles sauber sortierend handeln, nach Wesen und Akzidenz unterscheiden und so den Körper für akzidentell halten. Dass dem *nicht* so ist, dass das Woher der Interpretation selbige affiziert, ließe sich an Aristoteles' *de anima* zeigen.

Nancys Intuition ist, dass der Körper in seiner Materialität den immer schon vorfindlichen *Sinn* (der Rede oder des Textes) *unterbricht*. Die „Unterbrechung des Sinns [...] ist Körper“<sup>24</sup>. Die These ist semiotisch wie symboltheoretisch gravierend. Denn sie besagt, dass die Sinnlichkeit nicht immer schon vom Sinn umfassen ist, sondern diese „präprädikative Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn“, die nach Cassirer die symbolische Prägnanz bildet, *unterbrochen* wird von der *Eigendynamik der Sinnlichkeit*, genauer: des Körpers. Er ist die bestimmte, belebte und damit beseelte Materialität, die irreduzibel ist auf die aktive Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn. Das ist auch der Grund, warum Husserl z.B. anhand der Affektion von *passiver* Synthesis sprechen konnte. Was ohne, diesseits und vor aller epistemischen Tätigkeit geschieht, widerfährt einem wie eine Unterbrechung. Bemerkenswert ist allerdings, dass Nancy eine so zurückhaltende Metapher für die Diskontinuität von Sinnlichkeit und Sinn wählt. Der Riss (Levinas), der Hiatt oder die Diastase (Waldenfels) oder die Unmöglichkeit (Derrida) würden diese Uneinholbarkeit der Diskontinuität für gravierender halten als eine „zeitweilige“ Unterbrechung.

Entsprechend verfährt in Parallelaktion zu Nancy G. Böhme<sup>25</sup>, der den Leib des Menschen als *Natur* bestimmt und stellt sich so explizit in den aristotelischen Traditionszusammenhang. „Der Leib wird apostrophiert als etwas, das uns gegeben ist“<sup>26</sup>. Im Unterschied zum naturwissenschaftlich thematischen Körper sei der *Leib* allerdings nicht im Modus der Fremderfahrung gegeben, sondern in dem der Selbsterfahrung. Daher ist seine Gegebenheit für *uns* maßgeblich. Das ist nicht eine „bloße“ Bewusstseinsfahrgabe, so wie das Subjekt sich als tätig erfährt (die Kantische Selbstaffektion). Vielmehr ist der Leib Medium des Sich-Spürens, in dem ein Moment der Fremdheit mitgesetzt ist, weil und sofern wir *nicht* fugenlos identisch sind mit unserem Leib als *Natur*.<sup>27</sup> Das sollte für eine Kulturanthropologie zumindest nachvollziehbar sein, denn was wäre dem animal symbolicum

24 NANCY, *Corpus*, 110.

25 BÖHME, GERNOT, *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Zug 2003.

26 BÖHME, *Leibsein*, 64.

27 Vgl. BÖHME, *Leibsein*, 66.

fremder als es selbst qua *Natur*?<sup>28</sup> Die Spontaneität des Leibes ist nicht die der Autonomie, sondern befremdlich gegenläufig und meist störend.

Da der Körper nicht bloße Masse ist, so Nancy, nicht verschlossen, sondern offen, „ist er außerhalb von sich. Er ist das Außerhalb-von-sich-Sein“<sup>29</sup> – und nichts anderes besage das Wort *Seele*. Sie sei nicht ein anderer, zweiter, subtiler Körper, sondern nichts anderes *als* der Körper, sofern er nicht nur Masse sei. Gegen die neuplatonische Tradition des in Leib und Seele verdoppelten Menschen argumentiert Nancy – wie mir scheint Aristoteles ganz treffend –, die Seele sei der Körper „außerhalb seiner selbst“, oder genauer: „das Andere, das der Körper für sich selbst und in sich selbst“ ist.<sup>30</sup> Denn die Selbstbeziehung des Körpers ist eine *unterbrochene* Beziehung – ohne, dass hier eine Verdoppelung vorläge und die Beziehung zerfiele. Diese Differenzeinheit zu wahren (wie in Aristoteles' *Relation* von Materie und Form), könnte der Grund sein, weswegen Nancy auf die genannten *starken* Diskontinuitätsfiguren verzichtet.

„Die Seele ist die Differenz des Körpers zu sich selbst, Außenbeziehung, die einen Körper für sich darstellt“<sup>31</sup>. Um diese *Exzentrizität* des Körpers zu thematisieren, müsse man über die Seele sprechen. Daher ist Nancys These zu Aristoteles *de anima* so schlicht wie überraschend, dass die ganze Abhandlung *vom Körper* spreche. Von der Seele zu handeln, heißt nichts anderes, als von der Belebtheit des Körpers zu sprechen, mit seinen Unterbrechungen und seiner Eigendynamik. Denn Körper ohne Seele wäre Masse, der Körper als Form aber ist der belebte und das heißt nichts Anderes als beseelte. Insofern *ist* der Körper die Form – eben sofern er nicht nur Masse ist. Wie bei Cassirers Suche nach einem nicht neuplatonischen Formbegriff, wird von Nancy die Form als diejenige des Körpers verstanden – mit der erhellenden neuen Pointe, *forma corporis* sei ein Genitivus subjectivus. „Form meint, daß der Körper sich artikuliert“<sup>32</sup>.

Allem Beseelten bzw. Belebten<sup>33</sup> sei das „Spüren“ zu eigen, worin es sich von der Materie unterscheidet. Seine „erste Entelechie“<sup>34</sup> sei nicht ein extrinsisches Telos, sondern seine intrinsische Gerichtetheit auf seine Form, die es im Spüren realisiert oder anders gesagt, im „jemeinigen Fühlen“. Das „Gefühl“ ist nicht nur

28 Daher resultieren auch die Naturphobien etwa Cassirers.

29 NANCY, *Corpus*, 110.

30 NANCY, *Corpus*, 111.

31 NANCY, *Corpus*, 111.

32 NANCY, *Corpus*, 113.

33 In Abweichung von Aristoteles bezieht Nancy hier selbst die Pflanzen mit ein (NANCY, *Corpus*, 113).

34 Vgl. ARISTOTELES, *de anima* 412b.

ein quasi transzendentales Organ, mit dem man seiner „schlechthinnigen Abhängigkeit“ gewahr wird, sondern vor allem diejenige Offenheit und Passibilität, in und mit der der Mensch der Externität gewahr wird – nicht primär einer „externen Externität“, sondern desjenigen Außen, das er im Selbstverhältnis selber ist. Das könnte nun als Ansatz einer Naturphilosophie reiner Immanenz dienen, und so scheint es bei Nancy konzipiert zu sein.<sup>35</sup> Nur ist das weder nötig noch alternativlos. Denn das Außen ist mehrdimensional. Nicht die Autoaffektion des Spürens muss basal sein, sondern zumindest gleichursprünglich die Heteroaffektion. Das „Spüren“, die Affektion, ist der Sinn für Alterität und Externität – wie bei Levinas für die Gegenwart der Transzendenz in der Immanenz. Darin „berühren“ sich Levinas und Nancy:

„so möchte ich ‚Seele‘ gerne verstanden wissen: durch dieses Wort [Außen], das für uns das Andere des Körpers symbolisiert, durch dieses Paar, das im allgemeinen ein Paar von Exteriorität, von Gegensätzlichkeit, von Opposition und von Verneinung bildet“<sup>36</sup>.

Aber der Zug zur *immanenten* Interpretation des Außen wie der Alterität heißt, nicht von einem „reinen Geist“ auszugehen, sei es die reine Subjektivität oder ein leibloser Gott. Wir kennen weder uns selbst noch Gott als reinen Geist, denn wir haben „nur über ein Außen Zugang zu uns selbst“<sup>37</sup>. Statt von einem „inneren Auge“ der Seele auszugehen oder von einer „transzendentalen Anschauung“ oder einer „visio“ – sei die *Haut* das Medium der Wahrnehmung von Alterität, sei es im Selbst- oder im Fremdverhältnis.

Ist bei Levinas noch indirekt der Gesichtssinn dominant, wird hier die leibliche Wahrnehmung über das Organ des Tastens und Berührens gewichtig. Was bei Aristoteles das elementare Kontaktmedium ist, der Körper mit seinem Tastsinn *als* Medium, wird bei Nancy zum Medium des Gefühls. Es ist damit nicht mehr ein „Organ der Seele“, in dem diesseits von Wissen und Wollen in einer inneren Innerlichkeit derjenige gefühlt wird, der *interior intimo meo* ist, sondern der beseelte Körper ist *das* Organ der Sinnlichkeit, in dem Externität und Alterität erst wahrgenommen werden können. Hier wendet sich die (neo)idealistische Interpretation des Gefühls in eine aristotelische Interpretation der Sinnlichkeit als Grund des Sinns.

Rekurrieren die phänomenologischen Kontroversen um die Berührung (zwei-er Hände) stets auf ein innerstes Innen, das berührt wird, so sei das nach Nancy unmöglich.

35 Allerdings mit einem *anderen* Verständnis von Immanenz. Denn: „Es geht nicht darum, eine reine Immanenz wiederherzustellen“ (NANCY, Corpus, 116).

36 NANCY, Corpus, 115f.

37 NANCY, Corpus, 115.

„Ich muß zuerst außerhalb sein, um mich zu berühren. Und das, was ich berühre, bleibt außen [...] Und folglich, aber das ist der schwierige Punkt, ist der Körper stets außen, außerhalb, er ist Außen“<sup>38</sup>.

Was traditionell als „oberflächlich“ gelten würde, Haut und Körper, werden damit „*principia prima philosophiae*“.

Wäre dann Körpertechnik zugleich Psychotechnik? Es gehört zur Eigenart der Seele, nicht mit dem vor Augen liegenden identisch zu sein. Auch wenn sie als „Form des Körpers“ phänomenologisch gefasst werden kann als das, „was sich zeigt“, bleibt ein *Differenzbedarf*. Die Seele ist nicht einfach der Körper. Sonst wäre sie allzu offensichtlich: als wäre an der Haut die Seele zu lesen und mit der Haut die Seele zu umschreiben. Die Creme- und Puderhändler mögen das suggerieren, aber das ist schlechter Schein. Das Problem daran bleibt allerdings: Ganz unwirksam sind solche Körpertechniken auch nicht. Die von Foucault aufgerufenen antiken Körpertechniken der Selbstsorge (als Seelsorge) sind ja nicht abwegig. Nur – sollte Körpertechnik wirklich Seelsorge sein? Das ist zumindest sehr mehrdeutig. Die Seele des Menschen verändert sich mit seinem Körper: etwa in der Pubertät oder im Alter. Und daher sind auch technische Eingriffe nicht ohne Gründe und Folgen für die Seele. In extremis zeigt sich das in der Folter und Traumatisierungen: Körperwiderfahrungen sind psychogen: Sie wirken auf die Seele.

Aber die Körpertechniker sitzen dem Irrtum auf, mit neuem Gesicht, neuer Oberweite oder anderen Manipulationen den Menschen umschnippeln zu können, um deren Begehren zu erfüllen – was doch nie gelingen kann. Körpermanipulation ist keine Seelentechnik; Chirurgie keine Psychotechnik. Auch die Wellness-Manie oder -Magie hilft hier nicht weiter: Seelenmassage ist nicht einfach durch Körpermassage ersetzbar und umgekehrt.

Die Seele ist nicht einfach mit der Materialität identisch, auch nicht mit deren technischer Formung. Es bleibt etwas an der Seele, das sich der Anschauung entzieht. Daher ist sie am Sichtbaren nur indirekt sichtbar und auch nur sehr indirekt *berührbar*. Sie ist ein Differenzphänomen, markiert durch die Metapher Seele. Sie ist nicht einfach die Haut, sondern das *Spüren*: Sensibilität, Taktilität, Affektivität. Sie ist – so würde ich sagen – der *Sinn für Sinnlichkeit* (der *focus imaginarius* all unserer Sinne), und möglicherweise auch der Sinn für „Übersinnliches“, wenn man darunter nicht gleich Gespenster versteht. Gerechtigkeit, Gott, Gutes und Wahres sind solch alltägliche Übersinnlichkeiten, für die die Seele der Sinn ist.

Als *Sinn für* ist die Seele selber von der Sinnlichkeit unterschieden. Sie manifestiert sich im Spüren, aber ist sie vor allem ein sich *selber* Spüren? Wird sie

38 NANCY, Corpus, 115.

*spürbar* im Spüren, ist sie nicht nur Fühlen von etwas, sondern darin zugleich *Selbstgefühl*? Ja und Nein, sic et non. Einerseits ist das denkbar und wäre ein Modell, die Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins zu verstehen. Andererseits würde sie damit zu einem transzendentalen Organ: Als Sitz der Seelenvermögen würde sie verdoppelt zu dem Träger dieser Vermögen. Das scheint mir eine zweifelhafte Theoriebildung – in der dann letztlich alles auf diese zweite, verdoppelte, transzendente Größe sich konzentrieren würde.

### Eine theologische Perspektive – als therapeutische

In theologischer Perspektive galt die Seele vor allem als „Sinn fürs Übersinnliche“, genauer: als Sinn für Gott, also als *das* Organ, mit dem der Mensch Zugang zum original unzugänglichen Gott habe. Damit ist die Seele zugleich der Angriffsort für allerlei himmlisches Geflügel: für Dämonen, Engel und Teufel. Diese Zwischenwesen reizen die Seele, weil sie mit besonderer Sinnlichkeit ihres Sinns einhergehen: Das Üble riecht auch so; es fühlt sich schrecklich an, oder gefährlich lustvoll. Die übersinnlichen Sinnlichkeitswesen – im Grunde reine Seelenexistenzen im Guten oder Üblen – sind ein Panoptikum von Seelentypen, die in Bild und Text der christlichen Tradition les- und schaubar sind. Die Dämonologie und Angelologie wäre daher ein ertragreiches Feld für Seelenlektüre.

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<sup>39</sup> nicht weniger übertreibend meinte. Selbst manche Theologen haben

39 FOUCAULT, MICHEL, Überwachen und Strafen, Frankfurt am Main 1994, 42.

an dieser vermeintlichen „Illusion“ anscheinend beizeiten gezweifelt, wenn sie beispielsweise den klangvollen Zeitschriftentitel „Der Weg zur Seele. Monatschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung“ (1949–53) änderten in das merklich gefälligere „Wege zum Menschen“.

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 Lk 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 Tertulian (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 verschlossen, wenn nicht verstockt. Die Abwendung von der Welt bis zur „Entwertung“ wäre eine Entfremdung von dem 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.

Gottes Seelenlektüre ist von ganz eigener Art: Wenn er spricht, so wird es, Licht etwa oder Menschen mit Leib und Seele. Sein Wort ist wirksam, wie kein anderes. Sprechakte und Performanztheorien sind kleine Wiederholungen dessen. Lektüretheoretisch gesagt: Wenn Gott liest, schreibt er, und zwar das „Buch des Lebens“. Dementsprechend hat er als Autor aller lesbaren Seelen auch besondere Autorrechte: Gott allein schaut ins Herz. *Er* und er *allein* weiß ganz und gar, wie es um die Seele steht, und zwar besser als sie selber oder jeder Andere.

Nur, wenn Gott schaut, *verändert* sich, was er schaut. Wenn er liest, wird der Text ein anderer und die Seele daher auch. Das ist die Pointe seiner Eigenschaften: Sie sind kommunikativ, mitteilbar. Er ist gerecht, indem er gerecht macht; er ist Leben, indem er Leben gibt; er ist Liebe, in dem er liebt und damit liebenswert macht. Für die Seele ist das bemerkenswert: Vor Gott kann sie sich

nicht verstecken. So lautet die unheimliche Rückseite dessen, was eigentlich die theologische Pointe ist: Vor ihm braucht sich keine Seele zu verstecken, sondern nackt und bloß wird sie von ihm nicht nur in ihren Abgründen erkannt, sondern davor errettet.

Denn seine Lektüre der Seele – schreibt sich ihr ein und schreibt sie um, ad bonam partem (wie in der Josefsgeschichte). Wenn man das so sieht, kann an der Seele auch noch weitergeschrieben werden, auch wenn Leib und Seele tot sind. Das wäre das, was Christen Auferweckung nennen: nicht Störung der Totenruhe, auch nicht eine Unsterblichkeit der Seele, auf dass sie in ewiger Wanderschaft wiederkehrt, sondern eine Fortschreibung über den Tod hinaus.

In dieser Perspektive der christlichen Religion wird etwas phronetisch und sapiential Erinnerungswertes über die Seele gewahrt: Sie bleibt im letzten original unzugänglich vor aller Welt. Vor sich selbst, mag sie sich der Selbsterkenntnis annähern, und sei es mit Beichtspiegeln oder Gewissenserforschung. Nur auch sich selbst bleibt die Seele intransparent. Und das braucht sie auch nicht bis zur Verzweiflung umzutreiben, weil das ein Privileg Gottes bleibt, ein gnädiges Privileg. Denn Seelenschau oder -lektüre ist nicht Sache von Neurowissenschaftlern oder Richtern, sondern *seine* Sache. Das entlastet von allzu großer Sorge um die Seele. „Kein Grund zur Sorge“, wäre die evangelische These gegen die *Selbstsorge* der Seele, aller „Ästhetik der Existenz“ zum trotz. Das setzt Kritik frei: Wer der Seele des Anderen allzu nahe kommen wollte, könnte zu weit gehen (wollen). Seelensuche bis zur Seelensucht, sie nackt und bloß mit all ihren Makeln schauen zu wollen – das wäre unmenschlich und die Seelenlektüre im letzten wohl doch besser Gott zu überlassen.

### Thesen „de anima“

1. Die „Seele“<sup>40</sup> ist die absolute Metapher für den *lebenden* Menschen, genauer noch: für das Lebendige bzw. das Lebendigsein des Menschen, und zwar nicht nur des „Einzelnen“, sondern im menschlichen Miteinander.
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 der Menschen zurückzubeziehen, pars pro toto als nähere Bestimmungen dessen, was denn ihre Lebendigkeit ausmache. Würde man beispielsweise das „Ich-sagen“ als Kriterium nehmen, eine Seele vorauszusetzen,

40 HEIDER, FRITZ, Ding und Medium, Berlin 2005.

wäre das hoffnungslos verengt, 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 im Miteinander der Menschen, ist es stimmig, eine Seele nicht nur ihnen 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 lebendig 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. Sinnvoll erscheinen solche Übertragungen hingegen, wenn die Seele als *Medium* (im Sinne Heiders als Wahrnehmungsform) verstanden wird: Dann ist der *sensible Umgang* mit „dem Teddy“ oder „der Plüschmaus“ seelenvoll, so beseelend, dass das Angeblickte zurückblickt. Daher ist hoffentlich auch der Umgang mit Verstorbenen nicht seelenlos, selbst wenn sie nicht mehr zurückblicken können. Weitere Übertragungen auf „Stadt, Land, Fluss“ etwa, kann *auch* sinnvoll sein, wenn damit ein lebendiges Miteinander im Zusammenleben gemeint wäre. Seele als Wahrnehmungsform kann auch auf Lebensräume übertragen werden wie „das Mittelmeer“.
6. Nur bleibt 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 die 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.



7. Es passt zum Vorstellungskreis dieser Metapher der Lebendigkeit wie des Miteinander, die Seele im *Herzen* zu verorten, das schlägt, solange das Leben währt; oder im *Zwerchfell*, weil der Mensch atmet, solange er lebt. Wenn an die Stelle des Herzschlags und Atems Maschinen treten, wird der Mensch von Maschinen künstlich „am Leben erhalten“. Das mag kurz und vorübergehend geschehen, wie in einer Operation. Keiner würde dem Menschen an der Herz-Lungen-Maschine die Seele absprechen. Wird aber ein verstorbener Organspender von Maschinen versorgt, wird es unheimlich. Nicht der unsichtbare Hirntod entscheidet 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 bleibt lebensweltlich kontraintuitiv, da dem kein Rhythmus des Lebendigseins anzusehen oder zu fühlen ist.
8. Die ganze Frage nach einer „Verortung“ der Seele führt aber in die Irre und ist abwegig, weil die Seele nicht „etwas im Menschen“ ist oder ein Teil dessen (wie die Hypophyse), sondern sie *ist* der ganze Mensch in bestimmter *Hinsicht* des lebendigen Miteinanders und der beseelenden Wahrnehmung. Sie ist die anthropologische Grundfigur für den Menschen als *Beziehungswesen*, für seine lebendige Fremd- und Selbstbeziehung.
9. Würde man die verschiedenen Aspekte auf die Seele (von Wahrnehmung, Empfindung und Vernunft etwa) als Grund nehmen, 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“<sup>41</sup>, notierte Wittgenstein lakonisch. Oder mit Kant gesagt: „Meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile“<sup>42</sup>.
10. 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.
11. Die Seele ist so ubiquitär wie atopisch: im ganzen Leib präsent und nicht an einem Punkt im Körper zu verorten, im menschlichen Miteinander, nicht

41 WITTGENSTEIN, LUDWIG, Tractatus logico-philosophicus, Werke Band 1, Frankfurt am Main 1984, 5.5421.

42 KANT, IMMANUEL, Vorkritische Schriften, Band II, in: Kants Gesammelte Schriften, Berlin 1905, AA II, 325.

- nur *im* Menschen, in der kommunikativen Wahrnehmungsform als Medium wirksam, nicht nur in „Relaten“.
12. 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.
  13. 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.
  14. 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 miteinander 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.
  15. In der Seele haben *Passionen* ihren Sitz im Leben. Die Seele ist der Sitz im Leben der Gefühle und Affekte. Deren Erscheinungsweise ist „weder Wissen noch Wollen“, sondern eine „Bestimmtheit des Gefühls“ als die Befindlichkeit der Seele.
  16. 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*.
  17. Die Seele ist nicht ohne ihre *Einheit* mit dem Leib zu verstehen: Sie ist *als Leib* zu verstehen. Schleiermacher meinte in seiner Psychologie: „wir“ vermögen [...] nicht Seele zu denken ohne auf Leib zurückzugehen“<sup>43</sup>. Deshalb lasse

43 SCHLEIERMACHER, F.D.E., Psychologie, in: Sämtliche Werke, Abteilung III: Philos., Band 6, Berlin 1862, 7.

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.<sup>44</sup> Und diese Identität stehe „unter dem Begriff des Lebens“<sup>45</sup>.

18. Das ist weiterzuführen, indem die Seele als Medium menschlichen Miteinanders fungiert. Insofern bildet sie die „soziale Einheit“ in Formen der Gemeinschaft – sofern Gemeinschaft hier nicht in traditioneller Weise eingeführt wird. Als zwischenmenschliche Wahrnehmungsform ist Seele nicht nur individuelles, sondern soziales Medium.
19. Was soll die (nie fugenlose) Identität von Leib und Seele besagen? Einerseits gibt es *keine Seele ohne Leib*. Leiblose Seelen wären Gespenster, wie frei flotierende 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.
20. Ein seelenloser Leib wäre, mit 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. 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, in ihren sozialen Inkarnationen des Mitseins.
21. 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“<sup>46</sup> definiert werde. 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.

44 SCHLEIERMACHER, Psychologie, 8–12.

45 SCHLEIERMACHER, Psychologie, 39.

46 BURIDAN, JOHANNES, Questiones de Anima, in: K. Flasch (Hg.), Hauptwerke der Philosophie, Mittelalter, Stuttgart 1998, ultima lectio, II, q. 3.

22. Phänomenologisch wäre üblich, hier von *Leib* zu sprechen (Leib versus Körper, statt wie Nancy Körper versus Masse zu setzen). Diese semantische Verschiebung zum „Corpus“ 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.<sup>47</sup> Dem hätte auch Luther zustimmen können, der die Existenz von „immateriellen Formen“ ebenso bestritt wie die einer leiblosen Seele.
23. 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.
24. 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 und *zwischen* Menschen ist sie nicht ein separierbares „Vernunftvermögen“, sondern basal die Lebendigkeit des Leibes, in der sich die Seele zeigt.
25. Mit der Identität mit dem Leib wird die Seele nicht „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.
26. „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 die Seele als „forme substantielle“ und als „indestructible“<sup>48</sup> bestimmte. Im Horizont einer „prästabilen Harmonie“ von Leib und Seele gäbe es nie Differenzen oder gar einen Widerstreit zwischen beiden.

47 Vgl. NANCY, Corpus, 111f.

48 LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Band II, in: Cassirer, E./Buchenau, A. (Hg.), Philosophische Werke, Hamburg 1996, 66f.

27. Bestimmte Wolff die Seele als die „Kraft die Welt vorzustellen, nach dem Stande ihres Leibes in der Welt“<sup>49</sup> – wird die *Störbarkeit* der Seele unumgänglich, ihre Passibilität kraft ihres Leibes. Alle Störungen und „unlustvolle Leiden“ des Leibes der Seele sind Beeinträchtigungen der Lebendigkeit, letztlich im Tod.
28. 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.
29. 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, wie und in welcher Gestalt die Seele den Körper „bewohnt oder verlässt“, sei es als Schmetterling, kleine Figur oder als Vogel.
30. Problematisch werden diese Vorstellungen von der Beseelung und deren Pendant (wofür wir keinen Namen haben; soll man Entseelung sagen?), wenn hier ein eigenes Lebewesen oder ein „je ne sais quois“ in den Menschen einfährt und wieder ausfährt. Damit würde die Metapher 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.
31. Das widerspräche den jüdischen wie christlichen Anthropologien, die kein menschliches Individuum kennen 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“.
32. Entsprechend gilt, dass keine menschliche Gemeinschaft sinnvoll wäre ohne ein beseelendes Miteinander, in dem die Seele als Wahrnehmungsform des Anderen fungiert und „Sinn macht“. In der Seele zeigt sich der Sinn für Andere und der Sinn des Mitseins.

49 WOLFF, CHRISTIAN VON, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frankfurt/Leipzig 51733, § 1077, 665f.

33. Die leibseelische Einheit des Menschen wie des menschlichen Miteinanders wirft allerdings Probleme mit der Unsterblichkeit der Seele auf, von der selbst Kant noch meinte, sie sei ein notwendiges Postulat nicht zuletzt der Ethik. Dagegen wäre in christlicher Perspektive die *Sterblichkeit* der Seele wohl die passendere Hypothese, um eine Divinisierung der Kreatur zu vermeiden.
34. Denn die Seele ist *nicht* unsterblich. Das war zumindest die *communis opinio* der Apologeten und des Irenäus gegen Neuplatonismus und Gnosis. Allein Gott ist ungeworden und unvergänglich. 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* „post-existent“.
35. 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.
36. 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.
37. 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, Versöhner und Vollender des Lebens.

## Literatur

Aristoteles, *de anima*.

–, *Met.*

Ballweg, Jan, Konziliare oder päpstliche Ordensreform. Benedikt XII. und die Reformdiskussion im frühen 14. Jahrhundert. Spätmittelalter und Reformation N.R. 17, Tübingen 2001.

Barber, Malcolm Charles, Art. Vienne, Konzil von. In: Theologische Realenzyklopädie 35 (2003), 76–79.

Böhme, Gernot/Böhme, Hartmut, Feuer, Erde, Wasser, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente, München 1996.

- Böhme, Gernot, Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht, Zug 2003.
- Buridan, Johannes, *Questiones de Anima*, in: K. Flasch (Hg.), *Hauptwerke der Philosophie, Mittelalter*, Stuttgart 1998.
- Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1987.
- Dalferth, Ingolf U./Stoellger, Philipp (Hg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen, 2005.
- Foucault, Michel, *Überwachen und Strafen*, Frankfurt am Main 1994.
- Heider, Fritz, *Ding und Medium*, Berlin 2005.
- Janowski, Bernd, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Kant, Immanuel, *Vorkritische Schriften, Band II*, in: *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin 1905, AA II.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Band II*, in: Cassirer, E./Buchenau, A. (Hg.), *Philosophische Werke*, Hamburg 1996.
- Luther, Martin, WA 44.
- Manetti, Giannozzo, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen/De dignitate et excellentia hominis*, Hamburg 1990, XVIIIf, 36–57.
- Müller, Ewald, *Das Konzil von Vienne 1311–1312. Seine Quellen und seine Geschichte. Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 12*, Aschendorff, Münster i. W. 1934.
- Nancy, Jean-Luc, *Corpus*, Berlin 2003.
- Pomponazzi, Pietro, *De immortalitate animae*, 1516.
- Rudolph, Enno, *Theologie – diesseits des Dogmas. Studien zur Systematischen Theologie, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1994.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Psychologie*, in: *Sämtliche Werke, Abteilung III: Philosophie, Band 6*, Berlin 1862.
- Stoellger, Philipp, *Entzugerscheinungen, Zu den Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion*, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 2006, 165–200.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus, Werke Band 1*, Frankfurt am Main 1984.
- Wolff, Christian von, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Frankfurt/Leipzig 1733.

Wolfgang Drechsel

## Wofür sorgt die Seelsorge?

### Ein Seelenbegriff zwischen psychotherapeutischer und theologischer Bestimmung

**Abstract:** „For what does pastoral care care? The concept of the soul between psychotherapeutic and theological considerations“: In German, pastoral care is called ‚Seelsorge‘ meaning ‚care for the soul‘. In the most cases, the theories of ‚Seelsorge‘ do not deal with the concept of the soul and in the English nomenclature the term has vanished completely. Drechsel shows that the reasons for the poimenic loss of the soul can be found in anthropologic presuppositions and in the prehistory of the concept. However, the absence of explicit theories of the soul does not mean that there are no presupposed concepts of the soul. Drechsel shows how different traditions of modern pastoral care like the dialectic, the psychotherapeutic and the posttherapeutic paradigm presuppose different concepts of the souls and how they are shaped by these implicit concepts. At the end, he votes with Emil Brunner for opinion that the soul can not be at our dispose because we are at the soul’s dispose: The Soul is constituted by pastoral care, but not as a human activity, but as a human perception of man as perceived by God.

#### 1. Das Fragen nach der Seele

Am Anfang des theologischen Fragens nach der Seele mag hier ein Zitat Emil Brunners aus dem Jahr 1937 stehen: „Der Seele, also dem Menschen, sofern er Seele ist, können wir keinen Platz zuweisen, weil die Seele selbst die Platzanweiserin ist.“<sup>1</sup>

Damit ist eine *erste* Perspektive eröffnet, die zumindest die Problematik allen Redens „über“ die Seele ins Bewusstsein hebt. Betrachten wir noch einmal Brunners Aussage im größeren Zusammenhang:

„Die Seele ist [...] von allem, was der Mensch wissen, erforschen, untersuchen kann, wie durch einen Abgrund geschieden, weil sie selbst, indem sie sich zum Gewussten macht, das Wissende ist; weil sie dem, der sie gleichsam auf den Seziertisch legt, um sie zu erforschen, gleichzeitig über die Achsel schaut. Sie ist das forschende Auge, sie ist der Verstand, der das Erforschte zur Einheit macht, sie ist es, die von Problemen weiß und nach deren Lösung sucht. Aber sie, die Seele, denkt und forscht nicht bloß, sondern sie will auch und fühlt, sie wertschätzt, sie liebt und hasst, sie reiht das Forschen, die Wissenschaft, das

1 BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, 24.