

Heute von der Seele reden ...

Evangelische Akademie im Rheinland, Bonn, 5. März 2006

Die „Seele“ ist in Verruf geraten. Zumindest in der empirischen Wissenschaft, in der Neurophysiologie und Hirnforschung spielt sie keine Rolle mehr, ist der Gebrauch dieses Begriffs vielmehr verdächtig. Der Mediziner und Biologe Francis Crick mag als Beispiel für eine solche Auffassung stehen: „Ein moderner Neurobiologe braucht die religiöse Vorstellung einer Seele nicht, um das Verhalten von Menschen und anderen Lebewesen zu erklären. Man erinnert sich hier daran, wie Napoleon, als Pierre-Simon Laplace ihm das Sonnensystem erklärt hatte, fragte: Und wo kommt Gott in all das hinein? Worauf Laplace antwortete: ‚Sire, ich brauche diese Hypothese nicht.‘“¹

Dieser Behauptung steht die Hartnäckigkeit gegenüber, mit der sich der Seelenbegriff bis heute gehalten hat. Wir müssen deshalb klären: Wofür steht der Seelenbegriff eigentlich? Wofür kann er noch stehen? Brauchen wir ihn, ist er unverzichtbar?

Wir haben also zunächst Begriffsklärung zu betreiben. Nach Gilbert Ryle geht es in der Philosophie genau darum, „von einer Sache so Rechenschaft zu geben, ohne dass wir sie zum einen auf etwas reduzieren, was sie nicht ist, und zum anderen sie nicht vervielfältigen – sie verdoppeln durch einen Schatten ihrer selbst: how to account for something without either (1) reducing that something to what it isn't, or (2) multiplying it - duplicating it with just a ghost of itself“². Mir scheint, dass beide von Ryle angesprochenen Fehler beim Seelenbegriff besonders häufig vorkommen und Anlass für vielfältige Missverständnisse bilden. Zum einen wird der Seelenbegriff häufig diskreditiert und ausgetrieben, um dann aufgrund empirischer Erkenntnisse darüber aufzuklären, was denn die Seele wirklich sei, und es folgen dann im allgemeinen Sätze, die mit „Die Seele ist im Grunde nichts anderes als ...“ beginnen. Es besteht jedoch der begründete Verdacht, dass damit die Phänomene, die mit dem Begriff der Seele eingefangen werden sollen, reduziert werden auf etwas, was sie nicht sind.

Bei den Verfechtern eines Seelenbegriffs entsteht andererseits oft der Eindruck, dass sie um des Festhaltens an traditionellen und überkommenen Konzepten willen eine im Grunde über-

¹ F. CRICK, Was die Seele wirklich ist, 1994, 21.

² G. RYLE, zitiert bei: G.GABRIEL / F.KAMBARTH / TH.RENTSCH, Art.: Philosophie: K. Analytische Philosophie und Wissenschaftstheorie, HWP VII, Sp.790.

flüssige Kategorie der Seele behaupten, an die dann vor allen Dingen theologische Vorstellungen angeschlossen werden. Es wäre zu klären, ob es sich nicht um eine Verdoppelung von auch mit anderen Kategorien zu erfassenden Größen handelt, um über den traditionellen Begriff der Seele ansonsten nur unter Schwierigkeiten anschlussfähige Theologumena in die Debatte einzuführen. Dieser Verdacht stellt sich bei manchen römisch-katholisch geprägten Entwürfen ein – immerhin ist schon vom Konzil von Vienne 1312 aus Anlass entsprechender Äußerungen des Petrus Johannes Olivi jeder mit dem Vorwurf der Häresie belegt worden, der leichtfertig leugnet oder auch nur in Zweifel zieht, „dass die Substanz der vernunft- bzw. verstandesbegabten Seele wahrhaftig und durch sich die Form des menschlichen Leibes ist“³, und das 5. Laterankonzil von 1513 bestätigte noch einmal als offizielle katholische Lehre, dass die Seele eine geistige, unsterbliche und individuelle Substanz ist⁴.

Meine Antwort auf die Frage, ob wir heute noch von der Seele sprechen können oder gar sollen, kann also kein einfaches Ja oder Nein sein. Der Seelenbegriff steht, wenn er mit Bedacht verwendet wird, dafür ein, dass die Begriffe sowohl des Lebens als auch der menschlichen Person nicht auf etwas reduziert werden, was sie nicht sind. Er dient dann allerdings eher als Platzhalter und unscharfer Allgemeinbegriff für etwas, was wir in unseren Intuitionen und Überzeugungen zusammenhalten wollen, was aber durch eine einseitig empirisch orientierte Betrachtung auseinander zu fallen droht. Schlecht verwendet wird der Seelenbegriff dagegen, und sein Gebrauch ist dann entsprechend abzulehnen, wenn er als substantielle oder quasi substantielle Größe eingesetzt wird und damit die Phänomene dupliziert mit einem ‚Schatten ihrer selbst‘. Der Seelenbegriff erscheint mir also nützlich und aus kontingenten historischen vielleicht Gründen unverzichtbar, indem er zusammenhält, was sonst unter dem Druck bestimmter naturwissenschaftlicher Erkenntnisse auseinanderfallen würde, und indem er hinweist auf noch ausstehende Erklärungsleistungen und wohl auch Grenzen gegenwärtiger Methodik und Theoriebildung. Er steht aber in der Gefahr, eine Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit zu postulieren, und nicht umsonst haben dualistische Seelenbegriffe in der Philosophiegeschichte eine prominente Rolle gespielt.

Entsprechend will ich also in meinen Ausführungen vor allen Dingen Begriffsklärung und eine Ordnung der zu verhandelnden Phänomene vornehmen, um die Berechtigung und die Grenzen einer Verwendung des Seelenbegriffs deutlicher bestimmen zu können. Dazu ist ein

³ Denzinger-Hünemann Nr. 902: „temere asserentem, aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma“.

⁴ Denzinger-Hünemann Nr. 1440f.

Blick in seine Geschichte unvermeidlich, der aber notgedrungen nur Schlaglichter auf wichtige Weichenstellungen werfen kann. Diese begriffsgeschichtlichen Überlegungen werden in eine kleine Phänomenologie des Seelischen münden, deren Abschluss dann einige theologische Überlegungen bilden werden.

1. Zur Geschichte des Seelenbegriffs

Der abendländische Begriff der Seele ist ursprünglich die Bezeichnung für das in Atem und Körperwärme sich manifestierende Lebensprinzip von Menschen und Tieren. Der altgriechische Begriff der ψυχή ist in den archaischen und klassischen Texten ursprünglich eng mit dem Körper und seinen Funktionen verknüpft. Etymologisch hängt er zusammen mit dem Verb ψυχῆν (hauchen) und bezeichnet bei Homer den Lebensodem, der durch den Mund oder die Wunde den Sterbenden verlässt. Leib und Seele (σῶμα und ψυχή) werden deshalb bei Homer nie für die Lebenden gebraucht, sondern nur für die Sterbenden. Wenn die ψυχή den Leib verlässt, bleibt als Leichnam das σῶμα zurück. Ganz ähnlich findet sich der umgekehrte Vorgang der Beseelung im jahvistischen Schöpfungsbericht in Gen 2,7 beschrieben: nachdem Gott dem Menschen Adam aus Ackerboden (Adamah) geformt hatte, blies er ihm den Lebensodem in die Nase, und so wurde der Mensch zu einer lebendigen Seele (נִפְשׁוֹ חַיָּה). Und analog heißt es in Psalm 104, 29f. von Gottes Odem und dem Leben der Geschöpfe: „nimmst du weg ihren Odem, so vergehen sie und werden wieder Staub. Du sendest aus deinen Odem, so werden sie geschaffen“ (hier steht allerdings חַיָּה und nicht wie in Gen 2 נִפְשׁוֹ חַיָּה). Wir halten fest, dass der ursprüngliche Begriff der Seele in der griechischen wie in der alttestamentlichen Tradition seinen Anhalt an der Beobachtung hat, dass sich Lebewesen durch ein sich im Lebensatem manifestierendes Prinzip von der unbelebten Natur unterscheiden. Uns Menschen ist *intuitiv* klar, dass sich ein Tier von einem leblosen Gegenstand fundamental unterscheidet, und für diese Differenz steht der Begriff der Seele. Die moderne Entwicklungspsychologie hat diese intuitive Einsicht durch Untersuchungen an Säuglingen und Kleinkindern bestätigt, die schon sehr früh und mit großer Sicherheit zwischen Lebewesen und z.B. unbelebten Stofftieren zu unterscheiden vermögen und ihr Interesse viel stärker den Lebewesen zuwenden, längst bevor sie zu sprachlichen Äußerungen fähig sind⁵.

⁵ Vgl. M. LEGERSTEE, A Review of the Animate-Inanimate Distinction in Infancy: Implications for Models of Social and Cognitive Knowing. In: Early Development and Parenting 1 (1992), 59-67.

Doch noch eine weitere elementare menschliche Erfahrung verbindet sich mit dem Seelenbegriff und wird früh greifbar. Nicht nur im Tod scheint die Seele als das Lebensprinzip den Körper zu verlassen, auch im Schlaf und im Traum kann sich die Seele offenbar unabhängig vom Körper verhalten. Im Traum erleben wir fremde Welten, und schon früh wurden Träume auch religiös gedeutet und als Verbindung zu einer jenseitigen Wirklichkeit verstanden. In den ältesten Religionsformen wie dem Schamanismus können zumindest einzelne Personen durch bestimmte Techniken ganze Seelenreisen antreten. Und auch die bis heute vielfach dokumentierten Nahtoderlebnisse, in denen sich Wahrnehmung und Bewusstsein vom Körper abzulösen scheinen, mögen in diese Kategorie gehören. Solche Phänomene legten es nahe, die Seele auch als zumindest in Graden vom Körper unabhängig zu betrachten. Und so findet sich ebenfalls schon in den homerischen Texten die Vorstellung, dass die Seele nach dem Tod in den Hades wandert und dort, so in der Totenbeschwörung in der Odyssee, als ein Traumbild umherfliegt. Im Umfeld der Pythagoreer und der Orphiker finden wir denn auch die Vorstellung der Seelenwanderung durch verschiedene Existenzen belegt, die dann Platon beeinflusst hat.

Auch diese Phänomene hat die Hirnforschung inzwischen eingeholt⁶. Durch kortikale Elektrostimulation etwa haben Schweizer Hirnforscher solche *out-of-body-experiences* bei Epilepsiepatienten künstlichen induzieren können. Bei einer Reizung des für die Raumwahrnehmung wichtigen Scheitellappens (Gyrus angularis) sahen sich die Patienten plötzlich von oben, quasi von der Zimmerdecke her, im Bett liegen. Das setzt keineswegs voraus, dass hier eine wie auch immer geartete Seele sich vom Körper gelöst hat und nun aus der Distanz das Geschehen verfolgt. Denn wir verfügen nicht nur über ein Selbstmodell, wie wir es in der unmittelbaren Sinneswahrnehmung erleben, wenn unser Ich sozusagen zwischen unseren Augen sitzt und von dort aus die Welt wahrnimmt. In unserer Vorstellungskraft ist (zumeist nur im Hintergrund und latent) auch eine Vorstellung darüber vorhanden, wie ein externer Beobachter die Situation jetzt wahrnehmen würde. Man rufe sich zum Beispiel seinen letzten Schwimmbadbesuch in Erinnerung. Vielen Menschen erscheint dabei spontan das Bild, wie sie sich selbst vom Beckenrand her schwimmen sehen, auch wenn sie sich selbst noch nie beim Schwimmen haben beobachten können.

Damit sind wir bei der ersten wirkungsgeschichtlich bedeutenden Seelenkonzeption der Antike angelangt, bei Platon. Er verbindet ethische, religiöse und phänomenologische Gesichts-

⁶ Vgl. z.B. P. BRUGGER / M. REGARD / T. LANDIS, Illusory reduplication of one's own body: phenomenology and classification of autoscopic phenomena, *Cognitive Neuropsychiatry* 2 (1997), 19–38.

punkte der Tradition zu einem nicht immer einheitlichen Konzept. Bei ihm findet sich die Beschreibung der Seele als Hauch, aber auch die homerische Auffassung der Seele als Abbild (εἶδωλον) der Verstorbenen verbunden mit Reinkarnations- und Reinigungsvorstellungen. Das erste Werk (ἔργον) der Seele ist in der Tat das Leben (ζῆν), doch erhält diese Bestimmung nun eine ethische Komponente⁷. Es geht bei der Frage nach der Seele nicht einfach um Leben oder Nicht-Leben, sondern um die Frage nach dem *guten* oder *schlechten* Leben. Die Seele ist also der Träger der sittlichen Verantwortung des Menschen, das Vermögen der Lebens- und Charakterwahl, der Ort des Ursprungs des Guten und der Tugenden. Von daher umfasst die Seele immer auch den Verweis auf die sokratische *Sorge um die Seele* (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς). Auch der für Platon so wichtige Beweis der Unsterblichkeit der Seele mündet in die Aufforderung, sich um das Gutsein seiner Seele zu sorgen, nicht nur für dieses Leben, sondern auch für ihre weitere Wanderung durch die Unterwelt und die Geburten⁸. Ziel ist der Wiederaufstieg der Seele in das unvergängliche Reich der Ideen, woher sie einst kam.

Die Seele steht damit im Gegensatz zum Körper, den Platon auch als das Grab oder Gefängnis der Seele bezeichnet⁹. Der Tod ist dann nichts anderes als die Trennung der Seele vom Leib¹⁰ (ἡ ἀπαλλαγὴ τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος). Die tugendhafte Seele aber soll den Leib regieren durch die Tätigkeiten ihrer drei Teile, durch das *umtreibend Begehrliche* (ἐπιθυμητικόν), dem die Tugend der Besonnenheit zugeordnet ist, das *Mutige* (θυμοειδές) mit der Tugend der Tapferkeit, das die Begierden im Zaum halten, seinerseits aber vom höchsten Seelenteil, dem *denkend Vernünftigen* (λογιστικόν) beherrscht werden soll, dessen Tugend die Weisheit (σοφία) darstellt¹¹. Im Timaios werden diese drei Teile im Bauch, zwischen Zwerchfell und Hals so wie im Kopf lokalisiert. Zwar soll jeder Seelenteil das Seine tun, auf dass in ihrem Zusammenspiel die alle Tugenden umfassende Tugend der Gerechtigkeit gedeihe. Doch dem Denken als dem höchsten Seelenteil kommt dabei die Rolle des Lenkers der Seele zu,¹² und allein dieser Seelenteil ist auch eigentlich unsterblich.¹³

⁷ Vgl. Pol. 353 d.

⁸ Phai. 107 c ff.

⁹ Vgl. Gorg. 493 a; Krat. 400 c.

¹⁰ Phai. 64 c.

¹¹ Tim. 69ff., vgl. Pol. 439d–441a.

¹² Phai. 253c ff. Dort findet sich der bekannte Vergleich mit einem Gespann: die beiden niederen Seelenvermögen werden mit zwei Rossen verglichen, die durch den dritten Seelenteil als ihrem Führer gelenkt werden sollen.

¹³ Vgl. Tim. 69c-e.

Während Platon offensichtlich voraussetzt, dass ungefähr bekannt ist, was die Seele ist, und damit an die gängigen Vorstellungen und Alltagsintuitionen anknüpft, sucht sein Schüler Aristoteles noch einmal ganz neu anzusetzen. Für ihn ist es die Aufgabe der Philosophie und der Naturkunde, allererst herauszufinden, was die Seele überhaupt ist. Ausgangspunkt seines berühmten Werkes über die Seele (*De anima*) ist die allgemeinste Aussage, die den kleinsten gemeinsamen Nenner aller philosophischen Positionen, die Aristoteles auch ausführlich referiert, darstellt: „die Seele ist gleichsam das Prinzip der Lebewesen“¹⁴ (ἀρχὴ τῶν ζώων). Alles übrige muss die weitere Untersuchung erweisen.

Zunächst ist zu fragen, in welche Kategorie im Sinne der aristotelischen Logik die Seele fällt. Insofern sie das *Lebensprinzip* darstellt, fällt sie unter die Kategorien der Wesenheit (οὐσία) und ist nicht ein Einzelding, ein τὸδε τι. Das wäre das einzelne Lebewesen, das ja allererst durch die Seele belebt wird. Sie ist auch nicht bloße Möglichkeit, wie es ein materieller, ungeformter Stoff wäre, sondern sie muss eine bestimmte Wesenheit, also eine Form sein. Damit kommt Aristoteles zu seiner bekannten Definition der Seele: sie ist ein Wesen, aber im Sinne eines formalen Prinzips, das die Wirklichkeit (ἐνέργεια) eines natürlichen Körpers darstellt, dem der Möglichkeit nach Leben zukommt. Damit schließt Aristoteles zwei Auffassungen explizit aus. Weder ist die Seele als ein irgendwie geistiges Substrat, eine Art Seelensubstanz zu bestimmen, noch ist sie ihrerseits ein konkretes Einzelding, eine Entität, die dann auch in verschiedenen Körpern inkarnieren könnte. Weder ist sie ohne Körper, noch ist sie selbst ein Körper. Deshalb freut sich z.B. auch nicht die Seele, sondern der ganze Mensch freut sich aufgrund der Seele¹⁵. Mit seiner Seele lebt der Mensch, nimmt er seine Welt wahr und denkt er (ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρότος)¹⁶, er ist aber *nicht* mit seiner Seele *identisch*. Das Substrat/Subjekt (ὑποκείμενον) der Affektionen ist vielmehr der ganze Mensch mit Körper und Seele¹⁷, die Seele ist nur ein Teil des Menschen, wenn auch der für das Leben wesentliche und unentbehrliche¹⁸.

Allein das oberste Denkvermögen, der Geist (νοῦς) ist möglicherweise vom Körper getrennt denkbar, doch sobald Vorstellungen mit dem Denken verbunden sind, ist auch dies unmöglich. In diesen Zusammenhang gehört auch die berühmten Passage in *De generatione anima-*

¹⁴ *De anima* 402a, 6f.

¹⁵ *De anima* 408 b.

¹⁶ *De anima* 414 a 12f.

¹⁷ *Met.* 1049 a 29f.

¹⁸ Vgl. *Met.* 1022 a 32.

lium, in der es heißt, dass der Geist (νοῦς) nicht von Anfang an im entstehenden Menschen präsent ist, sondern als etwas „Göttlicheres“ im Verlauf der Entwicklung „von außen“ (sozusagen durch die Hintertür, θύραθεν) eintritt¹⁹. Auch in *De anima* heißt es, dass die Vernunft als eine gewisse Substanz von außen nachträglich einzutreten scheint und deshalb als etwas Göttlicheres und Leidensunfähiges auch nicht mit dem Menschen vergeht²⁰. Dies aber gilt nur für die Vernunft als Prinzip und Wesenheit. Abgetrennt vom Körper ist sie gänzlich ohne Vorstellungen. Und gegen Platon, der wahre Erkenntnis der Seele als Erinnerung bestimmte, mit der wir uns an das von uns vor unserer körperlichen Existenz geschaute Reich der Ideen erinnern, betont Aristoteles ausdrücklich, dass eine vom Körper getrennte Vernunftseele nicht empfindungsfähig sei und sich auch an nichts erinnern könne.

Die Seele steht nach Aristoteles also für dasjenige, was einen belebten von anderen natürlichen Körpern unterscheidet – sie ist Lebensprinzip und überführt die bloße Potenz der Materie in ihre lebendige Wirklichkeit (ἐντελέχεια). Damit ist sie allerdings keine geheimnisvolle Kraft etwa im Sinne des Vitalismus, sondern sie ist zu bestimmen als eine bestimmte Form von Bewegung. Denn der elementare Lebensvorgang ist nach Aristoteles' Auffassung das Wachsen und Schwinden. Während unbelebte Bewegungen sich vor allen Dingen als Steigen (Feuer, Rauch) oder Fallen (Steine etc.) zeigen, wachsen und schwinden Lebewesen zugleich nach oben und unten und in alle Richtungen. Sie zeigen also Bewegungen, die gegen die rein physikalischen Bewegungen gerichtet sind. Und während das Wachsen und Schwinden allen Lebewesen zukommt, gibt es weitere Formen von Bewegung, die nur bestimmten Klassen von Lebewesen zukommen. Aristoteles führt auf: Nahrungssuche und -aufnahme, Ortsbewegung, Wahrnehmung (denn jede Sinneserregung wird dadurch hervorgerufen, dass der entsprechende Sinn bewegt wird) und Vernunft. Die Seele ist nun das *Prinzip* all dieser Vermögen von Lebewesen, die sich als *vegetatives*, *sensibles* und *rationales* Vermögen unterscheiden lassen. Während die Pflanzen eine nur vegetative Seele haben, kommt Tieren auch ein sensitives Seelenvermögen zu, uns Menschen dann aber auch das Vernunftvermögen. Wichtig ist für Aristoteles, dass dies keine Seelenteile sind, sondern verschiedene Fähigkeiten, wobei das jeweils höhere Vermögen die unteren Vermögen in sich enthält²¹.

Beide, die platonische Lehre von der Unterschiedenheit von Leib und Seele und der Unsterblichkeit einer vom Leib abgelösten Seele sowie die aristotelische Auffassung der Seele als funktionaler Form eines lebenden Kör-

¹⁹ De gen. an. 736 b 27-28.

²⁰ De anima 408 b 18-29.

²¹ De anima 414 b 29f.

pers, haben den abendländisch-christliche Seelenbegriff geprägt. Hinzu kamen Einflüsse der Stoa, die den Seelenbegriff mit dem Pneuma verband und die Seelenvermögen weiter differenzierte, und des Neuplatonismus, die wir hier alle nicht weiter verfolgen können. Vor allem das Ungeschaffensein der Seele bei Platon wurde kritisiert (Origenes u.a. allerdings lehrten die Präexistenz der Seele), andererseits seine Argumente für die Unsterblichkeit zum Teil übernommen. Aristoteles prägte dann vor allen Dingen die mittelalterlichen Debatten um den Seelenbegriff.

Wichtig für Formierung der frühmittelalterlichen Seelenlehre wird Augustinus. Er steht unter neuplatonischem Einfluss und untersucht an einigen Stellen die Frage nach dem Ursprung der Seele. Gegen den Manichäismus hält er daran fest, dass die Seele geschaffen und nicht Teil der göttlichen Natur ist. Sie ist unkörperlich, unausgedehnt und unteilbar. Mit Augustinus hat sich dann auch das Konzept des Kreatianismus durchgesetzt, demzufolge die Seele von Gott in einem unmittelbaren Schöpfungsakt bei der Empfängnis ex nihilo geschaffen und nicht von den Eltern an die Kinder weitergegeben wird. Diese Auffassung ist dann auch durch das römische Lehramt sanktioniert worden²². Von besonderem Interesse aber ist für Augustinus die *Erkenntnisfunktion* der Seele in ihrer Gottes- und Selbsterkenntnis. Auch er definiert die Seele als zentrales Lebensprinzip und unterscheidet zwischen einer *anima rationalis* als dem Sitz von Geist und Willen (mens et voluntas) und einer *anima irrationalis*, die die Triebe (appetitus), die sinnliche Wahrnehmung (sensus) und das Gedächtnis (memoria) umfasst. Die verschiedenen Fähigkeiten und Vermögen sieht Augustinus als hierarchisch gestuft an, wobei die höchste Stufe, also das Denken, den Zugang zu Gott und zur intelligiblen Welt vermittelt. Die Aufgabe der Seele ist es also, zwischen Gott und materieller Welt zu vermitteln. Die rechte Sorge um die Seele besteht dann darin, sich von den sinnlichen Dingen abzuwenden und sich Gott als dem Prinzip des Seins zuzuwenden. Eine berühmte Stelle aus *De vera religione* mag das verdeutlichen. Augustinus schreibt: „Geh nicht nach draußen, kehre wieder ein bei dir selbst! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur noch wandelbar findest, so schreite über dich selbst hinaus! Doch bedenke, dass, wenn du über dich hinaus schreitest, *die vernünftige Seele* es ist, die über dich hinaus schreitet. Dorthin also trachte, von wo der Lichtstrahl kommt, der deine Vernunft erleuchtet.“²³

Wie viele Ausleger deutlich gemacht haben, kann Augustinus als derjenige gelten, der den modernen Begriff des Selbst und des Subjektes zumindest vorbereitet hat²⁴. Denn er ruft nicht

²² Vgl. Denzinger-Hünemann Nr. 360; 685.

²³ AUGUSTINUS, *De vera religione*, XXXIX. 72, meine Hervorhebung.

²⁴ Vgl. J. BRACHTENDORF, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus. Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in De Trinitate*, 1999.

nur zu einer Sorge um die Seele im antiken Sinne als einem Streben nach rechter Erkenntnis des Tugendhaften auf, sondern entwickelt eine, wie Charles Taylor dies genannt hat, radikal reflexive Haltung zu sich selbst²⁵. Augustinus richtet sein Augenmerk nicht auf den Bereich der erkannten *Gegenstände*, denn diese sind nicht das, was die Seele eigentlich sucht. Die Körperwelt und die Welt der Sinneserfahrung sind alles Dinge, die wir *gebrauchen* (uti) dürfen, die aber das eigentliche Trachten unseres Herzens und unserer Seele nicht befriedigen können, weil sie vergänglich sind und ihren Grund nicht in sich selbst haben. Unserem Herzen und unserer Seele geht es vielmehr darum, einer Sache um ihrer selbst willen in Liebe anzuhängen und das heißt sie zu genießen (frui), und dies kann und darf nur der unvergängliche Gott selbst sein. Während alle Dinge der Welt immer von sich wegweisen, gilt es, sich der Tätigkeit des Erkennens selbst zuzuwenden, denn nur hier ist Gott zu finden. Denn Gott ist Geist, und das Geistige kann der Mensch nur durch seinen inneren Sinn genießen: „per interiores ... sensus homo fruere²⁶“.

Augustinus hat das auf verschiedene Weise entwickelt. So hat er zum Beispiel in seinem spekulativen Hauptwerk *De trinitate* die trinitarische Struktur des dreieinigen Gott in Parallele zum menschlichen Geist mit seiner Differenzierung in memoria sui, intelligentia sui und voluntas sui gesehen. Darin ist der Mensch das Bild Gottes, dass er in dieser differenzierten Weise auf sich selbst bezogen ist, wie sich auch Gott als Vater, Sohn und Geist auf sich selbst bezieht. Und an anderen Stellen nimmt Augustinus geradezu Descartes vorweg, wenn er zeigt, dass selbst der Zweifel in unserem Geist, in unserer Seele noch auf Gott hinweist, der die Wahrheit ist. So heißt es in *De vera religione*: „Jeder, der einsieht, dass er zweifelt, sieht auch etwas Wahre ein und ist dessen, was er einsieht gewiss. Also ist er eines Wahren gewiss. Jeder also, der zweifelt, ob es eine Wahrheit gibt, hat in sich selbst etwas Wahres, woran er nicht zweifelt. Da nun alles Wahre nur durch die Wahrheit wahr ist, kann niemand an der Wahrheit zweifeln, der überhaupt zweifeln kann.“²⁷

Gottesgewissheit und Selbstgewissheit²⁸ finden darin ein Fundament, dass im seelischen Vorgang der reflexiven Selbsterkenntnis Erkennender und Erkanntes eines sind und auch der Zweifel aus diesem Zirkel nicht ausbrechen kann. Indem ich auf mein Inneres, mein Seelenleben achte und mir der eigenen Sinneswahrnehmung und des eigenen Denkens bewusst werde,

²⁵ CH. TAYLOR, *Quellen des Selbst*, 1996, 241.

²⁶ *De civ.* XIV 11 p. 29 D.

²⁷ *De vera religione*, XXXIX. 73.

²⁸ So heißt es einmal in *De libero arbitrio*: „wenn du nicht existierst, könntest du unmöglich getäuscht werden“ (*De libero arbitrio*, II 3, 7).

wird mir zugleich bewusst, dass es von etwas Jenseitigem, etwas allem Denken und Empfinden gemeinsamen abhängig ist. Bei Augustinus ist also die Seele selbst zum Ort der Gottesbegegnung geworden. Gott ist in der Privatheit der Selbst-Gegenwart zu finden, auch wenn dieser innere Gottessinn, durch den der Mensch *capax dei*, Gottes teilhaftig werden kann, durch den Sündenfall verderbt ist. Zugleich aber ist es so, dass dieser Gottessinn auf die Erkenntnis Gottes, auf die *fruitio dei*²⁹ hin geschaffen ist und keine Ruhe findet, bis er mit Gott vereint ist. Dann aber gilt, dass so wie die Seele den Körper belebt, Gott die Seele belebt: „wie die Seele das Leben des Fleisches ist, so ist Gott das selige Leben des Menschen“³⁰. Nicht mehr ich lebe, sondern Gott lebt in mir. Er ist „innerlicher als mein Innerstes: *interior intimo meo*“³¹.

Wir machen einen gewaltigen Sprung. Im 13. Jahrhundert ist die Seelenlehre der Hochscholastik zunächst auf die Überwindung platonisierender Konzepte zugunsten des Aristoteles ausgerichtet, dessen Schriften nun aus dem arabischen Raum herkommend im Abendland wieder vollständig bekannt werden. Besonders der Kommentar des islamischen Philosophen Averroes zu Aristoteles' *De anima*, durch den nun auch weitere Positionen der Antike wie die des vieldiskutierten Alexander von Aphrodisias (um 200 n.Chr.), wird Gegenstand der Auseinandersetzung. Vor allem wurde nun wieder die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und ihres Geschaffenseins akut, aber auch die Frage danach, ob alle Seelen Teile einer einzigen Seelensubstanz sind und welcher Seelenteil sich nach dem Tod vom Körper trennt, wird wieder diskutiert. An der Pariser Artistenfakultät (d.i. die für das philosophische Grundstudium zuständige Fakultät) entsteht die Schule des sogenannten Averroismus, die mit Averroes und unter Berufung auf Aristoteles einen unsterblichen Geistteil von der Seele abspalten, die restliche Seele aber mit dem Körper vergänglich denken möchte. Auch diese verzweigten Debatten brauchen uns jetzt nicht zu interessieren.

Prägend wird Thomas von Aquins Interpretation des Aristoteles und seine Definition der Seele als Form des Körpers, die zugleich geschaffen und unsterblich ist und die – wie schon zu Beginn erwähnt – lehramtlich bestätigt wird. Allen Magistern der Philosophie wurde untersagt, theologische Fragen wie die der Unsterblichkeit der Seele zu diskutieren. Dennoch entstehen im Nominalismus des 14. Jahrhunderts unter dem Eindruck antiker Aristoteles-Kommentare materialistische Seelenauffassungen wie die des Johannes Buridanus, der fest-

²⁹ Vgl. dazu R. LORENZ, *Fruitio dei bei Augustin*, ZKG 63 (1950/51), 75–312.

³⁰ *De civ. Dei* XIX 26.

³¹ *Conf.* III 6.

stellt, dass unter Absehung des Glaubens die Vernunft lehren würde, dass die menschliche Seele aus der Materie durch natürliche Zeugung entsteht und deshalb vergänglich ist wie die eines Tieres. Ohne die Offenbarung, so das Argument der Nominalisten, wären wir natürlicherweise wie Aristoteles Materialisten.

Fast zeitgleich entdeckt die deutsche Mystik im 14. Jahrhundert abseits der akademisch-philosophischen Gelehrsamkeit die menschliche Seele als den Ort der Einigung von Gott und Mensch und entwirft erstmals eine Vorstellung von so etwas wie einem unbewussten oder vorbewussten Seelengrund. Für Meister Eckhart hat allein Gott zum Wesen der Seele, zum Seelengrund³² Zutritt: „Die Seele nimmt ihr Wesen ohne Mittel von Gott; darum ist Gott der Seele näher als sie es selber ist; darum ist Gott in dem Grund der Seele mit aller seiner Gottheit“³³. Mit dieser Vorstellung von Abgrund der Seele stößt die Mystik eine Entwicklung an, die die christliche Frömmigkeit nachhaltig prägen sollte. Der *Pietismus* vor allem nimmt diese Sicht der Seele auf, aber auch die *Romantik* und die mit dem 18. Jahrhundert beginnende *Psychologisierung des Seelischen* mit der Einsicht in die Verborgenheit unbewusster Seelenvorgänge kann daran anknüpfen (wir kommen unten darauf zurück). Die Seele wird in religiöser Betrachtung zum Ort der Kultivierung des individuellen Gefühlslebens sowohl Gott wie auch dem Nächsten gegenüber, und in ihr findet die Austragung von Konflikten bei der Steuerung der Affekte statt.

Wir aber machen nun noch einen weiteren großen Sprung und betrachten, nachdem gestern schon davon die Rede war, einige Aspekte der Seelenauffassung von Descartes, dessen Konzeption für die Neuzeit ja so prägend wurde. Descartes kann durchaus in der Tradition der Innerlichkeit gesehen werden, wie Augustinus sie gefasst hat. Er ist jedenfalls von der aristotelischen Auffassung der Seele als Form des Körpers weit entfernt und unterscheidet streng zwischen den denkenden Substanzen der menschlichen Seelen und der ausgedehnten Substanz von Körpern. Durch diesen Dualismus ist auch seine Erkenntnistheorie geprägt. Denn die denkende Substanz, die Seele, kann keine Erkenntnis von den außer ihr liegenden Gegenständen haben, es sei denn durch die Vermittlung der Ideen, die das Denken schon in sich vorfindet. Descartes erklärt in einem Brief, er sei „sicher, dass ich keinerlei Kenntnis von dem,

³² Die Vorstellung des Seelengrundes (*abditum animae*) stammt von Augustinus, vgl. *De tr.* XIV, 7 (CCSL 50 A, 443). Vgl. zu Meister Eckhart: P. REITER, *Der Seelen Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, 1993.

³³ „Diu sêle nimet ir wesen âne mittel von gote; dar umbe ist got der sêle naeher, dan sie ihr selber sî; dar umbe ist got in dem grunde der sêle mit aller sîner gotheit“ (MEISTER ECKHART, *Predigt 10*, in: *Deutsche Werke 1* (1958), 162, 4-5).

was außer mir ist, haben kann, als nur durch die Vermittlung der Ideen, die ich davon in mir habe³⁴. Denn wenn zwischen dem Ausgedehnten und dem Denkenden nun eine ontologische Kluft etabliert ist, so kann die Außenwelt die Seele nur dann affizieren, wenn die Seele dafür prädisponiert ist. Die Ordnung der Erkannten muss daher Maßstäben genügen, die sich von der Denktätigkeit des Erkennenden ableiten lassen. Wenn ich also etwas klar und deutlich erkenne (*clare et distincte*), dann nur deshalb, weil mein *Denken* mir Gewissheit darüber verschafft. Zu jeder wahren Erkenntnis gehört deshalb „*évidence*“, alle wahre Erkenntnis ist evidente Erkenntnis. Alle Seelenfunktionen, die Aristoteles ihr zuschrieb, wie Wachstum, Bewegung und Sinneswahrnehmung, gehören dagegen ganz auf die Seite der der Seele äußerlich bleibenden Welt der *res extensae*. Descartes vollzieht sozusagen den „Schritt vom Inhalt zum Verfahren“, denn nicht die Ordnung der Dinge gibt mir einen Maßstab der Rationalität vor, sondern allein die Vernunft selbst. Die Gewissheit von Erkenntnis muss ich selbst erzeugen, und ich erzeuge sie, indem ich der richtigen Methode des Denkens folge. Deshalb ist auch der denkende vernünftige Geist nicht ein Teil der Seele, sondern die Seele selbst. Der Begriff der „Seele“ und der Begriff der *res cogitans* fallen in eins, sind Äquivokationen. Unter den Tätigkeiten der Seele hält allein das Denken (*cogitare*) dem Zweifel stand. Nur noch als Geist (*mens, esprit*), nicht mehr als *anima*, hat die Seele noch Existenzrecht. Seele ist nicht mehr Prinzip des Lebens. Charles Taylor hat diese Konzeption deshalb als die einer desengagierten Vernunft bezeichnet, denn in der Tat sind Denken und Erkennen nun nicht mehr leibabhängig, sondern sie stellen sich das Körperliche als ihrem Urteil unterworfenem Erkenntnisobjekt gegenüber, können es nur dadurch erkennen, dass sie sich von ihm lösen und trennen.

Das ist auch der Grund, warum Descartes eine neue *Theorie der Leidenschaften* aufstellt. Der Ablösung von Welt und Leib von der denkenden Seele entspricht ein instrumentelles Verhältnis der Seele zu den Leidenschaften. Die Vernunft soll die Leidenschaften beherrschen, und so ist es „der höchste Nutzen der Weisheit ... uns zu lehren, Herr unserer Leidenschaften zu sein“³⁵. Als „starke Seelen“ bezeichnet Descartes genau „diejenigen, bei denen der Wille von Natur aus am leichtesten die Leidenschaften besiegt“³⁶. Doch geschieht dies nicht durch Abschaffung oder Überwindung der Leidenschaften, denn sie sind nichts anderes als natürliche Bewegungen der kreatürlichen Körperlichkeit des Menschen und haben deshalb auch ihren Nutzen. Sie werden dann in der rechten Weise beherrscht, wenn man sie auf ihre instrumen-

³⁴ R. DESCARTES, Brief an Gibieuf vom 19. Januar 1642, in: Briefe, hg. von M. BENSE, 1949, 252.

³⁵ R. DESCARTES, Die Leidenschaften der Seele, hg. u. übers. von K. HAMMACHER, 1984, 404.

³⁶ AaO., Art. 48.

telle Funktion beschränkt. Leidenschaften stärken und festigen zum Beispiel Erfahrungen, die es wert sind, behalten zu werden, die ohne Emotionen leicht in Vergessenheit geraten würden. Liebe, Hass, Begehren, Freude, Trauer gehören für Descartes zu einem guten Leben dazu.

Doch Descartes Konzept der Seele als eines vom Materiellen und Ausgedehnten losgelösten Denkens ist dadurch noch einmal radikalisiert worden, dass durch eine neue Wendung die Instrumentalisierung nicht nur auf die Emotionen und Affekte, sondern auf das Denken und das Subjekt selbst bezogen wird. Vor allem der angelsächsische Empirismus verfolgt diesen Weg. Locke und Hume lehnen nun auch noch Descartes' eingeborene Ideen und Vernunftkriterien ab und verdinglichen den Geist und das Denken, wie es Descartes mit dem Körperlichen getan hatte. Das empirische Bewusstsein tritt nun an die Stelle der *res cogitans*, und so ist es bis heute in der empirischen Hirnforschung geblieben. David Hume zum Beispiel definiert den Geist („mind“) ganz lakonisch als „a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations“³⁷. Die *res cogitans* wird aufgelöst in ein substanzloses Bündel von Perzeptionen, die Seele reduziert sich auf den selbst ausdehnungs- und eigenschaftslosen Bezugspunkt, auf den die Perzeptionen ein und desselben Subjekts bezogen sind. Sie ist mit dem Lebewesen identisch, das zu Recht für seine Taten und Unterlassungen verantwortlich gemacht werden kann.

Ganz folgerichtig will Hume in seiner Analyse des Denkens die „secret springs and principles“ der Operationen des menschlichen Verstandes untersuchen, um, ganz in Analogie zur Newtonschen Mechanik, dann die Gesetze und Kräfte des Denkens bestimmen zu können. Seine Philosophie versteht er deshalb als einen Versuch, so der Untertitel seines *Treatise of Human Nature*, die experimentelle Methode in die Untersuchung moralphilosophischer Gegenstände einzuführen (An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning Into Moral Subjects). Dazu muss zum einen die Vorstellung einer irgendwie substanzhaften real existierenden, aber einer empirischen Untersuchung unzugänglichen Seele abgelehnt werden, aber ebenso auch die Vorstellung der Einheit und Einfachheit des Geistes aufgegeben werden. Die Verdinglichung des Geistes erfolgt dabei durch Auflösung in seine Funktionen und in die partikelartige Momente der Erfahrung und Empfindung sowie der quantitativen Gesetze ihrer Verknüpfung. Unmittelbare Eindrücke (*impressions*), Erlebnisse (*feelings*) und Wahrnehmungen (*sensations*) erzeugen in uns die mittelbaren Bewusstseinsinhalte wie Vorstellungen (*ideas*, *conceptions*) und Gedanken (*thoughts*), die wir dann aufgrund von Gewohnheit

³⁷ D. HUME, *Treatise I*, sect. 4, p. 2.

(custom) als miteinander verbunden wahrnehmen und so durch die Erfahrungen der Vergangenheit Erwartungen für die Zukunft aufbauen. Damit ist ein gewisser Endpunkt der Entwicklung erreicht: an die Stelle der Seele ist die Funktion getreten, die Seele ist bloß noch der abstrakte logisch-semantische Bezugspunkt des Subjektives, der je eigenen Meinigkeit des Empfindens.

Doch diese empiristische Sicht der Seele und des menschlichen Gefühlslebens ist nur die eine Seite der Neuzeit. Lassen Sie mich wenigstens ganz kurz noch auf eine andere Strömung hinweisen, der wir sowohl bei Platons Vorstellung der Sorge um die Seele als auch Augustinus' Aufruf zur Umkehr ins Innere sowie in unseren kurzen Bemerkungen zu Mystik und Pietismus schon begegnet sind, und die in einem gewissen Sinne auch eine Gegenströmung zu dem Verständnis der Seele als funktional zu analysierendem Erkenntnis- und Steuerungsapparats darstellt. Es ist die Vorstellung der Seele als des Ortes der Selbsterkundung und der Bindung durch persönliche Entscheidung, die durch die Psychologie des 19. Jahrhunderts in eine säkulare Variante überführt wird, die aber auch schon in der *romantischen Idee des Selbstausdrucks*, wie sie etwa bei Rousseau und im deutschen Sturm und Drang entsteht, im modernen Entwicklungsroman ihren Ausdruck findet und sich in der Romantik weiterentwickelt. Die Geschichte dieser Seelenauffassung einer Entfaltung und Erkundung eines möglichst reichen Seelenlebens darzustellen, würde einen eigenen ausführlichen Vortrag erfordern. Ich muss mich auf ganz wenige Hinweise beschränken, die mir jedoch unerlässlich erscheinen.

Es geht im Grundsatz um die Auffassung, dass die Seele für so etwas wie unseren Charakter und nicht unser reales, sondern auch unser potentiell und ideales Selbst steht, das auszudrücken und zur Entfaltung zu bringen eine Lebensaufgabe jedes Menschen ist: „Vor jedem steht ein Bild des, das er werden soll. Solang er dies nicht ist, ist nicht sein Friede voll.“ so hat Friedrich Rückert gedichtet. Wir erfüllen unsere Natur, wir verwirklichen unser Selbst, wenn wir den Regungen in unserem inneren Seelenleben nachgehen, sie sprachlich und in unserem Handeln zum Ausdruck bringen und unserem Leben dadurch eine festumrissene Gestalt geben, so dass wir uns gemäß der uns je eigenen Originalität verwirklichen. Die individuellen Unterschiede menschlichen Lebens sind nicht einfach belanglose Varianten des einen Wesens Mensch, sondern geradezu Verpflichtungen zur Selbstartikulierung. Poesie, bildende Kunst und Musik sind nicht nur Ausdruck von gerade aktuellen Emotionen, sondern auch Ausdruck des individuellen Selbst, einer, wie es etwa die Romantik nannte, schönen Seele. Hier soll nicht der Wille oder das Denken Meister über die Affekte werden, sondern der Mensch sich in seiner natürlichen Individualität, in seinem Charakter so bilden, dass Wille und Affekt nicht

mehr im Widerspruch zueinander stehen. Ein Zitat von Friedrich Schiller mag dies veranschaulichen: „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen. Daher sind bey einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es“³⁸. Und so ist der Vorwurf der Seelenlosigkeit bis heute gebräuchlich und verständlich als der Vorwurf mangelnder Tiefe, als der Vorwurf, etwas auf das rein Funktionale und Kalkulierbare reduziert zu haben, was eigentlich ein authentischer Ausdruck individueller Humanität sein sollte. Man versteht unsere ganze Kultur der Selbstverwirklichung mit all ihren Angeboten zur Seelenpflege und Seelenkultur sowie ihrer Wertschätzung des individuellen expressiven Moments nicht, wenn man nicht auch diesen Aspekt des Seelenbegriffs zur Kenntnis nimmt, auch wenn seine hypertrophen Erscheinungsformen im Rahmen der heutigen Populärkultur ihn oft flach, ichbezogen und beliebig erscheinen lassen.

3. Eine kleine Phänomenologie des Seelischen

Fassen wir auf Grundlage des bisher Erarbeiteten einige wichtige Facetten der Rede von der Seele zusammen. Ich tue dies in vier Abschnitten, wobei der letzte davon auf den Seelenbegriff in theologischer Perspektive eingeht.

1. Der Irrtum der Körperlosigkeit der Seele

Die Rede von der Seele hat ihren Anhaltspunkt an alltagsweltlichen Intuitionen eines kategorialen Unterschieds zwischen unbelebten Gegenständen und belebten Wesen. Diese Intuition findet ihren Anhalt an den Phänomenen des Atems, des Wachsens und Vergehens, der Ernährung, der Fortbewegung, des gezielten Handelns, des Denkens und des Bewusstseins. Der Begriff der Seele steht dafür gut, dass Leben nicht einfach auf physikalische Mechanik reduziert werden kann, sondern ein Prozess des Werdens und Vergehens ist, in dem auf der Ebene eines von seiner Umwelt sich relativ abschließenden individuellen Systems, eines Organismus', das seiner eigenen Existenz gegenüber so erstaunlich ungleichgültige Phänomen intentionalen individuellen Lebens entsteht. Die Hartnäckigkeit, mit der sich der Seelenbegriff hält, und die Plausibilität eines alltagsweltlichen Vorverständnisses dürften sich hieran festmachen.

³⁸ F. SCHILLER, Ueber Anmuth und Würde (1793), Nationalausgabe Bd. 20, 287.

Erfahrungen der relativen Unabhängigkeit des Bewusstseins von körperlichen Vorgängen in Träumen, Gedankenreisen, Nahtoderfahrungen und andere Erfahrungen, die Körpererfahrung und Denken dissoziieren, haben dann eine vom Körper ablösbare Seele suggeriert. Hinzu kommt unser abstraktes Denken (z.B. Mathematik, Ethik und Ästhetik), das sich auf körperlose Gegenstände (Zahlen, Geraden, Dreiecke, das Gute, das Gerechte, das Schöne) bezieht und zwar für uns körperliche Funktionen als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt, diese aber nicht seine Struktur und seinen Inhalt bedingen. Die platonischen Ideen sind keine Vorstellungen, sondern abstrakte Gegenstände mit folgenden Eigenschaften: sie sind nicht mit Sinnen wahrnehmbar, sondern nur dem Denken zugänglich, sie sind unveränderlich, sie gehen der Erfahrungswirklichkeit voraus und strukturieren sie, deshalb sind sie ursprünglicher als sie. Wir können also nicht alles aus der Erfahrung gewonnen haben, sondern müssen etwas vor aller Erfahrung schon mitbringen³⁹. Dafür steht die Seele und ihr Denkvermögen gut.

Aus ähnlichen Überlegungen hat Descartes sein Argument für den Substanzdualismus gewonnen: Ich sehe klar und deutlich, dass ich allein mit der Eigenschaft des Denkens und ohne körperliche Eigenschaften existieren könnte. Ich sehe klar und deutlich, dass alles Körperliche allein mit der Eigenschaft des Ausgedehntseins ohne die Eigenschaft des Denkens existieren könnte. Also sind Denken und Körper real verschieden.

Alle diese Argumente für eine körperlose Seele sagen aber nur, dass es die Möglichkeit abstrakten Denkens gibt. Damit ist noch nichts darüber gesagt, ob es abstrakte Gegenstände unabhängig vom Denken gibt. Und erst recht ist damit nicht gesagt, dass auch das Denken selbst in das Reich des Abstrakten und Unkörperlichen gehört.

Das ist der fundamentale Irrtum von Descartes: ich kann den Körper zwar wegdenken (denn, um mit Kant zu sprechen, „denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche“), aber deshalb ist das Denken nicht selbst unkörperlich. Wir wissen nicht einmal, was körperloses Denken heißen soll, denn um etwas nicht nur zu denken, sondern auch zu erkennen, so wieder Kant, „wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugniß der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder *a priori* durch Vernunft) beweisen kön-

³⁹ Hier setzt da transzendental-logische Argument Kants an, vgl. aber auch schon Leibniz, der Lockes These „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu: Nichts ist im Verstand, was nicht zuvor in den Sinnen war“ ergänzte: „excipe: nisi intellectus ipse: Ausnahme: der Verstand selbst“ (vgl. G.W. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, in: *Philosophische Schriften* Bd. III/1, hg. von W.V. ENGELHARDT / H.H. HOLZ, 1985, 103 (Buch II, Kap. 1, § 2)).

ne⁴⁰. Beides ist in diesem Fall unmöglich, denn die Erfahrung lehrt, dass Körperlichkeit die Bedingung der Möglichkeit von Denken ist, a priori aber können wir nur die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung erkennen, die Bedingungen der Möglichkeit der Vernunft selbst aber können wir nicht einsehen. Aus dem Wegdenken-Können des Körpers und der körperlichen Situiertheit kann also nicht zulässigerweise auf die Körperlosigkeit des Denkens geschlossen werden.

Denken entsteht ja nur dadurch, dass es etwas zu denken gibt. Etwas zu denken gibt es nur dadurch, dass Personen denken, die wahrnehmen und miteinander kommunizieren können. Reine Geister hätten nichts zu denken und könnten weder von anderen identifiziert werden noch andere als Mit-Geister identifizieren. Deshalb können Subjekte von Denken keine reinen Geister, sondern nur Personen sein, und zu einer Person gehört ihre Leibhaftigkeit.

Darüber hinaus gerät jeder Substanzdualismus in die Schwierigkeit, die Interaktion zwischen Körper und Seele erklären zu müssen. Dabei kommen solche Erklärungsversuche in die prinzipielle Schwierigkeit, die Wechselwirkung zwischen zwei gerade als inkompatibel behaupteten Größen plausibel machen zu müssen.

Der Begriff der Seele sollte also nicht im Sinne des Substanzdualismus dazu gebraucht werden, eine von jeder Körperlichkeit letztlich unabhängige Größe zu bezeichnen. Positiv gewendet: der Begriff der Seele soll in Bezug auf das Denken das Phänomen der *Personalität* festhalten, nicht eine körperlich unabhängige Funktion. Deshalb sind abstrakte Begriffe wie „Ich“ oder „Selbst“ kein wirklicher Ersatz für den Seelenbegriff, weil sie den Aspekt des Körperlichen nicht mit umfassen. Sie führen in die Aporie des punktförmigen Selbst, wie wir es bei Locke und in Ansätzen bei Hume beobachtet haben.

2. Die Transparenz seelischen Erlebens

Das Phänomen der Körperlosigkeit des Denkens taucht aber auch in der Hirnforschung in gewisser Hinsicht wieder auf, und zwar in dem Phänomen der sogenannten Transparenz des Bewusstseins. Wenn wir in unserem Wahrnehmen und Denken existieren, nehmen wir unser Gehirn nicht als das Organ unseres Denkens wahr. Wir existieren jedenfalls in einer einheitlichen Erfahrungswelt und nicht nur mit der Repräsentation einer Menge von Informationen, die uns die verschiedenen Fakultäten unserer äußeren und inneren Sinne liefern. Wir erleben

⁴⁰ I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, B XXVI, Anm.*.

den konstruktiven Charakter unserer Wahrnehmung nicht mit. Die unterschiedlichen Geschwindigkeiten zum Beispiel, mit denen unserer Sinne arbeiten, werden in unserer Wahrnehmung zu einem zeitlich einheitlichen Erleben integriert und in einen kohärenten Zeithorizont eingebaut, und selbst der blinde Fleck unseres Gesichtsfelds wird noch wegretuschiert.

Damit aber kommt ein wichtiger positiver Aspekt des Seelenbegriffs in den Blick. Er verweist auf die Personalität des Menschen als eine Kategorie, die sich einer vollständigen Naturalisierung dadurch widersetzt, dass sie nicht auf bloße Funktionalität reduziert werden kann. Denken, Bewusstsein, die von uns wahrgenommene Wirklichkeit, ja selbst unser Ich-Bewusstsein, so liest man mitunter in Veröffentlichungen zu den Ergebnissen der Hirnforschung, seien *„nichts anderes als“ Konstrukte unseres Gehirns, von der Evolution zur Steigerung unserer Überlebensfähigkeit entwickelt.*⁴¹

Der Begriff der Seele sucht dagegen festzuhalten, dass das Mentale nicht auf eine bloße Steuerungs- und Regelungsfunktion reduziert werden kann. Denn hätte dazu nicht auch ein bewusstloser zentraler kybernetischer Apparat ausgereicht? Wäre ein Durchschauen des konstruktiven Charakters unseres Bewusstseins nicht sehr viel sinnvoller, da dann auch die Grenzen der Wahrnehmung mitgeführt würden? Ist dann vielleicht die Einheit von Wahrnehmung und Ich, das Entstehen von Personalität und biographischer Identität ein Wert an sich und nicht nur Mittel zum Zweck? Der Begriff der Seele jedenfalls evoziert diese Fragen, ohne dass er sie beantwortet. Der Hirnforscher Antonio Damasio deutet diese Einsicht zumindest an, wenn er davon spricht, dass die mit dem Bewusstsein dem Menschen zugewachsenen Strategien zur Entscheidungsfindung nicht nur „das Überleben erleichtern,“ sondern auch „die Qualität [!] dieses Überlebens bemerkenswert verbessern und als Grundlage zur Bildung einer *Person* dienen.“⁴² Der Begriff der Seele steht dafür, dass unser mentales Innenleben weder auf ein Epiphänomen und noch auf eine bloße Funktion etwa als General Problem Solver redu-

⁴¹ „Das Gehirn betrachten wir als den Apparat, das Organ zur Herstellung der Weltbilder, welches sich wegen der großen Nützlichkeit dieser Weltbilder für die Erhaltung der Art entsprechend der Darwinschen Theorie beim Menschen geradeso zur besonderen Vollkommenheit ausbildete, wie bei der Giraffe der Hals, beim Storch der Schnabel zu ungewöhnlicher Länge.“ So schon L. BOLTZMANN, Über die Frage nach der objektiven Existenz der Vorgänge in der unbelebten Natur, in: DERS., Populäre Schriften, Leipzig 1905, 94-119. Vgl. aber heute auch z.B. G. ROTH, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, ²1998, 330. Diese Betrachtung des Mentalen scheint auf den ersten Blick zu kongruieren mit einer Sicht der Evolution, die als Überleben des Tüchtigeren verstanden wird und sich dadurch als das Gesetz der Natur schlechthin imponiert. Und zugleich ist dies das Gesetz der globalisierten Ökonomie, dem immer mehr Bereiche menschlicher Existenz unterworfen werden. Wo Naturwissenschaften und Gesellschaft gemeinsam mitwirken, ein auf bloßes Effizienzdenken reduziertes Menschenbild zu propagieren, kann eine problematische weltanschauliche Grundstimmung entstehen, die in Gefahr steht, den Menschen selbst zu verzwecken.

⁴² A. DAMASIO, Descartes' Irrtum, ⁵2000, 176.

ziert werden darf. Er hält die Ungleichgültigkeit alles Lebenden seiner eigenen Existenz als eines Vollzugs gegenüber fest und verweist darauf, dass Lebewesen und Personen nicht nur Mittel zum Zweck, sondern um ihrer selbst willen da sind, und dass Personen in keiner Weise verzweckt werden dürfen und ihnen nicht nur Wert, sondern Würde zukommt.

3. Die Privatheit der Seele

Die menschliche Seele steht darüber hinaus für die Einsicht, dass die eigentliche Erlebnisqualität eines Subjektes ein rein privates Phänomen ist und damit die Identität einer Person und ihre unverwechselbare Individualität begründet. Das hat sich auch durch die neueren technischen Möglichkeiten, etwa die bildgebenden Verfahren der Hirnforschung, nicht grundsätzlich geändert. Diese Einsicht hat in der Bewusstseinsphilosophie durch einen Aufsatz von Thomas Nagel von 1974 ihren fast schon klassisch zu nennenden Ausdruck gefunden: „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“⁴³ In das Bewusstsein einer Fledermaus können wir uns nicht hineindenken. Wir könnten eventuell noch versuchen, uns in die aus unseren naturwissenschaftlichen Untersuchungen rekonstruierte Welt einer Fledermaus mit anderen Sinnesorganen hineinzufühlen. Aber damit hätten wir im Idealfall eine gewisse Vorstellung, wie es *für uns* wäre, eine Fledermaus zu sein, kaum aber, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein. Die Erlebnisqualitäten von Gehirnen sind mit einer subjektiven Erlebnisperspektive verbunden, auf die kein objektiver Standpunkt eingenommen werden kann, ohne dass sie verschwindet. Wenn wir auch durch neuroanatomische Untersuchungen und durch bildgebende Verfahren die Funktionsweise eines Fledermausgehirns rekonstruieren, so bleibt uns doch für immer verborgen, wie es für eine Fledermaus ist, eine Fledermaus zu sein. Es ist undenkbar, dass wir uns Bilder der Neuronenaktivität einer Fledermaus anschauen, und dann wissen, wie es ist, eine Fledermaus zu sein.

Das gilt in analoger Weise auch für unser Verhältnis zu fremdem Bewusstsein anderer Menschen. Es gibt keinen direkten Zugang zum Fremdpsychischen, und zwar nicht nur dem der Tiere, sondern auch dem anderer menschlicher Subjekte. Es gibt einzig den Weg der Einfühlung, der Empathie. Im Falle von Artgenossen gelingt uns das einigermaßen gut, da wir analoge Vorgänge unterstellen und hier noch das Medium Sprache hinzukommt. Wir wissen aus unserer Selbsterfahrung, was Farben, Lachen, Denken, Angst und Trauern sind. Die Privatheit des Erlebens kann aber auch in der Hirnforschung nur mit Hilfe von Kommunikation, also

⁴³ TH. NAGEL, What is it like to be a bat? *Philosophical Review* 83 (1974), 435-450. Dt. Übersetzung in: P. BIERI (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, ³1997, 261-275.

Sprache, Gestik, Mimik zwischen Menschen ansatzweise entschränkt und dadurch mit den objektiven Daten, wie z. B. Bildern von Neuronenaktivitäten korreliert werden. Wir müssen immer schon aus Selbsterfahrung wissen, worum es geht. Der Begriff der Seele steht deshalb auch für so etwas wie eine Grenze des manipulierenden Zugriffs auf das subjektive Erleben des Menschen. Denn unabhängig davon, dass wir keinen direkten Zugang zum Fremdpsychischen haben, sind uns durch die Hirnforschung Manipulationsmöglichkeiten des subjektiven Erlebens zugewachsen, die noch vor kurzem jenseits aller Vorstellungen lagen. Wir operieren im Gehirn, wir entwickeln immer ausgefeiltere Psychopharmaka, wir werden vielleicht demnächst Hirngewebe aus körpereigenen, evtl. aber auch aus Fremdgewebe transplantieren etwa zur Heilung von Parkinson. Es wird an Prothesen gearbeitet, die direkt mit dem Gehirn verbunden werden, wie künstliche Netzhäute oder akustische Sensoren, und Hirnschrittmacher sind jetzt schon in der Lage, außer Kontrolle geratene Hirnfunktionen wieder zu bändigen. Wenn wir uns aber auch vor Augen halten, wie sehr unser Selenleben eingebettet ist in die soziale Dimension unserer Existenz, dann hat schon jetzt die Manipulation unserer Seelen deutlich zugenommen, wenn wir an die Medien, an die modernen Kommunikationsmittel, an unsere ganze Erlebnis- und Emotionskultur denken. Die Aufmerksamkeitsspannen und Wahrnehmungsfähigkeit unserer Kinder z.B. ändern sich – nicht nur zum Schlechten, um das gleich hinzuzufügen.

Der Philosoph Thomas Metzinger hat deshalb eine neue Bewusstseinskultur gefordert, in der wir uns darüber austauschen und klären sollen, wie wir mit unseren Bewusstseinszuständen umgehen wollen und wie wir die Selbstbestimmtheit über unser Bewusstsein fördern können. Das wird jedoch schwierig, wenn es kein Selbst gibt, das dem Bewusstsein gegenüber steht, sondern das Bewusstsein dieses selber ist. Wo liegen die Grenzen von Selbst- und Fremdbestimmung? Wo liegen die Grenzen von Krankheit und Gesundheit im Bereich des Seelischen? Wie und unter welchen Bedingungen kann unsere Seele reifen, so dass sie ihren eigenen Charakter bildet? Der Begriff der Seele hält diese Fragen wach, denn er schließt die Frage nach der rechten Seel-Sorge, nach dem *guten* Leben mit ein.

4. Theologische Bemerkungen zum Seelenbegriff

Ich möchte meine Betrachtungen zur Frage nach der Bedeutung des Seelenbegriffs abschließen mit einigen theologischen Bemerkungen. Immerhin wird der Seelenbegriff im allgemeinen unmittelbar mit religiösen Vorstellungen in Zusammenhang gebracht, so dass er nach einer Aussage von Fritz Mauthner „allezeit sehr viele Reste der Religion und sonst veralteten

‚Wissens‘ mit sich führt, obwohl Seele in Wahrheit nur noch das Wort für eine ‚Funktion‘⁴⁴ ist. Und in der Tradition hat er ja auch, wie wir sahen, für die Theologie, vor allem bei der Frage nach den letzten Dingen, eine nicht unerhebliche Rolle gespielt. Ganz allgemein kann man vielleicht sagen, dass der Seelenbegriff in der Theologie das bezeichnen will, worin auf Seiten des menschlichen Geschöpfes die Gottesbeziehung ansetzt, wie einerseits Gott seinem Geschöpf begegnen und wie andererseits das Geschöpf sich Gott zuwenden kann⁴⁵.

Doch wird man nach meiner Auffassung sofort hinzufügen müssen, dass es sich dabei nicht um ein spezifisches natürliches Seelenvermögen handelt, das man etwa empirisch lokalisieren oder nachweisen könnte. Ein gewisser Zweig der amerikanischen sogenannten Neurotheologie versucht gerade das zu tun und durch bildgebende Verfahren den Nachweis zu führen, dass das menschliche Gehirn genetisch und anatomisch so geschaltet sei, dass es ein sogenanntes Gottesmodul für religiöse Erfahrungen bereitstellt. „Why God Won't Go Away“, warum wir Gott nicht loswerden, lautet denn auch ein entsprechender Buchtitel⁴⁶.

Nun mag es ja sein, und ist wohl auch nicht anders zu erwarten, dass spezifisch religiöse Gefühle wie Trance, Gebet oder Meditation besondere Zustände des Gehirns darstellen, und die Frage, wann die Evolution eine solche Ausprägung des Gehirns hat entstehen lassen, könnte einige religionswissenschaftlich interessante Einsichten befördern, irgendein Nachweis für die Sachhaltigkeit religiösen Glaubens wäre damit nicht gegeben. Und man müsste dann zumindest auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass es auch „religiös unmusikalische Menschen“ gibt, als einen solchen hat sich zum Beispiel Max Weber⁴⁷ und im Anschluss an ihn neuerdings Jürgen Habermas bezeichnet.

Was die Gottesbeziehung angeht, muss es immer um den ganzen Menschen, um die Person mit Leib und Seele gehen. Der christliche Glaube ist kein Bewusstseinszustand, sondern eine Lebensform, die auch ganz unterschiedliche Grade und Formen von religiöser Praxis umfassen kann.

Zudem muss der theologische Begriff der Seele immer auch ein kontrafaktisches Element enthalten, denn die Liebe, mit der Gott seinen Geschöpfen begegnet, bestätigt nicht einfach

⁴⁴ Nach H. HOLZHEY, Art. Seele: IV. Neuzeit, HWP Bd. IX, Sp. 27.

⁴⁵ Vgl. CH. LINK, Art. Seele 3. Systematisch-theologisch, RGG⁴ 7,1103–1105, 1103.

⁴⁶ A. NEWBERG / E. D'AQUILI / V. RAUSE, Why God won't go away. Brain science and the biology of belief, New York 2001.

⁴⁷ Vgl. dazu D. KAESLER, „Religiös unmusikalisch“, in: Mitten in der Welt. Vierteljahresheft zum christlichen Leben 42, Heft 168 (2004), 3-5.

das Faktische ihrer Existenz, sondern meint die auch gegen die Sünde des Menschen sich durchsetzende Verheißung von erfülltem und sich erfüllendem Leben. Der theologische Begriff der Seele mahnt uns daran festzuhalten, dass menschliches Leben nicht einfach mit Stoffwechsel und neurophysiologischer Funktionalität *gegeben* und mit ihnen identisch, sondern uns auch *aufgegeben* ist. Als von Gott anerkannte und angeredete Person bin ich noch einmal von allen meinen Erlebnissen und Taten, von dem objektivierenden Blick von außen, ja selbst von der eigenen Introspektion, durch die ich mich selbst zu objektivieren trachte, unterschieden.

Es ist deshalb nicht ohne Grund, dass der Seelenbegriff vor allem im Zusammenhang eschatologischer Überlegungen seinen Ort hat. Doch gilt auch hier, dass mit der Seele keine unsterbliche Seelensubstanz oder ein unsterblicher Personkern gemeint sein kann. Wenn der Mensch in seiner Seele Gott begegnet, verlässt er sich auf Gott, indem er Gottes gedenkt. Der Glaube lebt vom Gedenken, vom Erinnern: „Er hat ein Gedächtnis gestiftet seiner Wunder, der gnädige und barmherzige Herr“, heißt es in Ps 111,4. Das *Gedenken* ist die primäre Form der Vergegenwärtigung Gottes, wie sie z. B. im Gottesdienst geschieht. Und die heiligen Schriften der christlich-jüdischen Tradition sind so etwas wie das kollektive Langzeitgedächtnis unseres Glaubens, das uns hilft, unsere Seele anhand paradigmatischer Geschichten zu entwickeln und in die Geschichte des Gedenkens ans Gott einzuordnen.

Doch auch das Umgekehrte gilt: der Mensch lebt davon, dass Gott *seiner* gedenkt: „Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst und das Menschenkind, dass Du Dich seiner annimmst?“, heißt es in Ps 8,5. Im Gedenken Gottes, das unser Gedenken umfasst und auf das unser Gedenken bezogen ist, ist dann auch die *eschatologische Hoffnung* der Christen gegründet, nicht in der Vorstellung der Unsterblichkeit einer substanzhaften Seele. Wenn wir zerfallen, wenn unser Leib zerfällt, wenn unser Geist sich verwirrt, dann ist es Gottes Gedächtnis, sein Gedenken an uns, das uns zusammenhält, das das, was unsere Person ausmacht, bewahrt und – so die christliche Hoffnung – in neuer Form realisieren wird, in der es keinen Tod, kein Leid und keine Tränen mehr geben wird.

So markiert der theologische Seelenbegriff die Unterscheidung zwischen dem *Rätsel* der Bewusstseinsklärung und dem *Geheimnis*, das auch der von der Hirnforschung analysierte und erklärte Mensch bleibt. Ein Rätsel löst man, wenn man in es einzudringen vermag, und mit seiner Lösung verschwindet es. Man hat es zurückgeführt auf das Offensichtliche. Ein Geheimnis verliert seinen Geheimnischarakter nicht, wenn sich mit ihm beschäftigt. Man kann

es nicht durch Erklärung in das Offensichtliche auflösen, man kommt vielmehr aus dem Wunderbaren nicht heraus. Trotz aller Schwierigkeiten, mit denen er behaftet ist, erinnert uns der Begriff der Seele daran, dass das Leben selbst, vor allem aber die menschliche Existenz nicht nur ein Rätsel ist, das erklärt zu werden verlangt, sondern auch ein Geheimnis bleibt, das geachtet werden soll.

Nur zum privaten Gebrauch!

PD Dr. Dirk Evers, Stäudach 39, 72074 Tübingen