

## epd Dokumentation online

Herausgeber und Verlag: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (GEP) gGmbH,  
Emil-von-Behring-Str. 3, 60439 Frankfurt am Main.

Geschäftsführer: Jörg Bollmann

Amtsgericht Frankfurt am Main HRB 49081

USt-ID-Nr. DE 114 235 916

Verlagsleiter: Bert Wegener.

Chefredakteur der epd-Zentralredaktion: Dr. Thomas Schiller.

epd Dokumentation: Peter Bosse-Brekenfeld (verantw.)

Erscheinungsweise: einmal wöchentlich, online freitags.

Bezugspreis:

- **Online-Abonnement** „epd Dokumentation“ per E-Mail: monatl. 23,50 Euro, jährlich 282 Euro, 4 Wochen zum Ende des Bezugsjahres kündbar. Der Preis für das Online-Abonnement schließt den Zugang zum digitalen Archiv von epd-Dokumentation (ab Jahrgang 2001) ein.

Verlag/Bestellservice (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-191,

Fax: 069/58098-226, E-Mail: aboservice@gep.de

Redaktion (Adresse siehe oben unter GEP): Tel: 069/58098-209

Fax: 069/58098-294, E-Mail: doku@epd.de

© GEP, Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten. Die mit dem Abo-Vertrag erworbene Nutzungsgenehmigung für „epd Dokumentation“ gilt nur für einen PC-Arbeitsplatz. „epd Dokumentation“, bzw. Teile daraus, darf nur mit Zustimmung des Verlags weiterverwertet, gedruckt, gesendet oder elektronisch kopiert und weiterverbreitet werden.

Anfragen richten Sie bitte an die epd-Verkaufsleitung (Adresse siehe oben unter GEP),

Tel: 069/58098-259, Fax: 069/ 58098-300, E-Mail: verkauf@epd.de.

Haftungsausschluss:

Jede Haftung für technische Mängel oder Mängelfolgeschäden ist ausgeschlossen.

# Dokumentation

Frankfurt am Main ■ 19. Juli 2011

[www.epd.de](http://www.epd.de)

Nr. 30

## Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Natur- und Geisteswissenschaften im Gespräch

Beiträge zu einer Vortragsreihe und zu einem Symposium der Evangelischen Akademie zu Berlin, die bei diesem Projekt mit der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST, Heidelberg) und der Berlin School of Mind and Brain kooperiert hat.

### Impressum

Herausgeber und Verlag:  
Gemeinschaftswerk der  
Evangelischen Publizistik (GEP)  
gGmbH  
Anschrift: Emil-von-Behring-Str. 3,  
60439 Frankfurt am Main.  
Briefe bitte an Postfach 50 05 50,  
60394 Frankfurt

Direktor:  
Jörg Bollmann  
Verlagsleiter:  
Bert Wegener  
epd-Zentralredaktion:  
Chefredakteur: Dr. Thomas Schiller

epd-Dokumentation:  
Verantwortlicher Redakteur  
Peter Bosse-Brekenfeld  
Tel.: (069) 58 098 –135  
Fax: (069) 58 098 –294  
E-Mail: [doku@epd.de](mailto:doku@epd.de)

Der Informationsdienst  
epd-Dokumentation dient der  
persönlichen Unterrichtung.  
Nachdruck nur mit Erlaubnis und  
unter Quellenangabe.

Druck: druckhaus köthen

## ■ Die Seele im biotechnologischen Zeitalter

Wer spricht nicht von der guten, schönen, geheimnisvollen oder kranken Seele? Wer ist nicht der Meinung, dass es einen Unterschied macht, wenn ein Mitmensch, eine Sportmannschaft, eine politische Partei oder auch eine Landschaft als »seelenlos« erscheint? Obwohl oder gerade weil diese Überlegungen Teil unserer alltäglichen Gespräche sind, befinden wir uns heute in einer paradoxen Situation. Einerseits nämlich gehört die Rede über die menschliche Seele unserem Sprachgebrauch an, denn das seelische Erleben stellt eine menschliche Grunderfahrung dar.

Andererseits haben wir in den Wissenschaften vom Menschen keinen Platz für ein Verständnis des »Seelischen«. Wir kennen zwar das Phänomen, uns fehlt jedoch ein Begriff, weil die Seele

sich der Beobachtung und Feststellung entzieht.

Seit dem frühen 20. Jahrhundert kommen die Natur-, Sozial- und Kulturwissenschaft ohne einen Begriff der Seele aus. Insbesondere die Naturwissenschaften behaupten sich mit großem Erfolg als Analyseverfahren einer »Faktenaußenwelt« (Arnold Gehlen). Gegenwärtig werden in der Entwicklungspsychologie, der Neurobiologie und -psychologie wie auch der Medizin im Verbund mit den Kognitionswissenschaften durch immer feinere, technologische Verfahren die Strukturen menschlichen Lebens untersucht. Mit der Erforschung der materialen Lebensbasis des Menschen geht ein Desinteresse an den Phänomenen, die sich in der menschlichen (Selbst) Erfahrung und im Verhalten zur Welt zeigen, einher. Hier nämlich geht es um existenzielle Spannungen zwischen Vorstellung und Wirklichkeit, Wille und Widerstand und um »seelische« Konflikte, wenn die Lebenspla-

nung misslingt und die eigene Welt aus den Fugen gerät.

Das wissenschaftliche Desinteresse führt nicht nur zur Blindheit für einen Teil relevanter Lebensphänomene, sondern stellt gleichsam die abendländische Geistesgeschichte auf den Kopf. Von den Anfängen unserer Schriftkultur über die großen Traditionsbestände antiker Philosophie bis zu philosophisch-wissenschaftlichen Abhandlungen der Frühen Neuzeit und den Arbeiten der großen Forscher an den Grenzen von Natur- und Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert steht die Erforschung der menschlichen Seele im Zentrum wissenschaftlicher Debatten.

*(aus dem Programm der Vortragsreihe)*

### **Hinweis für unsere Abonnenten:**

Die nächste Ausgabe von epd-Dokumentation erscheint am 2. August.

---

### **Quellen:**

#### **Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Natur- und Geisteswissenschaften im Gespräch**

Überarbeitete Beiträge zu einer Vortragsreihe und zu einem Symposium der Evangelischen Akademie zu Berlin. Die Vortragsreihe fand zwischen dem 11. Oktober und 25. November 2010 statt. Das Symposium tagte am 3./4.2.2011 in Berlin.

**Aus dem Inhalt:****Die Seele im biotechnologischen Zeitalter. Natur- und Geisteswissenschaften im Gespräch – Vortragsreihe und Symposium der Evangelischen Akademie zu Berlin (11.10. 2010 – 4. 2. 2011)**

---

- ▶ Simone Ehm und Dr. Rüdiger Sachau:  
»Einführung in die Dokumentation« **4**

**Vorträge**

---

- ▶ Prof. Dr. Cornelius Borck:  
»Die Seele der Medizin – Wie der Heilkunde auf dem Weg in die Naturwissenschaften ein Begriff abhanden kam« **8**
- ▶ Dr. Stephan Schaede:  
»Keine Selbstbildung ohne Seele. Vom Gewinn eines alten Begriffs für die Theologie« **13**
- ▶ Prof. Dr. Christoph Antweiler:  
»Seele im Art- und Kulturvergleich – Biologische und ethnologische Befunde« **21**
- ▶ Prof. Dr. Daniel Hell:  
»Die Wiederkehr der Seele – Warum Psychiatrie und Psychotherapie die Seele brauchen« **31**
- ▶ Prof. Dr. Anne Steinmeier:  
»Poetik der Seele. Inneres Erleben aus Sicht einer seelsorglichen Theologie« **34**
- ▶ Prof. Dr. Thomas Fuchs:  
»Das Gehirn als Erbe der Seele?« **40**
- ▶ Prof. Dr. Michael Pauen:  
»Seele und Subjekt – Das Problem des Selbst und das ‚Rätsel des Bewusstseins‘« **48**
- ▶ Prof. Dr. Gerald Hartung:  
»Die Seele im biotechnologischen Zeitalter« **57**
- ▶ Prof. Dr. Christoph Gestrich:  
»Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen – Theologische Erwägungen« **63**

## Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Natur- und Geisteswissenschaften im Gespräch / Einführung

Von Simone Ehm und Dr. Rüdiger Sachau

»Ich habe so viele Leichen sezirt, aber nie eine Seele gefunden«, soll der Pathologe Rudolf Virchow gesagt haben. Das war im 19. Jahrhundert und polemisch gesagt, um deutlich zu machen, dass es für den wissenschaftlichen Blick keine Seele geben kann. Seit dem frühen 20. Jahrhundert kommen die Natur-, Sozial- und Kulturwissenschaft ohne einen Begriff der Seele aus. Gegenwärtig werden in der Entwicklungspsychologie, der Neurobiologie und -psychologie wie auch der Medizin im Verbund mit den Kognitionswissenschaften die Strukturen menschlichen Lebens durch immer feinere, technologische Verfahren untersucht. Und in der Folge glauben viele Menschen, dass die Seele eine überholte Vorstellung sei, wie die Religion überhaupt längst widerlegt sei.

Viel Aufmerksamkeit haben in den letzten Jahren Forschungen gefunden, die zeigten, dass unser Gehirn Entscheidungen trifft, bevor wir selber meinten uns entschieden zu haben. Der messbare Vorsprung des Gehirns rief eine breite Diskussion über den freien Willen hervor. Ist das menschliche Gehirn möglicherweise nur eine Illusionsmaschine? Ein Feuerwerk von elektrischen und chemischen Impulsen, welche sich das Seelische einbildet? Was hier fehlt, das ist ein Blick für die ungeheure Syntheseleistung, die wir in jedem Moment unserer Lebensführung vollbringen, wenn wir »ich« sagen und ein »du« als Gegenüber erkennen.

Aus dem Einzigartigen und Verborgenen ist ein wissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand geworden, anstelle des Redens über die Seele trat die Forschung über das Gehirn. Aber gleichzeitig bleibt das »Seelische« eine menschliche Grunderfahrung. Das Verdrängte kommt in unserer Sprache wieder zutage: Wir sprechen von seelenlosen Städten oder von den seelischen Ursachen einer Krankheit. Obwohl oder gerade weil diese Überlegungen Teil unserer alltäglichen Gespräche sind, befinden wir uns heute in einer paradoxen Situation. Einerseits nämlich gehört die Rede über die menschliche Seele unserem Sprachgebrauch an, denn das seelische Erleben ist konstitutiv für das Menschsein. Andererseits haben wir in den Wissenschaften vom Menschen keinen Platz für ein Verständnis des »Seelischen«. Wir kennen zwar das Phänomen, uns fehlt jedoch ein Begriff,

weil die Seele sich der Beobachtung und Feststellung entzieht.

Das wissenschaftliche Desinteresse führt nicht nur zur Blindheit für einen Teil relevanter Lebensphänomene, sondern stellt gleichsam die abendländische Geistesgeschichte auf den Kopf. Von den Anfängen unserer Schriftkultur über die großen Traditionsbestände antiker Philosophie bis zu philosophisch-wissenschaftlichen Abhandlungen der Frühen Neuzeit und den Arbeiten der großen Forscher an den Grenzen von Natur- und Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert steht die Erforschung der menschlichen Seele im Zentrum wissenschaftlicher Debatten.

Dabei werden sich die Geisteswissenschaften auch der Frage der Naturgeschichte stellen müssen: Wann im Entwicklungsprozess des Lebens ist der Mensch ein Mensch, und mehr als ein Affe mit verbesserten Fähigkeiten? Möglicherweise ist das biblische Bild von der Beseelung des Menschen durch Gott selbst für moderne Menschen hilfreich, wenn die richtigen »Lesehilfen« gegeben werden.

Ist also der Mensch doch mehr als Biologie? Die Diskussion über die Seele ist ein exemplarisches Thema im Gespräch von Geistes- und Naturwissenschaften. Dabei kann sich auch die Theologie nicht der Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der Hirnforschung entziehen.

Auch wenn es manchmal so erscheint: Die Naturwissenschaften haben nicht die Deutungshoheit über den Menschen übernommen. Aber die Geisteswissenschaften, auch die Theologie, müssen sich bemühen, ihre Sicht der Dinge ins Gespräch zu bringen, nicht zuletzt, damit die Naturwissenschaften nicht seelenlos werden.

Vor dem oben skizzierten Hintergrund haben die Evangelische Akademie zu Berlin und die Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) Heidelberg, gemeinsam das Projekt »Die Seele im biotechnologischen Zeitalter« entwickelt. Mit der Berlin School of Mind and Brain konnte eine herausragende Einrichtung als Kooperationspartner gewonnen werden.

An vier Abenden (11. und 21. Oktober, 1. und 25. November 2010), zu denen öffentlich eingeladen wurde, stellten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen ihren Blick auf das Thema dar, kamen miteinander ins Gespräch und standen den Teilnehmenden für die Diskussion zur Verfügung. Was können verschiedene Perspektiven heute zum Verständnis der Seele beitragen? Ergeben sich neue Erkenntnisse durch die Verschränkung der Blickwinkel?

Bei einem geschlossenen Symposium (3./4.2.2011) wurden die Ergebnisse der Abendreihe mit einem ausgewählten Teilnehmerkreis aus Natur- und Geisteswissenschaftlern vertieft.

Die in dieser Dokumentation veröffentlichten Beiträge gehen auf die Veranstaltungsreihe zur Seele bzw. das anschließende Symposium zurück.

Im ersten Beitrag »Die Seele der Medizin – Wie der Heilkunde auf dem Weg in die Naturwissenschaften ein Begriff abhanden kam« zeigt **Prof. Dr. Cornelius Borck**, dass die Medizin keineswegs »seelenlos« geworden ist, wohl aber, dass der Begriff der Seele transponiert und ausdifferenziert wurde.

Borck ist Professor für Geschichte, Theorie und Ethik der Medizin und Naturwissenschaften und Direktor des Instituts für Medizin- und Wissenschaftsgeschichte an der Universität Lübeck. Zu seinen Publikationen gehören: Psychographien (2006); Hirnströme – eine Kulturgeschichte der Elektroenzephalographie (2005); Anatomien medizinischen Wissens (1996).

In seinem Text verdeutlicht Borck, wie die Seele als ursprünglich außermedizinischer Terminus zunächst verwissenschaftlicht und von der Medizin erobert wird. Rund 100 Jahre später wird der wissenschaftliche Bezug zur Seele neurowissenschaftlich dominiert. Damit einhergeht eine Operationalisierung der Sorge um die Seele in der Praxis. Paradigmatisch für die institutionalisierte Sorge um die Gesundheit steht das Krankenhaus. Die Wurzeln des Krankenhauses wiederum liegen in der Institutionalisierung der christlichen Krankenfürsorge. Auch vor diesem Hintergrund ist die Gegenläufigkeit von Medizin und Theologie in ihrem Blick auf das Seelische kritisch zu reflektieren.

**Dr. Stephan Schaede** ist Theologe und Direktor der Ev. Akademie Loccum. Er war Referent für Theologie an der FEST in Heidelberg und ist Autor und Herausgeber zahlreicher Studien zur Be-

stimmung menschlichen Lebens, darunter Leben I. (2010); Endliches Leben – Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit (2010).

Schaede macht in seinem Text »Keine Selbstbildung ohne Seele. Vom Gewinn eines alten Begriffs für die Theologie« deutlich, wie sehr er aus der Hoffnung auf eine über den Tod hinaus gerettete Seele lebt und dass er in dem theologisch wie weltlich umstrittenen Begriff einen Gewinn sieht: »Eine Seele zu haben, heißt sich selbst als Erlebniszentrum einer Umwelt zu erfassen.« Wichtig ist für Schaede, dass die Seele auch ein Geschenk des anderen ist. Die Seele entwickelt sich so lange wir leben im Kontakt zu unseren Mitmenschen; sie ist nie nur allein das Produkt eigener Anstrengungen. Positiv kann sich die Seele z. B. im kommunikativen Prozess entwickeln. Andererseits kann die Seele im Kontakt zum Mitmenschen auch beschädigt werden – denken wir an Missbrauch. Hinsichtlich dieser Entwicklungsfähigkeit der Seele sind sich die Perspektiven des Theologen und des folgenden Ethnologen und Biologen sehr nahe.

Kulturvergleichende Überlegungen zur Seele stehen im Mittelpunkt des Beitrags von **Prof. Dr. Christoph Antweiler**. Antweiler war Professor für Ethnologie an der Universität Trier und ist seit 2008 Inhaber der Professur für Südostasienwissenschaft an der Universität Bonn. Zu seinen jüngeren Publikationen zählen: Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen (2009); Heimat Mensch. Was uns alle verbindet (2009). Derzeit arbeitet er an einem Buch über kulturenübergreifenden Humanismus: Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung.

Antweiler unterzieht die Seele einem Art- und Kulturvergleich (»Seele im Art- und Kulturvergleich – Biologische und ethnologische Perspektiven und Befunde«). Er geht in seinem Beitrag einer doppelten Fragestellung nach. Zum einen bringt er die vielfältigen Vorstellungen zur Seele, die es weltweit in den Kulturen gibt, in eine Systematik. Zum anderen liefert er Erklärungen, wie die Vielfalt der Seelenvorstellungen, v. a. aber die gemeinsamen Muster in den unterschiedlichen Seelenkonzepten, zu deuten sind. Hierbei legt er einen Schwerpunkt auf biologische Erklärungen zur Evolution von Religiosität und in diesem Zusammenhang auch zur Fortentwicklung von Vorstellungen zur Seele.

Mit der Sorge um die Seele beschäftigt sich **Prof. Dr. Daniel Hell**. Er ist Leiter des Kompetenzzent-

rums Depression und Angst an der Privatklinik Hohenegg und war bis 2009 ärztlicher Direktor der Psychiatrischen Universitätsklinik Zürich. Hell hat als Mediziner Grenzgänge in die Welt der Religion gewagt und sich für den Sinn des Begriffs der Seele und vor allem der dahinter stehenden Wirklichkeit entschieden eingesetzt. Dies zeigen u. a. einige seiner neueren Publikationen: Die Wiederkehr der Seele – Wir sind mehr als Gehirn und Geist (2009); Seelenhunger – Vom Sinn der Gefühle (2007).

In seinem Beitrag »Die Wiederkehr der Seele – Warum Psychiatrie und Psychotherapie die Seele brauchen« führt er aus, wie der Verlust des Seelenbegriffs in der Medizin und Psychologie zu einer Vernachlässigung der Sorge um die Seele und des inneren Erlebens des Menschen führt. In einer Zeit, die durch Leitbegriffe wie »Gehirn und Geist« charakterisiert ist, entwickeln Menschen jedoch gerade ein wachsendes Bedürfnis nach leib-seelischen Erfahrungen. Hell betont, dass Psychiatrie und Psychotherapie herausgefordert sind, die spirituelle Dimension seelischer Gesundheit zu berücksichtigen. Eine kritisch-wissenschaftliche Haltung müsse damit nicht aufgegeben werden.

**Prof. Dr. Anne Steinmeier** ist Professorin für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Homiletik und Seelsorge an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Zu ihren wichtigsten Publikationen zählen: Kunst der Seelsorge. Religion, Kunst und Psychoanalyse im Diskurs (2010); Wiedergeboren zur Freiheit. Skizzen eines Dialogs zwischen Theologie und Psychoanalyse (1998).

Steinmeier ist eine der wenigen Theologinnen, die in den letzten Jahren den Begriff der Seele verwendet hat. Ihr Beitrag »Poetik der Seele – Inneres Erleben aus Sicht einer seelsorgerlichen Theologie« macht deutlich, dass sie den Seelenbegriff ganz in innere Prozesse verlegt, die unabgeschlossen bleiben: Die Seele als Begriff für den Einbruch des Fremden in mich selbst, der Zwang in eine Dynamik zu geraten, ohne sicheres Ergebnis und zugleich tiefste Notwendigkeit, um in der Tiefe Mensch zu sein. Dabei macht sie auf zwei Gefährdungen der Seele aufmerksam: eine statische Hoffnung, die in ihrem Kern realitätsverweigernd ist und eine Selbstüberforderung, die erbarungslos die eigene Fragmentarität kritisiert.

**Prof. Dr. Thomas Fuchs**, Klinik für Allgemeine Psychiatrie, Universität Heidelberg stellt in seinem Beitrag »Das Gehirn als Erbe der Seele« die

These in den Mittelpunkt, dass menschliche Subjektivität immer verkörperte Subjektivität ist. Fuchs ist Inhaber der Karl-Jaspers-Professur für Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und Psychotherapie an der Universität Heidelberg. Zu seinen neueren Publikationen zum Thema gehören: Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption (2008); Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays (2008).

Fuchs betont, dass es der ganze Mensch ist, der denkt und fühlt – nicht das Gehirn, aber auch nicht die Seele. Bewusstsein kommt nur im Kontakt zur Umwelt zustande. Das Gehirn ist das Organ, das Beziehungen vermittelt, es steht im Kontakt zur Umwelt und zum Organismus. Die Struktur des Gehirns wird insbesondere durch die Interaktion mit der sozialen Umwelt kontinuierlich verändert. Demzufolge ist das Gehirn nach Fuchs als gleichermaßen biologisch, sozial und geschichtlich geprägtes Organ anzusehen. Dies hat weitgehende Konsequenzen für das Verständnis und die Therapie von psychischen Erkrankungen.

**Prof. Dr. Michael Pauen**, Humboldt-Universität zu Berlin ist Professor für Philosophie des Geistes am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität sowie Sprecher der Berlin School of Mind and Brain. Zu seinen wichtigsten Publikationen gehören: Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes (2007); Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung (2005).

Pauen verdeutlicht in seinem Beitrag »Seele und Subjekt – Das Problem des Selbst und das ‚Rätsel des Bewusstseins‘« den Bedeutungswandel im Seelenbegriff. Er zeigt auf, welche Antriebskräfte der Entwicklung zugrunde liegen und welche Konsequenzen die Veränderungen im Seelenbegriff haben. Heute ist die Seele seiner Meinung nach nur noch eine Konkurrenzvorstellung zum Begriff des Bewusstseins und des Geistes. In einem zweiten Teil seines Beitrags setzt sich Pauen mit theoretischen Argumenten auseinander, die gegen eine naturwissenschaftliche Erklärbarkeit des Bewusstseins sprechen. Seines Erachtens ist festzuhalten »dass diese Argumente den erklärten Argumentationszweck nicht erreichen«. Es gibt keine rationalen Gründe, die gegen die Analysierbarkeit des Bewusstseins sprechen.

**Prof. Dr. Gerald Hartung** ist Professor für Kulturphilosophie und Ästhetik an der Universität Wuppertal und war zuvor Leiter des Arbeitsbe-

reichs »Theologie und Naturwissenschaft« an der FEST. Zu seinen letzten Publikationen zählen: Sprachkulturen. Deutsch-Jüdische Gespräche über Humanität (erscheint 2011); Philosophische Anthropologie. Grundwissen Philosophie (2008).

Hartung greift in seinem Text »Die Seele im biotechnologischen Zeitalter« die grundlegenden Weichenstellungen im Umgang mit der Seele im 19. Jahrhundert auf. Dort fand eine Differenzierung in der Begrifflichkeit oder in der Handhabung der Begriffe statt. Hartung hält den Begriffswandel von der Seelensubstanz zur Bewusstseinsfunktion für unbestritten, versucht diesen Begriffswandel jedoch näher zu verstehen, um schließlich seine Bedeutung für unsere heutige Zeit herauszuarbeiten und zu erörtern, wie sich die Geisteswissenschaften heute gegenüber den empirischen Wissenschaften positionieren können. Er betont, dass Phänomene wie menschliches Fühlen, Denken und Urteilen eine »Komplementarität des methodischen Zugriffs« nötig machen.

**Prof. Dr. Christoph Gestrich** schließlich führte mit seinen eschatologischen Fragestellungen eine neue theologische Perspektive in das Symposium ein. In einem seiner Forschungsschwerpunkte,

der Theologischen Anthropologie, hat er sich intensiv mit der Seele beschäftigt. Gestrich war bis zu seiner Emeritierung 2007 Professor für Systematische Theologie an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Den Begriff der Seele, der in der Theologie seit Jahren vernachlässigt wird, belebt er in einer seiner aktuellen Publikationen neu: Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen (2009). In seinem Beitrag hebt Gestrich hervor, die Seele sei im Unterschied zum Körper und zum Geist »die im Menschen lebendige Strebekraft der Übereinstimmung mit sich selbst« (»Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen – Theologische Erwägungen«). Damit steht die Seele für die Identität der menschlichen Person. Für Gestrich reicht der Prozess der Selbstwerdung über den Tod hinaus: »In diesem Sinn wird gerade auch das, was unsere Person jenseits ihrer eigenen Werke seelisch ausmacht, beim Jüngsten Gericht in Erscheinung treten.«

Wir danken dem Evangelischen Hochschulbeirat, der das Gespräch zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften zur Seele im Rahmen der Hochschuldialoge gefördert hat. 

## Die Seele der Medizin – Wie der Heilkunde auf dem Weg in die Naturwissenschaften ein Begriff abhanden kam

Von Prof. Dr. Cornelius Borck

### Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Vortragsreihe der Evangelischen Akademie zu Berlin, 11.10.2010

Über kaum eine Diagnose zur modernen Medizin herrscht heute so weitreichende Einigung wie über die, dass sie seelenlos sei. Ob das die berühmte Klage über die Fünfminutenmedizin des niedergelassenen Arztes ist, der lieber ein paar Pillen verschreibt, als sich einer schwierigen Lage wirklich anzunehmen, oder die sogenannte Apparatemedizin im Krankenhaus, durch die man hindurchgeschleust wird wie ein Auto durch die Waschstraße – nur mit dem Unterschied, dass man die meiste Zeit mit Warten auf irgendwelchen Gängen verbringt und immer dann, wenn es wirklich ernst wird, nichts mehr mitbekommt.

Auf mysteriöse Weise und obwohl es alle beklagen, übrigens allen voran die Akteure, scheint die Medizin zu einem gigantischen anonymen Apparat – eben unserem Gesundheitswesen – geworden zu sein, einem Apparat, dem vor lauter Aufmerksamkeit für die aberwitzigsten Details von Zuzahlungsstufen bis zu sogenannten Zufallsbefunden (die umso intensiver weiterer Abklärung bedürfen, als ihre Wertigkeit unklar bleibt) vollkommen aus dem Blick geraten ist, was doch eigentlich im Zentrum all dieser Anstrengungen stehen sollte, nämlich Patient und Patientin in ihrem Kranksein.

Nun hat es allerdings mit dem Vorwurf der Seelenlosigkeit seine besondere Bewandnis, denn er kann sinnvollerweise nur dort erhoben werden, wo legitimerweise wenn schon nicht gleich Seligkeit, so doch wenigstens eine Seele vorausgesetzt werden kann. Aber hat die Medizin überhaupt eine Seele? Muss man nicht vielmehr sagen, dass sie weder eine Seele selbst hat noch auch überhaupt die Seele kennt, und zwar nicht erst seit heute oder gestern, sondern mindestens schon seit der hypokratische Arzt seine Schrift über die Epilepsie mit den berühmten Worten anfang: »Mit der sogenannten heiligen Krankheit verhält es sich so, dass sie in nichts weniger natürlich als alle anderen Krankheiten ist.«

Ohne Zweifel ist der Medizin der Begriff Seele verloren gegangen. Ausgerechnet die Seele, dieser Zentralbegriff für das menschliche Selbstver-

ständnis, das immaterielle Wesen des Menschseins, kommt in der gegenwärtigen Medizin schlicht nicht mehr vor. Aber daraus darf doch gerade nicht geschlossen werden, die Seele sei als Gegenstand oder Seelisches sei als Wissensbestand ausgeschlossen oder ignoriert worden. Die Verhältnisse sind schwieriger oder wenigstens vielgestaltiger. Dem Abhandenkommen der Seele – was später noch genauer betrachtet werden wird – läuft ja mindestens eine regelrechte Austreibung der Seele durch ein Spezialvokabular von Wortbildungen auf Psyche parallel, von der Psychiatrie über die Psychologie bis zur Psychosomatik – um nur die aktuellen Namen der mit der Seele verbundenen Disziplinen zu nennen.

Diesen Trend veranschaulicht auf durchaus eindrucksvolle Weise ein Blick in zwei einschlägige Nachschlagewerke:

Im Pschyrembel, dem legendären dicken grünen »Ziegel«, den Sie sicher alle kennen, findet sich unter Seele – immerhin gibt es diesen Hinweis – nur der schlichte Verweis »siehe Psyche.« Wenn man dort nachschlägt, findet man aber gar keinen solchen Eintrag, sondern es gibt dort nur das Lemma Psych-; »Psych-: Wortbildung vom griechischen *psyché*.« Das ist alles. Kaum informativer ist das Roche-Lexikon Medizin, ein moderner Konkurrent zum Pschyrembel. Auch dort wird unter Seele nur auf *Psyche* verwiesen. Wo sich dann immerhin die zirkuläre Erklärung findet: »Psyche: die Seele im Gegensatz zum Leib.« Auch das die erschöpfende Behandlung dieses Stichwortes.

Aber in beiden Lexika folgt auf die damit zur Schau gestellte Rat- und Einfallslosigkeit über die Seele eine lange Liste mit Einträgen auf Psych-: »Psychagogik, Psychalgie, Psychasthenie, Psychiatrie, Psychoanalyse, Psychochirurgie, psychedologisch, Psychodiagnostik, Psychodrama, Psychodynamik, Psychodysleptika, psychogalvanisch, psychogen, Psychogenik, Psychokatharsis, Psychokines, Psychopathie, Psychopathologie usw. usw. bis zu psychovegetativ.« Ohne auch nur auf einen dieser Einträge einzugehen, wird allein schon durch die Liste deutlich, dass der Medizin eben nicht einfach die Seele abhanden gekommen ist; vielmehr lässt sich hier ein Pro-

zess der Verwissenschaftlichung konstatieren, der weit über die Medizin hinausreicht und dessen gemeinsames Kennzeichen ist, dass der alte und alltagsweltlich gebundene Ausdruck »Seele« durch das Fachsprachliche »psychisch« und seine Varianten ersetzt wurde.

Bereits an dieser Stelle muss man also konstatieren, dass die Medizin keineswegs die Seele ignoriert, sondern sich ihr seit 100, 150 Jahren sogar mit besonderer Aufmerksamkeit widmet, und dass sie die Seele im Zuge dessen verwissenschaftlich hat.

In der Ausbildung dieser Fachsprache spiegelt sich zugleich eindrucksvoll eine Ausdifferenzierung des Gegenstandsbereichs, wo zwischen einer Erforschung normaler Seelenfunktion – Psychologie als Studium von Sinnestätigkeiten, Gefühlsregungen, sprachlichen Äußerungen, Verstandesoperationen etc. –, der Erforschung von Seelenstörungen und Seelenkrankheiten – Psychiatrie als Studium psychischer Erkrankungen von Menschen und von Menschen mit psychischen Fehlfunktionen – und einer Erforschung körperlicher Störungen in Reaktion auf oder in Wechselwirkung zu psycho((logi))schen Störungen – der Psychosomatik – zu unterscheiden ist.

Dieser Prozess startete bereits Mitte des 19. Jahrhunderts und ist ungefähr ein Jahrhundert später mit der Institutionalisierung der Psychosomatik abgeschlossen, wobei spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts nur noch höchst selten auf die Seele Bezug unter diesem Namen genommen wird.

Eine bemerkenswerte Ausnahme stellt die berühmte Rede »Gehirn und Seele« von Paul Flechsig dar, 1894 gehalten, als Flechsig zum Rektor der Universität Leipzig gewählt worden war, und bis ins neue Jahrhundert immer wieder aufgelegt – schon damals im geeinten Deutschen Kaiserreich waren offenbar die Neurowissenschaften zum Zentralkurs avanciert.

Und inzwischen, am Beginn des 21. Jahrhunderts, ist auch das Vokabular auf Psych- schon in Verruf oder wenigstens ins Feuer der Kritik geraten. Seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, verstärkt seit der Jahrtausendwende, treten zur Erforschung seelischer Phänomene nun Wortbildungen auf Neurophysio- oder -Kognition in den Vordergrund. Dahinter steht meines Erachtens eine wirklich bemerkenswerte Zäsur, auch wenn sie nicht im engeren Sinne Gegenstand meines Vortrages heute sein wird, denn die Neurowis-

schaften, wir haben das ja schon angeschnitten, bilden heutzutage ohne Zweifel den dominanten Referenzrahmen nicht nur für wissenschaftliche Aussagen über die Seele, sondern die Neurowissenschaften zählen zu den wichtigsten und mächtigsten Wissenschaftszweigen der Gegenwart. Das Studium von Seelenphänomenen kann also einerseits durch Einschwenken auf neurowissenschaftliches Vokabular an deren Strahlkraft partizipieren und muss sich zugleich deren Erklärungsschemata unterordnen.

Dabei verweist die rasante bis rücksichtslose Durchsetzung eben dieses neuen Neuro-Physio-Kognitions-Vokabulars auf die Macht der Neurowissenschaften, was dieses Themenfeld geradezu als Lehrbeispiel wissenschaftssoziologischer Forschung erscheinen lässt.

Auf den ersten Blick wirkt es deshalb so, als hätten wir es hier mit einem zweistufigen Prozess zu tun, in dem zunächst eine weitestgehend außermedizinisch verstandene Seele zur Psyche verwissenschaftlicht, dabei durchaus auch von der Medizin erobert und medikalisiert wurde, und in einem zweiten Schritt dann rund 100 Jahre später diese wissenschaftlich-medizinische Bezugnahme auf die Seele mehr und mehr natur-, genauer gesagt: neurowissenschaftlich, reorganisiert wird.

Allerdings verdeckt dieses Zweistufenmodell wichtige ältere Auseinandersetzungen und damit auch Kontinuitäten im Streit um die Zuständigkeit für die Seele zwischen natur- und geisteswissenschaftlichen Ansätzen.

»Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten«, lautete z.B. das berühmte Credo von Wilhelm Griesinger, mit dem er der Psychiatrie bereits Mitte des 19. Jahrhunderts und damit am Beginn ihrer Gründung als klinisch-wissenschaftlicher Spezialdisziplin, übrigens nicht weit von hier in Berlin, die Hauptforschungsrichtung vorgab.

Das sollte bis heute so bleiben, auch wenn immer wieder in der Geschichte der Psychiatrie Anläufe einer Kritik an der biologischen Psychiatrie vonseiten sogenannter verstehender oder sozialwissenschaftlicher Ansätze unternommen wurden.

Ebenso in der Psychologie. Dort manifestierte sich der Streit exemplarisch in einer doppelten disziplinären Institutionalisierung mit der bis heute fortbestehenden alternativen Option, je nach Ort und Ausrichtung des vorhandenen psychologischen Instituts entweder einen philosophischen oder einen naturwissenschaftlichen Dok-

torgrad zu erwerben. Schon Wilhelm Dilthey konnte so der unter Wilhelm Wundt geformten neuen experimentellen Disziplin am Ende des 19. Jahrhundert vorwerfen, sie sei eine Psychologie ohne Seele, um dagegen eine verstehende Psychologie einzufordern.

Hinter dem scheinbaren Zweierschritt von Verwissenschaftlichung der Seele vor 150 Jahren und ihrer gegenwärtigen Neurobiologisierung steht also ein sich durch- und fortziehendes Spannungs- bzw. Streitverhältnis, wie die Seele angemessen in den Blick zu nehmen und zu erforschen sei.

Im Licht dieser längeren Geschichte eines Widerstreits zwischen Natur- und Geisteswissenschaften erscheint die aktuelle Wendung zu den Neurowissenschaften viel mehr als eine Austreibung des Psychischen – fast so, als habe die Verwissenschaftlichung im Namen der Psyche nicht zum richtigen Ergebnis geführt. Und in der Tat, meine ich, muss man aus der heutigen Rückschau den Aufstieg der Psychowissenschaften als wesentliches Kennzeichen des 20. Jahrhunderts hervorheben und unterstreichen.

Mit den Psychowissenschaften wurde der Erforschung des Seelischen eine neue Mittel- und Vermittlungsstellung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zugewiesen, hatte doch am Ausgang des 19. Jahrhunderts ausgerechnet ein Arzt und Hirnforscher sich in einer Weise der Erforschung des Seelischen verschrieben, dass er damit nicht der Gehirnforschung neue Länder erschloss, sondern die Seele als einen neuen Kontinent eigener Gesetzmäßigkeiten bestimmt hatte.

Dabei war Sigmund Freud bekanntlich durchaus unter dem Führungsanspruch der Naturwissenschaften gestartet, hatte in Paris bei Martin Charcot die avancierte neurologische Klinik kennengelernt, die gerade auch so abnorme exotische seelische Phänomene wie Neurosen oder religiöse Ekstasen zum Gegenstand empirisch-wissenschaftlicher Forschung machen wollte, um noch an diesen artifiziellen Gebilden die Leistungsfähigkeit des neuen naturwissenschaftlichen Apparats zu zeigen.

Freud entwickelte mit der Psychoanalyse eine Theorie, die im 20. Jahrhundert weit über Medizin und Wissenschaften hinauswirkte und ihm die wesentliche Deutungsfigur des Seelischen stiftete. Aber mit der auf das Jahr 1900 vordatierten Traumdeutung schrieb er nicht nur die Psyche dem gesamten 20. Jahrhundert ins Stamm-

buch, sondern er postulierte die besondere Leistungsfähigkeit des psychischen Apparats als *symbolisch* strukturierte Kompromissbildung zwischen körperlichen Trieben, Wünschen, Bedürfnissen einerseits und Regeln, Normen und Werten andererseits. Er implantierte damit in die Psychowissenschaften den Konflikt zwischen den Neuro-, Natur-, Biowissenschaften einerseits und den immer sprachlich verfassten Geisteswissenschaften andererseits.

Der Wahlspruch analytischer Therapie hatte zwar in guter Fortsetzung aufklärerischer Tradition gelaute: »Wo Es war, soll Ich werden.« Aber in der Rückschau scheint es eher, als habe Freud den vagabundierenden Energien, die zusammen mit dem alten Wort Seele heimatlos geworden waren, einen neuen Kristallisationskeim gestiftet, womit an die Stelle eines ehemals durchsichtig konzipierten Ichs ein Urwald von die Persönlichkeit bestimmenden und durchgreifenden, die Biografie gleichwohl prägenden Faktoren und Ereignissen trat, dessen Exploration und Eroberung dem ganzen Jahrhundert und allen voran dem Kino in Hollywood schier unerschöpflich Stoff bot.

Die Psychoanalyse spezialisierte die Seele zur Psyche mit eigenen Entwicklungsgesetzen, Triebkräften, Bedürfnissen. Damit wurde sie regelrecht zur Obsession des 20. Jahrhunderts – ein Vorgang nicht ganz unähnlich demjenigen, den Michel Foucault für das viktorianische Verbot der Sexualität herausgestellt hat, das nur in einer umso peinlicheren, intensiveren und endlos fortgesetzten Beobachtung, Protokollierung, Besprechung der Sexualität mündete. Noch in der Rede von der Seelenlosigkeit der Medizin bzw. unserer modernen Gesellschaft schwingt davon etwas mit, wenn im diagnostizierten Mangel implizit eine Fülle als Normalzustand vorausgesetzt wird, der selbst vielleicht erst das Ergebnis dieses kontingenten historischen Prozesses ist.

Hat also gerade das Verschwinden der Seele heute zu einer intensivierten Verständigung über Seelisches geführt?

Das öffentliche Aufsehen nach der aufrüttelnden Selbsttötung Robert Enkes bildet hier, glaube ich, ein instruktives Beispiel: Nicht jeder Freitod ist Ausdruck einer psychischen Störung und damit ein Tod zu viel. Aber bei diesem Selbstmord konnte daran nicht gezweifelt werden. Im Ruf nach einer besseren psychiatrischen Sensibilität unserer Gesellschaft, nach mehr Raum für Hellhörigkeit bzw. nach Möglichkeiten, ein Versagen

an eigenen Ansprüchen eingestehen zu können, stecken sicher auch die Rat- und Hilflosigkeit, diesen Tod akzeptieren zu müssen und nicht rückgängig machen zu können. Zugleich dokumentiert das kollektive Beschwören der Seelenlosigkeit der modernen Lebenswelt, dass der beklagte Mangel auch Ausdruck einer verdeckten Fülle, nämlich eben Spiegel einer weitestgehenden Durchsetzung dieses psychischen Vokabulars ist.

Damit komme ich noch einmal auf die moderne Medizin zurück, denn auch für sie scheint mir eine solche komplexere Ambivalenz charakteristisch. Auch wenn im Einzelfall eine medizinische Handlung immer wieder als unmenschlich oder herzlos erlebt werden mag, lässt sich meines Erachtens auch bei der Medizin gar nicht bestreiten, dass sie sich in den vergangenen Jahrzehnten enorm ausdifferenziert hat, gerade auch im Hinblick auf psychosoziale Bedürfnislagen und individuelle Bedürfnissituationen. Aber trotz psychologischer Ausdifferenzierung trifft die Art und Weise der Berücksichtigung von Sorgen und Nöten seitens der Medizin offenbar nicht wirklich die Bedürfnisse ihrer Patienten. Das heißt aber, dass sie den fortgesetzten Vorwurf der Seelenlosigkeit nicht trotz, sondern wegen ihrer gesteigerten Aufmerksamkeit für Psychisches provoziert.

Das mag auf den ersten Blick unsinnig klingen, aber zählt meines Erachtens zu den typischen paradoxen Ausdifferenzierungsphänomenen der Moderne. Ein analoges Beispiel liefert dafür die Verrechtlichung der Medizin. Die Verrechtlichung diente dem Schutz des Patienten, seiner Aufklärung, seiner Mitbestimmung und damit seiner Freiheit in dieser neuen Medizin. Und dennoch hat der Zwang zur Aufklärung, zur Einwilligung und Mitwirkung mittlerweile zu einer Situation geführt, die von vielen Patienten gerade nicht mehr als beruhigend, unterstützend und ermächtigend, sondern nur noch als zusätzliche Belastung erlebt wird.

Vielleicht ist Lebensqualität inzwischen zu einem ähnlich ambivalenten Parameter bei der Beurteilung des Erfolgs medizinischer Eingriffe und Therapien geworden, denn auch hier steht infrage, ob die Operationalisierung dieses Begriffs, wie sie die Medizin vornimmt, in den routinisierten Fragen ihrer Therapeuten an ihre Klienten in Fragebögen und quantitativen Erhebungen tatsächlich zu einer besseren Integration der Patienten in die Therapie bzw. von dessen Lebenswirklichkeit in die Therapieplanung führt oder nicht vielmehr zu einer subtileren Form einschließender Ausschlie-

ßung, weil eben nur ein vorgegebenes Set an Fragen, Parametern, Faktoren Berücksichtigung finden kann.

Mit diesem Stand der Erörterung kann ich ein Zwischenresümee ziehen, das zugleich Titel und Untertitel meines Vortrags aufgreifen soll.

»Wie der Heilkunde auf dem Weg zur Naturwissenschaft ein Begriff abhanden kam.« – Der Untertitel unterstellt der Medizin eben nicht schlechthin den Verlust ihrer Seele, sondern das Abhandenkommen des Begriffs in ihrer wissenschaftlichen Praxis. Die Seele ist heute und schon seit längerer Zeit kein Gegenstand der Medizin mehr, aber nicht etwa deshalb, weil die Medizin sich vom Gegenstand abgewandt und in eine andere Richtung bewegt hätte oder weil sie die Wirklichkeit und Wirkmächtigkeit seelischer Phänomene bestreitet, sondern weil für die medizinische Beschäftigung mit der Seele ein mehrstufiger Prozess der Verwissenschaftlichung und Ausdifferenzierung charakteristisch war, in dessen Folge heute auf der einen Seite wie skizziert eine Neurophysiologisierung des Seelischen in der wissenschaftlichen Forschung und auf der anderen Seite eine Operationalisierung des Psychischen in der klinischen Praxis beobachtet werden kann.

An die Stelle der Seele sind in der Medizin einerseits jene neurophysiologischen Mechanismen getreten, die heute als deren materielles Substrat angesehen werden, und andererseits ein komplexes Netz psychischer Faktoren. Die Seele, wie sie von der Medizin erforscht wird, ist ein komplexes System von Regelkreisen und Wirkungen, wo an die Stelle des einheitlichen alltagssprachlichen Ausdrucks die Verweise auf psychosoziale, neurophysiologische Wirkketten getreten sind – eben genau mit dem Effekt, dass die Seele in diesem Netz von Faktoren, Regelgrößen und Wirkungsketten sich aufgelöst hat.

Die Seele der Medizin hingegen bildet heute nicht mehr das Handeln eines Arztes aufgrund seiner charismatischen Persönlichkeit, sondern menschliches Handeln in einem therapeutischen Team und inmitten eines Ensembles von Maschinen, Präparaten, Spezialisten, das ein Arzt allenfalls noch koordinieren kann. Zur Seele der Medizin, ihrem unhintergehbaren Rückgrat, ist also letztlich ihre technische Leistungsfähigkeit geworden. Dabei ist gerade die inzwischen erreichte Leistungsfähigkeit selbst wesentlicher Motor dieser Dynamik, nicht nur weil es ein sich selbst vorantreibender Prozess ist, sondern weil ihre Effizienz die Medizin dazu treibt, alternative Handlungs-

weisen aufzugeben. Die Technisierung schreitet voran, weil sie sich in positiver Rückkopplung verstärkt und weil sie als anderen Ansätzen überlegen angesehen wird.

Die moderne Medizin ist also nicht unmenschlich, obwohl sie so leistungsfähig ist, sondern weil sie als technischimplementierte Praxis so leistungsfähig wurde, hat sie sich als Apparatemedizin optimiert und wird konsequenterweise als seelenlos erlebt. Die Effizienzsteigerung durch medizintechnische wie pharmakologische Innovationen, die durch den damit verursachten Kostendruck vorangetriebene ökonomische Rationalisierung, die Verwissenschaftlichung und Standardisierung medizinischer Praxis – dies und vieles mehr sind Gründe dafür, warum der Medizin der Vorwurf gemacht wird, sie habe ihre Seele verloren, denn die Seele der Medizin liegt inzwischen in ihrer Effizienz.

Sie werden inzwischen bemerkt haben, dass ich gewissermaßen nur als Fachvertreter, nur als Sprachrohr der modernen Medizin gesprochen habe – statt als Vertreter jenes Faches, das Ihrer Erwartung nach vielleicht als geistesgeschichtliche Ressource zur Verfügung hätte stehen sollen. Anstatt Ihnen den Reichtum an Seelenvorstellungen vergangener oder fremder Medizinkulturen vorzuführen, habe ich zwar vielleicht nicht unkritisch, aber doch nur mit den Scheuklappen eben jener moderner Zurichtung und Erledigung der Seele mich umgesehen über den aktuellen Zustand der Seele in der Medizin. Das hat mit meiner Auffassung von Wissenschaftsgeschichte als Analyse von der Gegenwart her zu tun. Und für diese Gegenwart scheint mir eine doppelte Profanierung dessen, was einstmal Seele genannt wurde, wesentlich.

Nämlich erstens ein Kappen des Bezugs zum Metaphysischen. Was immer Seele heute ist bzw. was an ihre Stelle getreten ist – hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Betrachtung hat Seele ihre Transzendenz verloren. Vielleicht ist die Seele immer noch immateriell, aber sie stiftet keine Verbindung mehr zum Überirdischen, wenigstens nicht als Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung.

Und zweitens ist die Seele selbst noch als ein solches immaterielles, aber irdisches Zentrum des individuellen Lebens, als Wesen personaler Identität profaniert worden, wenn sie jetzt nur noch als das Produkt von komplexen Regelkreisen und Reaktionsketten aufgefasst wird. Weil damit letztendlich eben nicht mehr von einer tatsächlich

steuernden Einheit, also von etwas Substanziellem gesprochen werden kann, sondern nur noch von einem Produkt eben dieses reinen Prozessierens und Funktionierens.

Deshalb will ich an den Schluss meines Vortrags zwei mehr spekulative Fragen stellen, nämlich welche Seelenvorstellungen denn in der Kulturgeschichte der Medizin relevant waren oder sich in Wechselwirkung mit medizinischen Konzepten entwickelt haben und ob die Seele trotz des momentanen wissenschaftlichen Desinteresses als anthropologische Tatsache und vielleicht sogar als ahistorische Konstante angesehen werden kann – oder ob vielmehr die Seele das Produkt einer bestimmten Art und Weise des Umgangs mit anthropologischen Fragen war, so wie ich das herausgestellt habe für das Psychische, das die Humanwissenschaften des 19. Jahrhunderts überhaupt erst so hervortreten lassen haben, wie es dann uns im 20. Jahrhundert bestimmt hat. Ist die Seele heute erloschen?

An dieser Stelle nun wird jenes Wort aus meinem Vortragstitel wichtig, das ich bislang tunlichst vermieden habe, obwohl es doch weiterhin zur modernen Medizin gehört: die Heilkunde.

Heilung ist bis heute Ziel der Medizin – und ein theologischer Begriff. Mit dem Wort Heilkunde verweist die Medizin auf ihre gemeinsame Wurzel mit der Religion. Viele Kulturen haben an die Stelle einer solchen Einheit von Religion und Medizin verschiedene Dualismen gesetzt, zu denen dann typischerweise auch eine Entgegensetzung von Natur und Geist, Körper und Seele gehören. Aber vermutlich hat keine andere Gesellschaft diese Grenzziehung so vehement vorangetrieben und rigoros durchgesetzt wie unsere westliche Kultur, für die seit Descartes menschliche Körper schlicht Maschinen sind, auch wenn selbstverständlich immer wieder Einspruch dagegen erhoben wurde und die gesamten Neurowissenschaften regelrecht daran arbeiten, auf dem Boden des kartesischen Dualismus diesen dadurch zu beseitigen, dass sie alles Nichtstoffliche als nichtig zu erweisen trachten.

Ihrem verbissenen Einsatz zum Trotz verweist die Ambivalenz im Wort Heilung darauf, dass die Trennung von Körper und Seele, Natur und Geist, Medizin und Religion bislang nicht vollständig und sauber gelang. Und das ist sicher gut so, denn es ist höchst fragwürdig, ob eine solcherart wissenschaftlich perfektionierte Welt auch eine lebenswerte wäre.

Selbst noch die moderne Medizin hat historisch ihren Ursprung in der Verklammerung von Medizin und Religion, wie sich im Wort Heilung erhalten hat. Das moderne Krankenhaus lässt sich vermutlich nicht mehr als typischer Ort christlicher Nächstenliebe beschreiben, aber es steht paradigmatisch für jene Institutionalisierung von Gesundheit, an deren Beginn die Institutionalisierung der Fürsorge durch das mittelalterliche Hospital stand. Und genau diese Institution kannte die Antike trotz ihrer Ärzteschulen und Gesundheitstempel eben noch nicht. Dabei war das Hospital selbstverständlich noch kein Krankenhaus modernen Zuschnitts, aber dort kümmerte man sich in der Nachfolge der Heilungstätigkeit Christi bereits um Kranke ohne Rücksicht auf medizinische Therapieerfolge – was heute unter dem Namen Palliativmedizin mühsam wiedererlangt werden muss. Noch in einer zweiten, nämlich theoretischen Hinsicht verdankt sich die moderne Medizin der Religion, nämlich als Universitätsmedizin, nicht nur weil die Universität auf eben solche christlichen Wurzeln zurückgeht, sondern weil die Medizin nur unter dem Dach dieser speziellen Hohen Schule und des dort entwickelten Typs von Gelehrsamkeit mit jenem akademischen Prestige ausgestattet werden konnte, das ihr das

unangefochtene Privileg auf dem Markt der Gesundheitsanbieter erhalten, entfalten und sichern sollte.

Vor diesem Hintergrund der Gegenläufigkeit von Medizin und Religion als Säkularisierung und Erfolgsgeschichte erspart die Medizin heute buchstäblich Höllenqualen, und das erwarten wir ganz selbstverständlich von ihr, aber offeriert eben auch keinen erlösenden Zuspruch mehr. Sie hat Krankheit und Tod ihren Sinn entzogen und damit zugleich oft auch dem Kranksein und dem Sterben die Würde genommen. Die Seele ist kein Schmetterling mehr, kein Engel, der in den Himmel aufsteigt, sondern inzwischen eine Leerstelle mitten im Leben. Die Erinnerung an sie dient heutzutage meines Erachtens vor allem dem Freihalten dieser Lücke, wo neueste Forschung im Lichte ihrer Nachweisverfahren und Beweisketten gar keine Lücke mehr sehen wollen. Denn jene nicht nur historisch so überaus eindrucksvollen Narrative von der Seele verweisen auf die zentrale Rolle von Erinnerung als Selbsttechnik, historisch von der Beichte bis zur Psychoanalyse und biografisch von der Mutterbrust bis zur Bahre – vielleicht ja sogar noch weiter. **D**

## Keine Selbstbildung ohne Seele. Vom Gewinn eines alten Begriffs für die Theologie

Von Dr. Stephan Schaede

### Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Vortragsreihe der Evangelischen Akademie zu Berlin, 21.10.2010

Goethe zuvor ...  
Der schrieb in seinen zahmen Xenien:

*So wie der Papst auf seinem Thron,  
so sitzt der Akademiker auf seinem Lohn;  
Autochthonisch, autodidaktisch  
Lebst Du so hin, verblendete Seele!  
Komm nur heran, versuche Dich! Praktisch  
Merkst du verdrießlich, wie's überall fehle.<sup>1</sup>*

Das ist ziemlich starker Tobak vom Sächsisch-Weimaraner Staatsrat: Wenn ein Akademiker mit seiner Seele über die Seele ganz akademisch spricht ... und das nicht praktisch: Fehlt's überall ... Sehen wir zu ...

Ich beginne gerne ganz praktisch: Die erste massiv naturwissenschaftlich formulierte Anfrage an

die Existenz einer Seele war nämlich überaus praktisch und hing mit der Entdeckung der Volta-säule zusammen.<sup>2</sup> Als in Mainz anno 1803 an den Hingerichteten der Schinderhannes-Bande die beiden Pole einer Voltasäule je an eine Großhirnhälfte des abgetrennten Kopfes angebracht wurden, kam es zu starken Bewegungen der Muskeln der Nase, des Mundes und der Backen. Dieser Versuch brachte nicht nur Mary Shelly auf die Idee ihres Frankensteinromans. König Wilhelm III. von Preußen erfuhr davon und erschrak. Er setzte in Preußen sogleich das Verbot dieser, wie er urteilte, »fürchterlichen Experimente« durch. Die Alternative, vor der die Ergebnisse dieses Experimentes stellten, war ihm unheimlich. Er sah nur zwei Möglichkeiten. Entweder war in den Häuptern der Hingerichteten noch psychophysisches organisches Leben, das lediglich elektrisch provoziert werden musste. Dann war die Hinrichtungsart mit der Guillotine unvertretbar, weil sie nur einen grausamen Sterbeprozess einleitete. Oder die abgetrennten Köpfe waren wirklich tot.

Das aber hieß, man könnte mit Stromstößen Totes beleben. Seelenleben wäre als lediglich elektrifiziertes Phänomen entzaubert.

Der Philosoph Thomas Metzinger denkt in ähnlichen anthropologischen Alternativen wie der preußische König, befindet sich also in adliger Gesellschaft. Er verbreitet in fachspezifischen und populären Publikationen seine Überzeugung, nur ein bisschen Strom genüge, und schon lache einer, Ritalin regle ein Vorstellungsgespräch, die Rede von der Seele sei inhaltsleer, die theologische Ganztodtheorie sei nichts weniger als ein Taschenspielertrick. Anthropologische Phänomene, gerade auch da, wo sie religiös werden, seien Elektrochemie pur.<sup>3</sup> Metzinger ist nur einer von vielen, die für eine ersatzlose Streichung der Seele plädieren.

Mich besorgt, dass die neuere insbesondere evangelische Theologie schrecklich wortkarg geworden ist, wenn es um die Seele geht. Woran liegt das? Vier Gründe will ich Ihnen kurz skizzieren, um dann mit meiner Gegenrede anzutreten:

Vielleicht ist man, um einen ersten Grund zu nennen, dessen überdrüssig geworden, ständig Dinge verteidigen zu müssen, die man nicht sieht. Es reicht schon, von Gott reden zu müssen, den ja nach Auskunft des Johannesevangeliums nie jemand gesehen hat. Auch die Seele hat niemand je gesehen. Das steht zwar nicht ausdrücklich in der Bibel, stimmt aber trotzdem. Gibt es die Seele überhaupt? Und wie macht sie sich bemerkbar?

Es kommt ein Zweites hinzu: Wenn Theologen zu viel von der Seele reden, droht da nicht der Verdacht, die christliche Theologie sei hoffnungslos leibfeindlich gestimmt?

Drittens ist einzugestehen: Die Seele ist kaum etwas für Forschungsanträge, also universitär recht uninteressant.

»Wie viel Körper braucht der Mensch?« So lautet eine Frage, die förderungswürdig erscheint. Ein Fördersegment der Hamburger Körperstiftung führt dies vor Augen. Selbstverständlich, so kann man da lesen, könne die Frage, wie viel Körper der Mensch brauche, heute niemand erörtern, der nicht die Fortschritte und die faszinierenden Ergebnisse von Biowissenschaften und Medizin ... sowie Informations- und Kommunikationstechnologien ... zur Kenntnis nehme. Immerhin wird die Frage aufgeworfen, »ob der Körper überhaupt ein Faktum der Biologie« oder »eines sozialer Kon-

struktionen« sei. Aber die Frage, wie sich der Mensch als Mensch herausbilde, jenseits von biotechnologischen Erwägungen zu traktieren, scheint absurd zu sein.<sup>4</sup>

Viertens wird die evangelische Theologie nicht müde zu sagen, Gott liebe den ganzen Menschen. Wenn da erst einmal Seele und Körper unterschieden werden, bekommt man sie nicht mehr so richtig ganz zusammen. Das bereitet nur anthropologischen Trödel. Man muss dann erklären, wie die beiden überhaupt zusammenfinden, zusammenbleiben und wo da was ist. Ganzheitlich: Das klingt auch pastoral viel schöner.

Ich komme zu meiner Gegenrede. Ich beginne sie mit vier vorwissenschaftlichen Intuitionen, an die sich fünf etwas eingehendere Erkundungsgänge anschließen:

#### Vier Intuitionen

Um mit der ersten Intuition zu beginnen: Ich weiß nicht, wie es Ihnen geht. Aber wenn ich abermals auf Goethe zu sprechen kommen darf: Soll ich denn in Zukunft sagen: Habe nun ach, zwei Chips in meiner Brust?

Zweitens beginnt eines meiner Lieblingslieder, es stammt von Paul Gerhardt, mit der Zeile »Du meine Seele singe, wohlauf und singe schön«. Ich weigere mich, es als unverbesserlichen Nostalgieanfall zu deuten, wenn ich etwas dagegen habe, diese Zeile etwa folgendermaßen umzudichten: »Du mein neokortikal qualifiziertes Zentralnervensystem singe, wohlauf und singe schön.« Das hat nicht nur mit dem dann klappernden Versmaß zu tun, das jede Orgelbegleitung aus der Kurve fliegen lassen dürfte.

Drittens scheint mir Psalm 103 gründlich missverstanden, wenn er so interpretiert würde: »Lobe den Herrn, mein neuronal emergent basiertes Selbstbewusstsein, und speichere in den Substrukturen des hinteren Schläfenlappens ab, was er Dir Gutes getan hat.« Eine Seele zu haben und darum zu wissen, bedeutet nicht schon, von der Existenz eines irgendwo im Leib frei flottierenden Seelensubstrats auszugehen.

Nun können Sie sagen: »Johann Wolfgang Goethe, Paul Gerhardt und der Psalter in Ehren. Aber die ersten drei Intuitionen berufen sich ja nur auf Poesie.« Und ich antworte Ihnen: Das ist es ja eben. Es ist eine Poesie, die es in sich hat. Sie klärt über die Eigenart des menschlichen Lebens

auf. Sie tut es auf unersetzliche Weise. Wer hier für eine angeblich biotechnologische Klarheit plädiert, ist nicht nur unlyrisch veranlagt. Er begeht einen sprachlichen und sachlichen Kategorienfehler. Darauf ist zurückzukommen.

Viertens bitte ich Sie, darüber nachzudenken, dass die deutschen Ausdrücke leblos, bewusstlos und seelenlos Unterschiedliches meinen. Das gibt zu denken.

So kann ich mir der kompositorischen Struktur einer musikalischen Komposition überaus bewusst sein, aber beseelt bin ich von dem Stück deshalb noch nicht. Beseelt von etwas zu sein, hat mit einer hohen Intimität und Aneignung zu tun.

Wiederum kann ich von einem Bewusstlosen nicht einfach behaupten, er sei seelenlos. Auch darauf ist zurückzukommen.

Phänomenologisch sind schließlich fünftens Differenzenerfahrungen zu notieren. Der Leib altert, die Seele bleibt in ihrem Emotionshaushalt überaus jung. Es ist eine schreckliche Marotte, in Altenheimandachten und Gemeindenachmittagen immer nur von fallenden Blättern, dem Wechsel der Jahreszeiten und anderen unerotischen Themen zu sprechen. Wiederum hat Grillparzer in einem nachdenklichen Epigramm darauf aufmerksam gemacht, dass auch umgekehrt der

Körper jung, die Seele in ihm hingegen uralte sein kann:

*Jung, warst du alt durch Krankheit.  
Bist jung nun an Leib, weil gesund.  
Doch Alter und Krankheit der Seele  
Bleibt ewig grau und wund.<sup>5</sup>*

Vielleicht wüssten Sie von noch ganz anderen Frühvergreisungserfahrungen zu berichten. Jedenfalls gibt es Differenzenerlebnisse und -erfahrungen, die für die Kunst der Unterscheidung von Seele und Leib werben, um die Eigenart des (menschlichen) Lebens zu fassen.

Diesen Intuitionen folgen nun strengere Überlegungen zu meinem Vortragstitel »Keine Selbstbildung ohne Seele«. Ich mude Ihnen dafür fünf Erkundungsgänge zu: Der erste geht der Seelenbildung als Naturereignis nach. Der zweite fragt nach der Differenz von außen und innen. Sitzt die Seele drinnen und der Leib ist draußen – oder wie ist das anders zu fassen? Der dritte Erkundungsgang fragt nach der Erlebnisstruktur von Seelischem. Der vierte stellt sich der in Psalm 103 aufgestellten Behauptung, eine Seele zu haben. Der fünfte schließlich prüft, inwiefern die Seele ein Geschenk der anderen sei.

Wie es sich für einen alteuropäischen protestantischen Theologen gehört, stelle ich in das Zentrum des ersten Erkundungsgangs Aristoteles.

### Erster Erkundungsgang – Seelenbildung als Naturereignis

Aristoteles ist für die Frage deshalb sehr interessant, weil er Psychologie mit einer an die Biologie anklingenden empirischen Naturkunde verknüpft hat. Die Seelentheorie ist von ihren Ursprüngen her sehr viel schlauer, als ihre Kritiker es uns weismachen wollen. Deshalb der erste Erkundungsgang. Aristoteles ist mit der Botanisierung über den Peloponnes gezogen und hat Hühnereier vermutlich selbst seziiert. Das war für ihn eine wichtige Referenz für seine Erforschung der Seelenbildung. Damit ist sofort klar: Seelenbildungsfragen stellen sich bereits auf der Ebene von Pflanzen. Pflanzen und Tiere haben wie Menschen Seelen. Ihre Seelen unterscheiden sich allerdings im Grad ihrer Komplexität. Dabei meint Seele nichts anderes als das spezifische Lebensprinzip eines Lebewesens. Nur was ist dieses Lebensprinzip? Und wie entsteht es eigentlich? Darüber hat Aristoteles über 1000 Seiten zu Papier gebracht. Ich kann mich demgegenüber erfrischend kurz fassen. Aristoteles hat als Erster den

Ausdruck Organ systematisch ins Spiel gebracht, um Seelenbildung zu beschreiben. Was sind Organe?

1. Organe haben eine typische Struktur. Ihre Gestalt ist in sich anatomisch differenziert geformt. Deshalb: Fleisch ist kein Organ. Denn ein Schnitzel, das man teilt, ist immer noch ein Schnitzel, auch wenn es einen hungriger zurücklässt. Das Herz hingegen ist ein Organ. Zerlegt man es, so sind seine Bestandteile nicht wieder Herz.<sup>6</sup>
2. Organe erfüllen eine Funktion. Sie sind Organe der Seelenvermögen, wie dann der Leib eines Lebewesens von der Pflanze bis zum Menschen Organ der Seele ist.<sup>7</sup>
3. Organe sind Organe nur im Lebenszusammenhang eines Organismus. Das bringt Aristoteles zunächst in einem Horizont jenseits jeglicher Transplantationsmedizin zu einer für alle weite-

ren Überlegungen entscheidenden Einsicht. Eine Hand und ein Auge kann man jenseits des Leibes nur noch dem Namen nach eine Hand und ein Auge nennen. Sie haben mit dem Organ Auge so wenig gemeinsam wie ein steinernes vom Künstler gemeißeltes Auge und eine steinerne Hand.<sup>8</sup>

Genauer muss es heißen: Nicht das anatomisch-physiologisch Sichtbare allein ist das Auge. Vielmehr konstituieren das Auge zum einen Pupille, Augapfel etc. – und zum anderen mit gleichem Gewicht die Sehkraft.<sup>9</sup> Analog ist im Blick auf den Organismus der Leib nur Leib als beseelter Leib. Der Leichnam ist kein Leib mehr. Rein physiologisch lässt sich also gar nicht verstehen, was ein Organ oder ein Organismus ist. Dabei gibt es die Seele jenseits des Körpers nicht. Korrekt ist allein, zu sagen: Der beseelte Körper bewegt sich, hat Affektionen usw.<sup>10</sup> Merke: Ohne Körper keine Seele. Aber umgekehrt auch: Ohne Seele kein Körper.

Nun ist für Aristoteles die psychophysische Einheit des menschlichen Organismus Ausgangspunkt für jedwede Entwicklung von Lebensmöglichkeiten und also auch der Bildung des Selbst.<sup>11</sup> Die Seele ist dabei die Strukturbestimmung des Körpers als Organismus und entwickelt sich – im Blick auf das Säugetier – in der Embryonalentwicklung und dem Heranwachsen eines Lebewesens. Die Seelen bilden sich organisch während der Lebenszeit fort und fort weiter, und irgendwann ermatten sie natürlicherweise im Lebenszusammenhang des Organismus. Das ist es.

Ich notiere hier am Rande, dass Aristoteles bei seinen biologisch-psychologischen Untersuchungen eine gravierende Panne unterlaufen ist. Er dachte. Je mehr Wärme, desto mehr Lebensenergie. Die heißesten Körperteile sind also die beseeltesten. Nun wusste er aber schon, dass das Gehirn kühler ist als alle anderen inneren Organe. Es sei, so musste er behaupten, physiologisches Kühlaggregat des Menschen, nicht jedoch dessen Denzelle. Zeugen, trinken, essen, laufen, sehen, hören, riechen, fantasieren, vorstellen sind alle klar körpergebundene Seelenvermögen. Aber der Geist, der Geist ist also nicht Strukturmerkmal des Organs Gehirn. So kam er ins Schleudern, weil der Geist ja oberstes Seelenvermögen des Menschen ist. Nun hatte er von Platon gelernt, dass der Geist sich selbst genug sei und keine materielle Grundlage brauche.

So behauptete Aristoteles völlig inkonsequent, der Geist schere als völlig anders geartete Seelengattung (*heteron genos psyches*: DA 413b 26<sup>12</sup>) aus

der allgemeinen Seelendefinition aus. Diese Panne haben spätere Aristoteles verpflichtete Mediziner ausgeräumt und korrigiert. Trotz der relativen Eigenständigkeit des Geistes hat aber auch Aristoteles schon festgehalten: Die elementaren Seelenvermögen bedingen die höheren; niemand kann denken, ohne auch essen zu können. Wenngleich leider nicht gilt: Wer essen kann, muss auch schon denken können. Der Geist ist sozusagen inmitten des Leibes und niemals außerhalb desselben ein Seelenvermögen jenseits des Leibes.

So viel zur natürlichen Entwicklung des Organismus. Aristoteles lag im Blick auf die Seelenbildung von Lebewesen daran festzuhalten, dass diese kontextabhängig sind. Wie glücklich, dick und rund eine Kuh wird, hängt von der Luft und der Wiese ab, auf der sie weidet. Das Klima beeinflusst die Seelenbildung von Schwalben während ihrer Lebenszeit.

Beim Menschen sattet auf diese Bildung der Seele nun eine andere weitere Bildung auf, nämlich die seines Selbst. Diese Selbstbildung als Seelenbildung im Organismus ist nur möglich, indem der Mensch sein Leben mit anderen zusammen verbringt und sein Dasein, wie Aristoteles erläutert, nicht allein vor sich hinfristet wie die aneinander vorbeigrasenden Kühe auf der Weide. Die Seele des Menschen komme zu sich selbst nur in einer bestimmten Art von Reflexionskultur.

In dieser Seelenkonzeption des Aristoteles liegt religionsphilosophischer Sprengstoff. Auf den ist während des fünften Erkundungsgang zurückzukommen:

Trifft die Seelendefinition zu, ist mit dem Tod keine Seele mehr da. Sie ist dann nichts. Und der Leib ist kein Leib mehr, sondern Leichnam und verfällt.

Das leibseelische Leben eines Menschen ist also durch und durch endlich.<sup>13</sup> Das hat der Renaissancephilosoph Pietro Pomponazzi eingesehen, im 15. Jahrhundert Aristoteles stark gemacht und dafür vom V. Laterankonzil tüchtig Prügel bezogen, denn man bestand damals in Rom – wie dort übrigens auch heute noch – auf der Unsterblichkeit der Seele.<sup>14</sup> Ich notiere hier für die fünfte Erkundung bereits jetzt: Die Rede von der Unsterblichkeit der Seele ist ein durch Platon stark gemachtes hellenistisches Erbe und pures Heidentum. Die alttestamentlichen wie die neutestamentlichen Texte kennen sie nicht und brauchen sie auch nicht. Der Gewinn der aristotelischen Seelenlehre besteht hier für die Theologie allein

schon darin, auf dem Boden schöpfungstheoretischer Tatsachen zu bleiben und nicht mit Unsterblichkeitsschwärmereien abzuheben. Wer

Seele sagt, muss auch Leib sagen, oder er schweige in der anthropologischen Gemeinde.

## Zweiter Erkundungsgang – Seele im Spannungsfeld zwischen innen und außen

Seelenbildungsfragen können nicht jenseits physiologischer Entwicklungsfragen traktiert werden. Das ist das Seelenerbe des Aristoteles. Sie erschöpfen sich aber nicht in physiologischen Entwicklungsfragen. Auch das ist sein Erbe.

Ich gebe an dieser Stelle kurz zu Protokoll, dass an der massiven Reserve gegen den Seelenbegriff in der Naturwissenschaft und auch vielen Richtungen der Philosophie René Descartes schuld ist. Der hatte behauptet, es gebe eine eigenständige Seelensubstanz namens *res cogitans*. Wie die sich dann mit dem Körper verknüpft, war schwer zu sagen. Das hatte alles mit Aristoteles gar nichts zu tun und hat vielen, vor allem Immanuel Kant, nicht eingeleuchtet. Kant hat Descartes mit Recht kritisiert und vorgeschlagen: Das »Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können«.<sup>15</sup> Dieses »Ich denke« sei für die Selbstbewusstseinsbildung konstitutiv. Dafür braucht es aber keine eigene Substanz namens »Ich« oder »Selbst«.

Worin soll dann aber noch der gute Sinn der Rede der Seele jenseits von psychophysischen Konstellationen elementarer Art bestehen?

Man könnte vorschlagen: In der Innen-Außen-Differenz! Innen die Seele und außen der Leib! Doch hier ist zu fragen: Ist innen das Ichbewusstsein und außen das, was folgt?

Martin Luther hat das bestritten. In seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« hat er gerade von der Seele behauptet, dass sie nicht innen im Menschen hocke, sondern in einem fröhlichen Wechsel und Streit die Plätze mit Jesus Christus tauschen und so von dessen Vergebungs-kraft profitieren könne, ja dass der Mensch in der Seele im Glauben über sich hinausfahren könne, um dann in der Liebe beim Mitmenschen zu sich selber zu kommen.<sup>16</sup> Die entscheidende mit der Seele verknüpfte Freiheitserfahrung bestehe gerade darin, nicht bei sich selbst bleiben zu müssen, sondern über sich hinausgehen zu können.

Dass die Seele so verstanden gerade nicht ein innerliches Plätzchen einnimmt, hat der französi-

sche Philosoph Jean-Luc Nancy dann so formuliert, dass er urteilte, sie sei als Lebensvermögen die allersensibelste Außenhaut des exponierten Körpers<sup>17</sup>, also viel weiter draußen als der Körper. Seele so verstanden hat elementar mit Extroversion zu tun. Sie ist räumlich weitgreifender und zeitlich nachtragender und visionärer als der Körper. Damit ist gemeint: Sie können in Gedanken sich jetzt gerade in den Alpen, auf dem Mont Blanc oder in der Karibik aufhalten, sich an ihre Vorfahren, die nicht mehr leben, erinnern oder imaginieren, wie wohl ihre Nachfahren in 50 Jahren aussehen.

Es gibt aber auch eine Extroversion der Seele in der Gegenwart. Diese Extroversion kann lebensgefährlich werden, wie Franz Grillparzer in einem beeindruckenden Gedicht über Paganini festhält.

*Du wärst ein Mörder nicht? Selbstmörder du.  
Was öffnest du des Busens sichres Haus  
Und stößt sie aus, die unverhüllte Seele  
Und stellst sie hin, den Gaffern eine Lust?  
Du nicht ein Mörder? Frevler du am Ich!  
Des eignen Leibs, der eignen Seele Mörder ...*<sup>18</sup>

Dem ist mit gleichem Gewicht eine geknittelte Phrase des schlesischen Hans Aßmann Freiherr von Abschatz entgegenzusetzen. Sie ist mit dem schönen Titel »Der berechtigte Kuß« überschrieben: »Wohnte nicht auf deinen Lippen meine Freude, mein Vergnügen, meine Seele, meine Wonne, ja mein Leben, meine Ruh?«<sup>19</sup>

Seelenleben ist extrovertiertes Beziehungsgeschehen. Dass die Seele bei sich selbst mit sich eins wird, ist ebenso unmöglich, wie für sich selbst das sinnliche Erlebnis eines Kusses zu erzeugen. Geht nicht!

Sie sehen, Seelenextroversionen gibt es im Spannungsfeld zwischen Seelenselbstmord und Seelenverwandtschaft im Kuss.

Keine Selbstbildung ohne Seele heißt also – keine Selbstbildung, ohne dass ein Mensch immer wieder aus sich herausgeht, oder aber wie im Kuss aus sich selbst herausgeholt wird, um eben so überhaupt sein Selbst bilden zu können.

### Dritter Erkundungsgang – Seelenbildung als Erlebnis

Nun werden Sie vielleicht mit Recht fragen: Wenn eine menschliche Seele haben heißt, in bestimmter Weise aus sich herausgehen zu können: Was ist denn der Haft- und Haltepunkt dieser Bewegung nach außen? Darauf gibt es eine schlichte Antwort:

Ihr Erleben! – Was Erleben ist, wird sinnfällig auf der Ebene der Triebe. Höhere mit Trieben ausgestattete Lebewesen funktionieren nicht nur selbstständig vor sich hin. Sie haben Triebe, zu denen sie einen eigenen Erlebniszugang haben. Ein Hund bewegt sich nicht nur wie sein Spieltier-elektroimitat vor sich hin. Er hat Hunger und Durst im Kopf und stürzt zum Napf, wenn etwas drin ist.

Damit behaupte ich nicht, dass ein bestimmtes Verhalten von Lebewesen nur dann erklärt werden kann, wenn auf die Seele Bezug genommen wird. Die Verhaltensbiologie kann Durst- und Hungerverhalten mit Sicherheit erklären. Sie kann erklären, wie und wann ein Vogel zur Pfütze fliegt, weil er Durst hat, auch wie und wann Menschenaffen kooperieren, weil sie Hunger haben. Sie kann es neurowissenschaftlich sogar mehr oder weniger genau in bestimmte Hirnaktivitäten aufschlüsseln. Allerdings verharrt sie dabei in der Beobachterperspektive. Sie erklärt die Tiere nur als Beobachtungsobjekte. Kein Zweifel, dass das unglaublich faszinierend ist, viel Wissen erzeugt und niemals langweilig wird. Die Biologie kann hier in ihren Erklärungen immer weiter vordringen. Sie kann aber nicht über die Erlebnisstruktur von Hunger und Durst aufklären. Das jedoch ist der springende Punkt. Es ist ein klassi-

scher Punkt. Erklärungen von Objekten sind niemals Aufklärungen über Subjekte. Wer das ignoriert, macht eben den Kategorienfehler und setzt an die Stelle der Seele in Psalm 103 das Großhirn. Psalm 103 geht es jedoch um das Erleben, nicht um die dieses Erleben ermöglichende objektivierbare organologische Struktur. Das Erleben von Freude, Schmerz, Hunger, Durst beschreiben andere Disziplinen, die Philosophie, die Psychoanalyse und Psychologie. Denn eine Seele als Erlebniszentrum zu haben heißt, dass etwas »zum Zentrum einer ‚Umwelt‘ wird«, innerhalb derer es als Lebewesen bedeutsam wird.<sup>20</sup>

Diese Erfahrung, zu erleben, ein Zentrum der Umwelt zu sein, muss ein Lebewesen selbst gemacht haben, um zu wissen, was es heißt, Hunger und Freude zu erleben.

Wir wissen zwar nicht, wie es ist, als Hund zu saufen und zu fressen. Aber was es heißt, lebendig zu sein, wissen wir aus eigenem Erleben. Wir wissen es nur aus eigenem Erleben. Und deshalb wissen wir auch, was es heißt, dass ein Hund sich selbst bewegen, fressen und saufen kann und so zum selbst erlebten Zentrum seiner Umwelt wird. Wir wissen es im Blick auf Mitmenschen aufgrund der Artgemeinschaft noch viel besser. Beseelt zu sein heißt, Mitgefühle zu entwickeln, sich in einen anderen Menschen hineinversetzen zu können, also die emotional gesättigte Fantasie zu haben, wie es wohl für den anderen ist, zu leiden oder zu lachen. Eigenes Erleben und in dieser Weise empathisch aus sich herausgehen zu können, bedingen sich gegenseitig.

### Vierter Erkundungsgang – was es heißt, eine Seele zu haben

Seelenleben ist mehr als reines Erleben. Menschliches Seelenleben zeichnet etwas aus, was der 103. Psalm sehr deutlich zum Ausdruck bringt. »Lobe den Herrn, meine Seele ...« Der Psalmbeter formuliert hier ein Verhältnis zu seiner Seele. Ich bin, Sie alle sind als Menschen mitnichten einfach nur Seele, sondern wir haben eine. Wir können mit ihr, wie diese uralten Texte behaupten, kommunizieren, ihr zurufen, mit ihr sprechen. Sie soll singen, loben, klagen ... Das bedeutet nicht, dass wir ein intellektuelles Ding mit uns herumschleppen, das am Ende mit dem Zentralnervensystem identisch ist.

Vielmehr haben wir eine Seele in dem Sinne, dass wir nicht nur so vor uns hin erleben, sondern unser Erleben als unseres realisieren. Kleine Kinder fangen damit an, wenn sie mitbekommen, dass sie von Dritten mit ihrem Namen oder mit Du auf ihr eigenes Erleben angesprochen werden. Sie sagen dann nicht mehr nur: Aua, Yoghurt, Wurst, Wasser, Petersilie ... sondern sie sagen ihren Namen oder sprechen von sich in der 2. Person: »Caroline großes Aua hat.« Oder: »Petersilie magst nicht.« Damit setzen sie sich zu ihrem eigenen Erleben ins Verhältnis. Das ist ein entscheidender Schritt in der Selbstbildung eines Kindes. Denn es beginnt damit, sich selbst als Subjekt dieses Erlebens zu verstehen. »Das Erle-

ben, mit dem es bis dahin identisch ist, wird nun zu seinem Erleben«. Es ist dann nicht länger bloß beseeltes Lebewesen, sondern stiftet selbst die innere Einheit seiner Seele.<sup>21</sup>

Menschen, die so weit in ihrer Entwicklung gekommen sind und irgendwann »Ich« sagen können, sind in der Lage, ihr Leben zu führen. Das ist die elementarste und vielleicht wichtigste

Form menschlicher Freiheit, das eigene Leben führen zu können und es auch führen zu müssen. Diese Lebensführung ist nicht nur aktiv, sondern passiv. Mein Leben führe ich, aber es wird auch geführt. Gleiches gilt von der Selbstbildung. Meine Umwelt, vor allem meine Mitmenschen bilden mich. Und die Theologie wird darauf bestehen, dass Gott bildet.

### Fünfter Erkundungsgang – »Seele als Geschenk der anderen«

Die Zürcher Psychologin Brigitte Boothe hat darauf aufmerksam gemacht, dass man die Seele nicht hat wie einen Besitz. Sie wird einem von anderen geschenkt. Der Säugling tritt in die Welt von Mutter, Vater, womöglich Geschwistern, Großeltern, Onkel und Tanten. Alle, die Eltern voran, formulieren durch ihre Aufmerksamkeit und wie sie mit dem Säugling umgehen und sprechen »ein Beziehungsangebot, ein Beziehungsangebot, das Seele im Netz der Beziehungen gelten macht. ... Das Kind ist für die Eltern Vorentwurf einer fühlenden und denkenden Person. So sehen sie im Säugling ihresgleichen.« Sie deuten die Lebensregungen des Kindes in ihrer elterlichen Liebe so, als ob es schon verstehen könne. Sie sprechen mit ihm ganze Sätze, tauschen sich mit dem Kind aus, Herzen es in Zuwendung, Abwendung, Verlangen, Überdruß, Vergnügen und Knatschigkeit. »Was das Kind jetzt tut, das gilt den Angehörigen als Versprechen einer Kompetenz, die sich einstweilen nur ahnen lässt.«<sup>22</sup> In diesem Kommunikationsvorschuss der Eltern und anderer Mitmenschen bildet sich die Seele eines Kindes aus. Dieser Prozess der Selbstbildung immer auch durch andere findet, solange wir leben, kein Ende. Insofern ist die eigene Seele nicht Produkt eigener Bildungsanstrengungen, sondern Bildungsgeschenk. Es gibt da, wie wir alle ahnen, sehr unterschiedliche Geschenkqualitäten, die mit Lust, aber auch bisweilen erheblichen Lasten verbunden sind.

Lasten! Das kann angesichts von in kirchlichen Kreisen besonders beliebter harscher Kritik an biotechnologischen Verfahren nicht stark genug betont werden. Was Sprachhandlungen, was Unaufmerksamkeit, Aggressivität in Worten oder gar Taten in den Seelen von Menschen anrichten können, ist wohl kaum weniger heftig als so manche Enhancement-Maßnahme, die unter das Verdikt untragbarer Eingriffe in den Menschen eingestuft wird. Es gibt derart böse tiefgreifende und irreversible Verletzungen durch die sprachlichen Seelenbildereien von Mitmenschen, denen

gegenüber die Folgen von Hirnimplantaten am Ende harmlos ausfallen dürften. Die Verantwortung in den Fächern, die ich heute vertrete, ist deshalb hoch: Gegenüber der Biologie sind Theologie und Philosophie auf ihre Weise ebenso harte Wissenschaften, die mit der mitunter brutalen Macht von Sprache klug umgehen müssen. Ich hoffe, wir kommen darüber nachher auch ins Gespräch.

Nach theologischer Überzeugung gehört nun Gott zu den entscheidenden Seelenbildnern, indem er sich in kluger Weise der Sprache bedient. Das behauptet jedenfalls die christliche Rechtfertigungslehre. Die klassische Formel, dass wir allein aus Gnade und Glauben allein in Christus Jesus gerecht werden, behauptet seelentheoretisch umformuliert Folgendes:

Gott gibt uns durch die Versöhnung in Jesus Christus Seelenkredit, bietet uns in ihm durch seine menschlich vermittelte Anrede einen Vorentwurf unseres Lebens, auf dass sich unser Selbst entsprechend bilden kann und zu seinem Ebenbild durch Gottes sprechende Mithilfe ausgeformt werden kann. In seiner Liebe deutet er das, was wir jetzt in unserer Lebensführung an- und ausrichten, als leises Versprechen einer Lebenskompetenz, die er einstweilen nur erahnen kann. Das ist der Lebensvorschuss seiner Liebe, die unsere Seele, wenn sie es denn begriffen hat, Gott loben lässt.

#### Eine Schlussbemerkung:

Die Unsterblichkeit der Seele zu behaupten, ist dann eine sehr menschliche Forderung und auf den ersten Blick eine sehr menschliche Interpretation der Liebe Gottes, der ein Leben verspricht, das nicht einfach mit dem irdischen Tod endet.

Es ist nun aber, wie ich oben schon andeutete, so, dass die biblischen Texte von einer Unsterb-

lichkeit der Seele nicht sprechen, sondern schweigen. Sie behaupten aber die Auferstehung von den Toten.

Das ist auf den ersten Blick eine beunruhigende Nachricht. Auf den zweiten Blick finde ich sie aber sehr beruhigend. Denn es ist nicht eine hervorragende Qualität unserer Seele selbst, die für deren Ewigkeit sorgen muss.

Unsere Seele, mit der wir in die Vergangenheit zurückblicken und die Zukunft ausblicken, vielleicht sogar Bilder vom Leben nach dem Tod entwerfen, muss sich nicht mit ihrem eigenen Zukunftsfantasieren ewig über Wasser halten, was ihr doch wohl auch kaum gelingen dürfte, wenn ihr dafür ihr organologischer Kontext im Angesicht des Todes zusammenbricht.

Die neutestamentlichen Texte teilen anderes mit. Gott selbst sieht sich in seiner Liebe zu Menschen so herausgefordert, dass er für ihr ewiges Leben sorgen wird. Dafür sorgt Gott selbst in einer, wenn Sie so wollen, ontologischen Seelsorge. Diese Seelsorge ist zugleich Leibsorge, also Sorge für eine in die Beziehungsvielfalt und in den dimensional-reichen Reichtum des Lebens eingebettete himmlische Lebensführung.

Aber damit bin ich schon beim Thema des nächsten Abends.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> J. W. v. Goethe, *Widmung*, in: *Berliner Ausgabe*, Bd. 2, hg. von S. Seidel, Berlin 1960, S. 355.

<sup>2</sup> Vgl. zum Folgenden J. Hagner, *Homo cerebrialis – Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Frankfurt a. M. 2000, S. 188f.

<sup>3</sup> Vgl. T. Metzinger, *Interview in der Zeit vom 16. August 2007*.

<sup>4</sup> Vgl. S. Golin, *Der Mensch ist eine Baustelle*, in: *Die Zeit* Nr. 44 (2000), S. 39. Zitiert nach: B. Liebsch, *Leib und Leben. Im Blick der Phänomenologie (M. Merleau-Ponty) und der Epistemologie (G. Canguilhem)*, in: *Das Leben*, Bd. 2, hg. von S. Schaede, G. Hartung und T. Kleffmann, Mohr Siebeck.

<sup>5</sup> F. Grillparzer, *Epigramme, Sämtliche Werke*, Bd. 1, hg. von P. Frank u. K. Pörnbacher, München 1960, S. 474.

<sup>6</sup> Vgl. Aristoteles, *Historia animalium* I,1.1; 486a.

<sup>7</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* II,4; 416a18–20.

<sup>8</sup> Vgl. Aristoteles, *Politik* I,1,2; 1253a mit *De anima* II,1; 412b18–23.

<sup>9</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* II,2; 413a2f.

<sup>10</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* I,4; 408b11–15 u.ö.

<sup>11</sup> Vgl. zum Ganzen Aristoteles, *De anima* II,1; bes. 412a6–9.

<sup>12</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* II,2; 413b 26.

<sup>13</sup> Vgl. Aristoteles, *De anima* II,4; 415b4–7.

<sup>14</sup> Vgl. P. Pomponazzi, *Abhandlungen über die Unsterblichkeit der Seele*, lat.-dt., Hamburg 1990.

<sup>15</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131.

<sup>16</sup> Vgl. M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Studienausgabe, Bd. 2, hg. von H.-U. Delius, Berlin 1984, S. 276f. mit 304f.

<sup>17</sup> Vgl. J.-L. Nancy, *Über die Seele*, in: *Corpus*, Berlin 2003, S. 123.

<sup>18</sup> Vgl. F. Grillparzer, *Paganini*, in: *ders., Gedichte, Sämtliche Werke*, Bd. 1, hg. von P. Frank u. K. Pörnbacher, S. 184.

<sup>19</sup> Vgl. H. Aßmann Freiherr von Abschatz, *Der berechnete Kuß*, hg. von E. A. Metzger, Bern 1973, S. 316.

<sup>20</sup> Vgl. R. Spaemann, *Personen*, Stuttgart 1996, S. 166.

<sup>21</sup> Vgl. R. Spaemann, a.a.O., S. 170.

<sup>22</sup> Vgl. B. Boothe, *Seele auf Kredit*, in: *Hermeneutische Blätter* 1/2. 2005, S. 188–196, 188.195.

# Seele im Art- und Kulturvergleich – Biologische und ethnologische Befunde

Von Prof. Dr. Christoph Antweiler

**Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Vortragsreihe der Evangelischen Akademie zu Berlin, 21.10.2010. Dieser Text basiert auf einem frei gehaltenen Vortrag. Die mündliche Diktion wurde weitestgehend beibehalten.**

Ich möchte Ihnen einiges aus zwei sehr unterschiedlichen Wissenschaften näherbringen, nämlich einmal der Ethnologie und zum anderen der Biologie, vor allem der Evolutionsbiologie<sup>1</sup>. Diese Wissenschaften sind sehr unterschiedlich in ihrem Zugang, in ihren Methoden; sie haben aber eine Ähnlichkeit, nämlich dass sie ihre Gegenstände in vergleichender Weise angehen.

Die Herausforderung, die ich bei Seelenkonzepten sehe, also den Vorstellungen über Seele, Seelen und Seelisches, würde ich so beschreiben: Als Ethnologen finden wir eine enorme Vielfalt von Seelenvorstellungen in den 6.000 bis 7.000 Kulturen, die in der Ethnologie unterschieden werden. Es gibt eben nicht nur fünf, sechs, sieben Kulturen, sondern mehrere Tausend – wir finden eine enorme Vielfalt. So zählt man in der Sprachwissenschaft rund 7.000 Sprachen (nicht etwa Dialekte). Andererseits gibt es bestimmte Merkmale

bzw. Aspekte, die Seelenvorstellungen in den verschiedenen Kulturen gemeinsam haben. Und da kann man sich fragen, wie das zu erklären sein könnte. Gerade bei dieser Frage nach den Ursachen kann man die beiden Wissenschaften Biologie und Ethnologie sehr schön zusammenführen.

Ich erläutere das Thema in vier Schritten. Ich stelle (1) ganz kurz zwei grundlegende Weltbilder vor, die bei der Befassung mit dem Thema Seelenbildung im Raum stehen und auch in anderen Beiträgen öfter gestreift werden. Dann werde ich in einem weiteren kurzen Teil etwas zu Ethnologie und Biologie und ihren vergleichenden Perspektiven erläutern. Danach komme ich zum Hauptteil (2), wo ich etwas über Seelenkonzepte in verschiedenen Kulturen präsentiere und versuche, etwas Ordnung in die Vielfalt hineinzubringen. Dann komme ich (3) zu biologischen Ansätzen zu Religiosität im Allgemeinen und zu Seele im Speziellen und widme mich dann (4) in einem eher spekulativen Teil der Frage, ob es Elemente der Religiosität gibt, die empirisch pankulturell sind, also quer durch die Kulturen nachweisbar und nicht einfach nur postuliert.

## 1. Weltbilder im Kontrast und die Ethnologie

Ich komme zum ersten Punkt – Weltbilder. Es gibt sehr viele Weltbilder, die bei diesen Diskussionen immer wieder hineinspielen. Wenn wir einmal den Mut zu großer Vereinfachung aufbringen, lässt sich eine grobe Unterscheidung machen zwischen zwei sehr unterschiedlichen Ansätzen.

Zum einen gibt es ein Weltbild, was man anthropozentrisch nennen könnte. Hier werden Pflanzen, Tiere und unbelebte Objekte unterschieden, und der Mensch steht abgetrennt als besondere Einheit im Zentrum. Sämtliche Elemente stehen in einem Rahmen einer Kreation, einer Schöpfung. Ein deutlich anderes Weltbild ist das naturalistische Weltbild, welches man auch als biozentrisches Weltbild bezeichnen kann. Hier wird zwischen belebten und der unbelebten Welt unterschieden. Der Mensch wird in die Lebewelt eingeordnet, quasi als besonderes Tier. Die er-

kenntnisbezogene Grundaussage dieses Weltbilds ist, dass Menschen nur verständlich sind, nur analysierbar sind, wenn sie primär als Lebewesen aufgefasst werden. Das ist schon in der aristotelischen Denkposition angelegt. Und dann gibt es eben die entsprechenden anderen Lebewelten. Und wenn wir dies einmal vergleichen mit dem ersten Weltbild, dann fällt vor allem auf, dass es im biologisch orientierten Weltbild keinen eigenen Schöpfungsbereich gibt. Es ist ein monistisches Weltbild, ein einheitliches Weltbild, in dem zwar die Unterscheidung zwischen belebten und nicht belebten Dingen dieser Welt wichtig ist, das beide aber in einen einheitlichen Rahmen setzt, ohne zusätzliche weitere Kräfte anzunehmen.

Nun kann man dieses monistische Weltbild ganz unterschiedlich füllen, entweder in eher materialistischer Weise, das wäre mein eigenes »Credo«. Es ist aber auch möglich, die Welt monistisch,

einheitlich zu denken, indem man dies spirituell statt materialistisch füllt.

Ich bin Ethnologe und möchte Ihnen kurz erläutern, was Ethnologie ist und wie Ethnologen forschen. Die Ethnologie hieß früher »Völkerkunde« und wird in der Öffentlichkeit auch heute oft so genannt. International firmiert sie zumeist als Kulturanthropologie (*Cultural Anthropology*). Der Kern der Ethnologie ist, dass kulturelle Gemeinschaften überall auf dieser Welt untersucht werden. Wir verstehen unter »Kulturen« je besondere Formen der Daseinsgestaltung. Gruppen von Menschen gestalten ihre Lebensweise, machen ihr Dasein. Im umfassenden (holistischen) ethnologischen Kulturbegriff ist die Daseinsgestaltung einer Menschengruppe x in allen ihren Aspekten und vor allem den Zusammenhängen gemeint. Und da gehört eben alles dazu von der Wirtschaft über Verwandtschaftssysteme bis hin zu religiösen oder philosophischen Konzepten. Ethnologen untersuchen solche Kulturen empirisch in intensiver Weise in direktem, intensivem und lang-

dauerndem Umgang mit den Menschen vor Ort. Dies nennt man »Feldforschung«, und sie dauert typischerweise mindestens ein Jahr.

Ich selbst habe zum Beispiel ein Jahr lang in Indonesien bei einer Familie auf der Insel Sulawesi (früher »Celebes«) gelebt. Das ist eine Insel von der Größe Deutschlands in einem Land mit einer Viertelmilliarde Einwohner. Indonesien ein Archipelstaat, mit Tausenden von Inseln. Indonesien ist mit Hunderten ethnischer Gruppen ein extremer Vielvölkerstaat, und es ist das Land mit der größten islamischen Bevölkerung der Welt. Ich hatte mich ein paar Jahre darauf vorbereitet. Als Ethnologe oder Ethnologin will man sich direkt mit den Menschen austauschen und lernt deshalb die Sprache meistens vorher selbst. Vor Ort wird dann in der Regel ein bestimmtes Thema in einem überschaubaren Gebiet untersucht. Das untersuchte »Feld« muss kein traditionelles Dorf sein: Ich habe zum Beispiel meine Untersuchungen in der Provinzhauptstadt Süd-Sulawesis, einer Millionenstadt, gemacht.

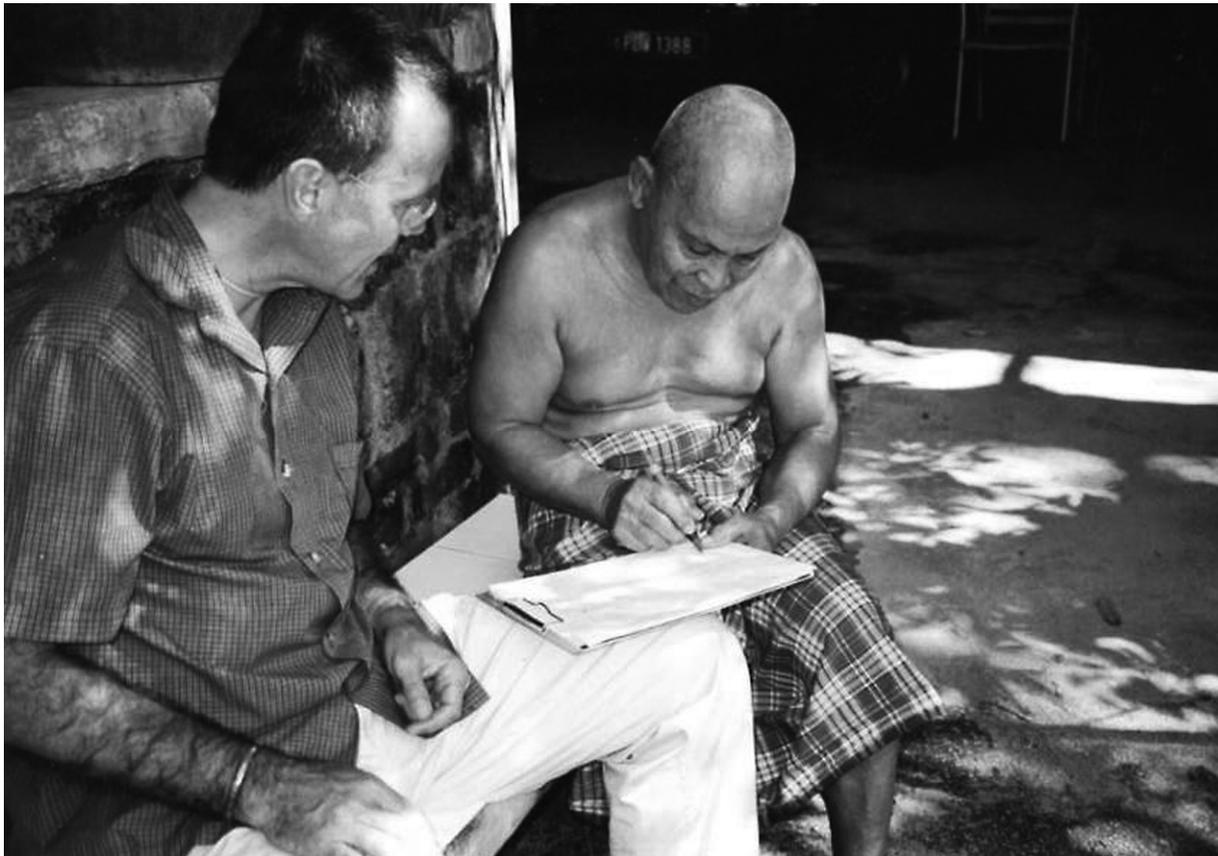


Abb. 1: Ethnologische Feldforschung: Zuhören und Teilnehmen (der Autor bei der Arbeit in Malaysia)

Die Ethnologie arbeitet teilweise mit ähnlichen Methoden wie die Soziologie: So machen Sie etwa Interviews und werten Dokumente aus. Der methodische Fokus liegt aber auf erfahrungsnahen Methoden. Ethnologen legen besonderen Wert darauf, die Innensicht (*emic view*), also die allgemeine Perspektive einer Kultur (trotz aller Unterschiede zwischen Individuen), zu erfahren. Wir reden mit den Menschen auch in unstrukturierter offener Form, und wir machen im Alltag mit: das, was man »teilnehmende Beobachtung« (*participant observation*) nennt. Deshalb wohnen Ethnologen typischerweise nicht im Hotel, sondern mit den untersuchten Menschen zusammen. So lässt sich viel über ungeschriebene kulturelle Regeln lernen. Man erfährt die Dinge, die in einer formalen Befragungssituation oder einer Fragebogenerhebung nicht herauskommen, weil sie den Menschen so selbstverständlich sind, dass man kaum darüber spricht. In dem Jahr des Lebens in der indonesischen Familie lernte ich zum Beispiel, dass man allein an die sieben Fehler machen kann, wenn man als Fremder ein Haus betritt. Da gibt es klare Regeln, die je nach sozialem Stand oder Beziehung, die der Besucher zur Familie hat, sagen, wie man sich verhalten soll, eine Art »Alltagsdrehbuch«. Der ethnologische, methodisch direkte Zugang zur Lebensweise in Menschengruppen ist damit auch ziemlich persönlich geprägt, worin auch bestimmte Probleme liegen können, etwa der allzu subjektiven Interpretation der Daten. Deshalb gehört es heute auch zum Standard, die Deutung der Daten mit den Untersuchten zu besprechen.

Ich erläutere diese ethnologische Methodik hier, weil die Befunde, die ich weiter unten zu Universalien zeige, eben nicht aus Theorien abgeleitet sind, also deduktiv gewonnen, sondern in empirischen Lokalstudien gefunden wurden. Durch Vergleich vieler räumlich breit gestreuter konkreter Fallstudien können Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen Kulturen herausgefiltert werden.

Im Alltag sagen wir häufig: »Das kannst Du doch nicht vergleichen«, wenn uns eine Gleichsetzung unangemessen erscheint. Vergleiche müssen aber nicht gleichmachen, sondern sind im Ergebnis offen. Unterschiede zwischen Kulturen müssen nicht bedeuten, dass diese sich total unterscheiden. Für eine kulturvergleichende Fragestellung ist eine grundlegende Sichtweise hilfreich. Jeder Mensch, jedes Individuum, ist in mancher Hinsicht wie alle Menschen, in anderer Hinsicht wie einige andere Menschen, und in wieder anderer Ansicht ist er oder sie einzigartig. Und genau eben dies kann man nicht nur für Individuen sagen, sondern auch für Kulturen. Es ist also gar nicht notwendig, Ansätze, die Einzelheiten und kulturelle Besonderheiten betonen (partikularisierende Ansätze), gegen Ansätze, die Gemeinsamkeiten herausstellen (universalisierende Ansätze) auszuspielen. Die interessante Frage ist, in welchem Umfang und welcher Hinsicht menschliche Kulturen in Bezug auf Seelenkonzepte, ähnlich und gleich, in welcher sind sie sehr unterschiedlich.

## 2. Seelenkonzepte quer durch die Kulturen

Ich möchte Ihnen eine Systematik von Vorstellungen zur Seele, die es im Vergleich der Kulturen gibt, vorstellen. Die eigentliche Herausforderung ist ähnlich wie in der Ethnologie überhaupt oder auch in der Sprachwissenschaft die schier Vielfalt. Wenn man sich die Weltkarte der Kulturen anguckt, ist das Erste, was man sieht, die Vielfalt. Ein unglaublicher Kosmos an vielfältigen Möglichkeiten. Und je länger man forscht, desto mehr findet man immer noch weitere Beispiele, Varianten und auch einzigartige kulturelle Formen.

Die eigentliche Herausforderung besteht darin, erstens Muster in der Vielfalt zu sehen und sich zweitens zu fragen, ob die Vielfalt zwar überbordend ist, aber doch Grenzen hat. Die nächste Herausforderung besteht in der Frage, wie die Vielfalt und die Muster im Meer der Vielfalt zu

erklären sind. Was uns zunächst begegnet, ist ein breites Spektrum sehr verschiedener Seelenkonzepte. Denken Sie an Beispiele, die wir aus der europäischen Geistesgeschichte kennen: Die Seele verlässt den Sterbenden oder auch den Schlafenden. Im Fernsehen sehen wir einen Beitrag über einen Tempel in Japan, wo die Seelen verstorbener Soldaten geehrt werden. Ein anderer berichtet von schamanistischen Kulturen, wo die Menschen denken, dass der Schamane sich auf eine Seelenreise begibt. Wie können wir uns dem begrifflich nähern, ohne dabei unbewusst europäische Seelenvorstellungen zu verwenden?

Im Blick auf die wissenschaftliche Literatur mit ihren unterschiedlichsten Definitionen von Seele schlage ich folgende Arbeitsdefinition vor: Seele ist das Unkörperliche bzw. die immaterielle Dimension des belebten Körpers. Seele ist so etwas

wie das Doppel zu einer Person oder eine Art von Spiegel der Person. Meist – nicht immer – ist dabei die Vorstellung mitgegeben, dass sie dem Menschen innewohnt, dass sie den Menschen verlassen kann. Das geschieht typischerweise in den besonderen »T-Zuständen«, die in vielen Kulturen als ähnlich angesehen werden: beim Träumen, in der Trance oder beim Tod. Dies sind die Zustände, die in ethnographischen Berichten quer über unseren Globus typischerweise mit Seele zusammen genannt werden. Und diese Seelenvorstellung führt auch immer zu bestimmten Fragen, die sich alle Kulturen stellen, nämlich ob es körperlose Seelen oder seelenlose Körper gibt und, wenn ja, wie diese vorzustellen sind. Vampire und Zombies, sie bilden immer wieder herausfordernde Fragen – nicht nur in den Filmen, die wir uns im Fernsehen oder Internet anschauen.

Wissenschaft ist die Suche nach intersubjektiver Erkenntnis. Dazu brauchen wir Wörter, um uns über die gedanklichen Begriffe auszutauschen. Diese Wörter transportieren aber oft ungewollt Nebenbedeutungen und enthalten kulturspezifische Färbungen. Dadurch können sie uns blind machen. Wenn wir uns wissenschaftlich mit Seele befassen, kommt hinzu, dass »Seele« auch ein Alltagswort ist. Über »Mitochondrien« lässt sich klarer intersubjektiv reden als über Seele«. Wenn wir nämlich mit diesen Alltagswörtern wie »Seele« oder »Psyche« und ähnlichen Wörtern arbeiten, dann sind die Vorstellungen, die wir damit verbinden, besonders stark kulturell gebunden. Wir können stattdessen andere Wörter benutzen, aber auch das löst das Problem nicht so einfach. Edward Tylor, ein Mitbegründer der Ethnologie und wichtiger Religionstheoretiker, sprach von *Anima*. Aber auch dieser *Anima*-Begriff wird von Tylor, wenn man die Schrift genauer liest, recht unscharf verwendet und auf verschiedene Sachverhalte bezogen.

Häufig haben selbst ganz einfache Wörter kulturspezifische Färbung, z.B. »Verwandte«. Ich möchte einmal ein Beispiel bringen. Wenn wir zum Beispiel in ethnologischen Publikationen etwas von »Ahnenerverehrung« lesen, also dass die Ahnen verehrt werden wie Verwandte, da könnte eine naheliegende Überlegung sein: Aha, eigentlich gibt es Verwandtschaft als eine Sphäre des Lebens, und dann existiert Religion als eine andere Sphäre. Was jetzt bei Ahnenerverehrung stattfindet ist, dass Vorstellungen über die lebende Verwandtschaft übertragen werden auf nicht mehr lebende Personen, nämlich tote Personen, die wie Verwandte verehrt werden. Das wäre sozusagen

die analytische Außensicht, wie sie auch von früheren Religionsethnologen vertreten wurde. In der Innensicht von Kulturen, und das ist, wie oben erläutert, ein zentrales Interesse der Ethnologie, ist das oft ganz anders. Verwandte werden nämlich eben grundsätzlich nicht per se so definiert, dass sie lebendige Personen sind. In vielen Kulturen umfasst »Verwandte« als kategorialer Begriff Lebende und Tote, ist also ein umfassender Begriff für beide. Das zeigt sich dann auch in Verwandtschaftstermini, wenn etwa lebende Tanten und tote Tanten mit ähnlichen Wörtern bezeichnet oder sogar mit demselben Wort benannt werden. Aus dieser Sicht ist »Ahnenerverehrung« mitnichten eine Transponierung von einer Lebenssphäre (Verwandtschaft) in eine andere Lebenssphäre. Aus der Sicht der Menschen, die mit diesen Konzepten leben, handelt es sich um *eine* Sphäre, eine umfassende Sphäre.

Nun könnte man ja sagen, und das haben viele Ethnologen versucht, jetzt nutzen wir doch die indigenen Termini, die Wörter, die die Menschen selbst verwenden. Damit sind wir näher an den kulturellen Vorstellungen der Untersuchten, näher an den sogenannten emischen Konzepten, den Kategorien, in denen die Menschen denken. Damit handeln wir uns aber das Problem ein, dass solche Untersuchungen dann kaum mit Studien zu anderen Kulturen – und damit mit anderen lokalen Wörtern bzw. indigenen Konzepten – vergleichbar sind. Ein weiteres Problem verdeutlicht folgendes Zitat von Alfred Métraux, einem Ethnologen, der sich besonders stark mit Seelenkonzepten im Voodoo in Haiti beschäftigt hat: »Was die Bauern unter *nanm* verstehen, ist vage. Wir können uns fragen, ob meine Informanten das Wort als Ausflucht verwenden, das es ihnen immer ermöglicht, alle meine Fragen nach Naturphänomenen zu beantworten« (Métraux 1959). Die Gesprächspartner haben sozusagen so einen Joker gesucht, ein einfaches Wort genommen, das im Umgang mit dem nicht müde werdenden Ethnologen, der immer weiter nachfragt, irgendwie erleichtert. Es bleibt die Herausforderung, mit Konzepten umzugehen, wo wir wissen, dass da seelenähnliche Vorstellungen im Raume stehen. Wir können Rituale, Praktiken beobachten, wir können die Menschen fragen und auch sonst mit ihnen reden. Wie aber kommen wir einem Verständnis näher, das einen vergleichenden Bezug erlaubt zu Vorstellungen, die in anderen Kulturen oder in unserer eigenen Kultur zu finden sind. Die Antworten sind schwierig, aber wir können aus den bisherigen Studien vorsichtig ein Bild zur Universalität von Seelenvorstellungen gewinnen.

In wahrscheinlich allen Kulturen der Welt findet sich die Annahme, dass Menschen einen spirituellen Teil haben, der in der Welt existiert und in irgendeinem Verhältnis zum Körper steht. Die Art der Relation zum Körper wird dann sehr verschieden gesehen. Fast immer wird angenommen, dass die Seele den Körper überlebt. Nicht universal sind dagegen etliche Aspekte, die wir aus der christlichen Seelenvorstellung kennen. Längst nicht in allen Kulturen wird angenommen, dass die Seele für sich einzeln existiert und dass sie permanent ist. Nicht in allen Kulturen wird angenommen, dass die Seele integral oder dass sie unlokalisiert im Körper ist, also dass kein Körperteil oder der ganze Körper klar als Ort der Seele angegeben werden kann. All das ist in etlichen anderen Kulturen anders. Schließlich wird nicht überall davon ausgegangen, dass die Seele für die Erhaltung der Persönlichkeit von Bedeutung ist. Es bestehen also etliche Aspekte christlicher Seelenvorstellungen, die eindeutig in vielen Kulturen nicht so vertreten werden. Als Ausfolgerung dieses Zwischenfazits kann man schon einmal sagen, dass Reinkarnation nicht per se als Erlösung zu sehen ist. Reinkarnationslehren, die wir aus asiatischen Kontexten kennen, werden manchmal so eben als Erlösungs-Pendants dargestellt, aber diese Gleichsetzung ist nicht so einfach zu halten. Ebenso ist die Idee der Kontinuität zwischen Seele zum lebenden Körper und zum toten Körper nicht einfach gleichzusetzen mit der Unsterblichkeit. Dies sind zwar verwandte, aber doch unterschiedliche Konzepte.

Welche grundsätzlichen Typen von Seelenbegriffen gibt es in der Vielfalt? Bevor ich unten eine detaillierte Typologie vorstelle, unterscheide ich zunächst ganz grob zwei Grundtypen. Einerseits gibt es in vielen Kulturen die Vorstellung einer

persönlichen Seele. Es besteht danach je Person eine Seele. Sie ist in dem einzelnen Körper lokalisiert oder körperbezogen, und sie ist es, die die Kontinuität der Persönlichkeit nach dem körperlichen Tod leistet. Daneben existiert eine zweite, ganz andere Vorstellung, die ich mangels eines besseren Begriffs »spirituelle Essenz« nenne. Hier besteht die Vorstellung, dass die Seele ganz allgemein da ist. Sie ist etwas sozial Geteiltes, die das jeweilige Individuum, die Person X, nur zeitweilig sozusagen betritt und dann wieder verlässt. Seele kann nach dieser zweiten Vorstellung also jeden Menschen vitalisieren, aber der normale Ort der Seele ist außerhalb des Individuums.

Es gibt Überlegungen und erste Befunde dazu, inwiefern solche Seelenvorstellungen, also eher die individuelle und die eher gruppenorientierte, im Zusammenhang stehen mit der Sozialstruktur der jeweiligen Gesellschaften. Dabei geht es vor allem darum, ob die Sozialstruktur von Gesellschaften und die Normen und Werte auch eher auf individuelle oder auf gruppenorientierte Normen und Werte orientiert sind. Hier scheint es Korrelationen zu geben, aber wir wissen noch nicht viel empirisch Konkretes drüber. Wie können wir solche »seelenartigen« Konzepte verstehen wie zum Beispiel das Konzept des *Atman* als Pendant zum *Brahman* im Hinduismus?

Wie können wir verschiedene Qualitäten, die in Vorstellungen zu Seelen immer wieder empirisch nachweisbar sind, vergleichen und ordnen? Es lassen sich insgesamt zehn Merkmale unterscheiden. Zu diesen sind in folgender Abbildung jeweils die wichtigsten Varianten genannt, die man dazu bislang durch Feldforschungen dokumentiert hat (z.T. nach Klass 1995: 98-105).

<i>Merkmal</i>	<i>Varianten</i>
Erwerb bzw. Existenzdauer	Zeugung, Geburt, Tod, permanent
Zahl	einzelne, viele, multiple
Manifestation	sichtbar, nicht sichtbar
Träger	Menschen, Tiere, Gegenstände
falls menschliche Träger	einzelne Menschen, spezifische Kategorien (soziale, Verhaltens-, nur eines der Geschlechter) oder alle Personen
Ort	im Körper, in Körperteilen
Wanderung	verlässt Körper, kommt zurück, nicht; geht in andere
Bewusstheit	bewusst, nicht bewusst
Haltung gegenüber der Seele	Seele ist gut, schlecht; wird gefürchtet, respektiert, geachtet
Transformation der Persönlichkeit	vor dem Tod, nach dem Tod

Abb. 2: Charakteristika von Seele(n): Vielfalt und typische Ausformungen

Die erste Frage betrifft die Seelenbildung, das Thema unserer Reihe im wörtlichen Sinne. Es bestehen Konzepte zur Herausbildung und zur Existenzdauer der Seele. Bildet sie sich bei der Zeugung oder bei der Geburt oder sogar erst beim Tod oder ist sie eben permanent? Zweitens bestehen fast überall Vorstellungen zur Form der Manifestation der Seele. Ist sie sichtbar, nicht sichtbar oder zeitweilig sichtbar? Konzepte dergestalt, dass die Seele in besonderen Zeiten, nachts oder abends in der Dunkelheit, in der Dämmerung oder in Schattenbildungen sichtbar wird, existieren in sehr vielen Kulturen. Ein zentraler Aspekt berührt die dritte Frage: Ist die Seele bewusst oder nicht bewusst? Auch hier wird oft angenommen, dass sie zeitweise oder bereichsweise bewusst werden kann. In fast allen Kulturen bestehen Annahmen über die Zahl der Seelen. Annahmen einer Seele stehen Konzepte vieler Seelen gegenüber, die man auch »multiple Seelen« genannt hat. Wer ist der Träger der Seele? Häufig wird angenommen, dass dies Menschen seien. Wir finden aber auch verbreitete Konzepte, dass Tiere die Seele in sich tragen, oder sogar die Vorstellung, Gegenstände hätten eine Seele.

Wenn Menschen als Träger gesehen werden, kann angenommen werden, dass das jeder bzw. alle Menschen sind. In etlichen Glaubensrichtungen sind es dagegen nur spezielle Kategorien von Menschen. So wird zum Beispiel nur einem Geschlecht oder einer bestimmte Verhaltenskategorie oder einer Alterskategorie von Menschen Seele zugestanden. Wo ist der Ort der Seele: im ganzen Körper oder in Teilen? Oder in vielen Kulturen gibt es die Vorstellung, dass das in ganz bestimmten Teilen des Körpers ist, zum Beispiel in der Leber oder in den Fingernägeln oder anderen. In vielen Kulturen gibt es die Vorstellung, dass die Seele wandert. Man nimmt an, dass die Seele zum Beispiel den Körper verlässt und wiederkommt oder nicht wiederkommt. Es existieren Vorstellungen, dass sie in andere Körper geht und dort weiterlebt und nicht in denselben Körper. Auch bei Reinkarnation sind unterschiedliche Varianten denkbar und auch zu finden. Damit hängen unterschiedliche Vorstellungen zur Frage zusammen, ob das Haben von Seele bewusst, nicht bewusst oder zeitweilig bewusst ist. Ferner existieren durchaus verschiedene Haltungen dazu, wie man dieser Seele eigentlich gegenübertritt, wie man sie empfindet. Die Seele kann als gut oder schlecht gelten; sie kann gefürchtet sein oder auch nur respektiert, weil sie zum Teil als machtvoll erlebt wird. In vielen Fällen wird sie zumindest hoch geachtet. Sehr interessant ist schließlich die verbreitete Vorstellung, dass die

Seele eine Art Persönlichkeit hat, die sich ändern kann. Sie transformiert sich zum Beispiel nach dem Tod auf einmal zu einer bössartigen Form, obwohl sie das vorher nicht war. Das ist eine sehr verbreitete Vorstellung.

Morton Klass, ein Religionsethnologe, hat versucht, eine Typologie von seelenförmigen Vorstellungen aufzustellen. Angesichts der oben erläuterten Probleme mit den Begriffen spricht er bewusst nicht von »Soul«, dem englischen Pendant zu »Seele«. »Soul« ist mindestens ebenso vieldeutig. Auch das Wort »Spirit« ist nicht eindeutig. In der ethnologischen und psychologischen Literatur werden diese Wörter uneinheitlich gehandhabt. Der begriffliche Zugang über die reinen Worte bringt uns meines Erachtens wenig weiter. Man kann versuchen, neue und hoffentlich relativ neutrale Bezeichnungen zu finden. Klass hat einfach einmal das Esperanto-Wort »*animo*« als Oberbegriff genommen. Er unterscheidet darin vier Typen seelenartiger Konzepte. Dies sind 1. Seele; 2. *Atman* (bes. in Südasien), 3. Geist und 4. Ahnenspirit (*ancestor spirit*).

Seele ist danach im einzelnen Lebewesen lokalisiert und hat keine frühere oder zukünftige Existenz auf Erden. *Atman*, der zweite Typus, ist ein Konzept, das sich vor allem im südasiatischen Raum (indischer Kulturraum) findet. Da ist die Seele distinkt vom Körper, aber es gibt einen kausalen Nexus zwischen Körper und Seele. Die Verbindung dazwischen kann in der Vergangenheit oder der Gegenwart bestehen oder als zukünftig gedacht werden. Sie hat keinen Effekt zu früheren Verwandten und Freunden, weil diese als »andere« Menschen gelten. Hinter dem dritten Konzept, »Geist«, steht die Vorstellung, dass die Seele oder so etwas Ähnliches nach dem Tod weiterlebt und eine Wirkung auf die lebendigen Menschen hat. Wir haben es hier also mit einer Form des Geistes zu tun, der – wie eine Person – eine eigene Agenda hat. Solche Geister wollen etwas ganz Spezielles, oft etwas, das die Menschen gerade nicht wollen, weswegen es zu Konflikten kommen kann. Der vierte Typ, der »Ahnenspirit« (*ancestor spirit*, was ich bewusst nicht als »Ahnengeist« übersetze) ist die Form, wo die Seele nach dem Tod weiterexistiert, aber wie ein Familienmitglied behandelt wird. Darin entspricht dieser Typus dem der Geistvorstellung (3.). Dieser *ancestor spirit* kümmert sich auch um moralische Probleme, was diesen Typ in die Nähe des Konzepts des *Atman* (2.) bringt. Wir sehen also: der Geist ist keine Seele; Der Ahnenspirit ist kein Geist, und es existieren verschiedene Kombinationen von Seelenattributen.

Ich möchte diesen Teil mit einem Beispiel abschließen, das den Nutzen solcher genauen Unterscheidungen zeigt. Das Beispiel zeigt, welche Deutungsprobleme die empirische Wirklichkeit stellt. Es geht um die chinesische »Ahnenerverehrung«. Ich habe das bewusst vorsichtig in Anführungsstrichen geschrieben. Die gängige Deutung ist dergestalt, dass hier drei Arten von Seele un-

terschieden würden. Es gibt aber eine andere und neuere Deutung von Cohen, die besagt, dass es im Leben eine Seele gibt. Nach dem Tod entsteht dann, je nach der Beziehung, die zum Lebenden besteht, eine von drei Varianten. Die Seele wird reinkarniert oder sie wird ein schädlicher Geist oder sie bleibt ein wohlthuender Ahne.

### 3. Bios und Seele

Meine zweite Aufgabe in diesem Beitrag ist, biologische Erklärungen zu Religion im Allgemeinen und zu Seele im Besonderen zu erläutern. Angesichts des Bisherigen ist die erste Frage, welche grundlegenden Feststellungen aus der Ethnologie jede biologische Erklärung aufnehmen sollte. Die empirische Ethnologie hat in den letzten Jahren herausgearbeitet, dass religiöses Denken insgesamt eher in einem Set verschiedener Konzepte besteht. Die meisten religiösen Weltbilder sind längst nicht so systematisch, so aufeinander abgestimmt, so ordentlich und überzeugend und plausibel, wie das in den Lehrbüchern steht. Religionen sind typischerweise eher Amalgame von ganz unterschiedlichen Vorstellungen. Das gilt nicht nur für die »großen Traditionen«, sondern auch für die in die Tausenden gehenden kleinen Glaubensrichtungen.

Zweitens hat die neuere Ethnologie gezeigt, dass Religion in der Alltagserfahrung eher eine Menge von Aktivitäten darstellt als einen festen Korpus von Glaubensüberzeugungen. Rituale sind vor allem aus der Sicht der Gläubigen oder der spirituell beeinflussten Menschen oft sehr viel bedeutender als die konkreten Inhalte der Aussagen. Auf der Ebene der Alltagswirklichkeit sind auch religiöse Konflikte oft ganz anders als auf der medial vermittelten Ebene, die wir in den Massenmedien mitkriegen.

Ein Zentrum oder ein Kern von Religion scheint darin zu bestehen, dass Menschen etwas sehr aufwendiges, ökonomisch gesprochen: sehr kostenintensives tun, um sich an höhere Wesen zu binden. Religiöse Rituale sind in der Regel, vor allem wenn sie als wichtig gelten, sehr anstrengend, teuer und riskant. Ein weiterer Befund ist, dass diese höheren Wesen typischerweise Eigenschaften haben, die *etwas* unintuitiv sind. Sie sind weder ganz anders als Menschen noch so wie Menschen. Diese Wesen sind zum Beispiel Personen, die so wie Personen sind, aber auch durch Wände gehen können. Diese Wesen haben

also bestimmte, »minimal nichtintuitive« Eigenschaften (Boyer 1994).

Der bekannteste biologische Ansatz zu Religiosität argumentiert, dass Religiosität kulturell selektiert wird. Richard Dawkins etwa argumentiert, religiöse Ideen seine irgendwelche Vorstellungen, die sich sozusagen wie gedankliche Viren ausbreiten. Im Grunde genommen ist das aber im Kern gar keine biologische Deutung im Sinne natürlicher Selektion! Es handelt sich um ein verallgemeinertes Selektionsmodell auf rein kultureller Ebene, worauf ich aus Platzgründen nicht eingehe.

Eine zweite Grunddeutung zur Evolution von Religiosität und dann eben auch Seelenvorstellung, geht dahin, dass Anpassungsvorgänge eine Rolle spielen. Religion ist für Individuen nützlich oder für soziale Gruppen. Worin das am Glauben ist, was da für einzelne oder ganze Kollektive nützlich ist, ist umstritten. Besonders die Annahme des Nutzens für ganze Gruppen ist das eigentlich Umstrittene.

Ich halte einen dritten Ansatz, der gleichzeitig der unbekannteste ist, für den interessantesten. Die zentrale Aussage ist, dass religiöse Vorstellungen und auch die speziellen Aspekte von Seelenvorstellung eigentlich ein Nebenprodukt allgemeiner gedanklicher Neigungen von Menschen sind, die sich in der Evolution entwickelt haben. Eine dieser Neigungen ist zum Beispiel folgende Annahme: Wenn irgendein Ereignis soziale Folgen hat, zum Beispiel dass Konflikte auftreten, muss das auch soziale Ursachen haben. So denken wahrscheinlich die meisten Menschen aller Gesellschaften. Ferner ist die anthropomorphe Art, in Agenten zu denken, verbreitet: »Die Regierung hat beschlossen«, als wäre sie eine Person. Religiöse Vorstellungen, so die These, haben sich als Nebenprodukt dieser allgemein humanen Denkformen entwickelt.

Die grundlegende Ursache für verbreitete religiöse Vorstellungen, also die Gemeinsamkeiten im Meer der religiösen Vielfalt, könnte in der Entstehungsgeschichte des Menschen liegen. Evolutionspsychologen argumentieren, unsere evolvierte Psyche zeige Spuren des Lebens in ganz bestimmten, für heutige Verhältnisse völlig untypischen (!) Umwelten. Die längste Zeit seiner Geschichte lebte der Mensch, lebten alle Menschen, in kleinen Gruppen von 150 Menschen, die sich alle von Auge zu Auge persönlich kannten. Das hat unsere Denkstile und typischen Weisen zu fühlen geprägt.

Worin könnten kognitive Dispositionen zu Religiosität bestehen? Wie ist unsere »kognitive Nische« beschaffen, die Menschen ganz verschiedener Kulturen, die sonst ganz viel Unterschiedliches glauben, doch bestimmte Ähnlichkeiten der Religion und der Seelenkonzepte aufweisen lässt? Erstens sind Menschen evolutionär darauf trainiert, unsichtbare Gefahren anzunehmen. Sie haben Existenzängste in der Dunkelheit oder angesichts nicht bekannter Dinge. Menschen haben eine ganz starke Aufmerksamkeit für Akteure, und das projizieren sie dann in Gottes- oder gottesähnliche Vorstellungen. Menschen achten stark auf soziale Täuschung. Wenn man nämlich stark und immer wieder mit anderen zusammenarbeitet (was Menschen sehr stark von den meisten Primaten unterscheidet, jedenfalls die Menge und das Ausmaß an Kooperation), besteht immer die Gefahr, dass es auch Trittbrettfahrer oder Schwarzfahrer gibt.

Eine dritte psychische Neigung ist vor allem für die Seelenvorstellung interessant. Menschen haben grundsätzlich ein Interesse an nichtintuitiven Dingen. Ihnen fällt auf, wenn irgendwelche Wesen sich anders verhalten, als das üblich ist. Da achten Menschen überall stark drauf. Es war evolutionär wichtig, das Verhalten anderer voraussagen zu können. Pascal Boyer argumentiert zusätzlich, dass religiöse Inhalte leicht zu lernen sind, dass sie leicht zu erinnern sind, auch leicht weitergegeben werden. Damit erklärt er, dass sie zeitlich so stabil und räumlich so verbreitet sind.

Was sagt uns das im engeren Sinne zu Seelenkonzepten? Inwiefern passen also die Teile der Seelenvorstellungen, die quer durch die Kulturen geteilt werden, zur kognitiven Nische von Menschen und eben dann aller Menschen, aller Kulturen? Das universal zu findende essenzialistische Denken macht klare Unterscheidungen, zum Beispiel zwischen Ich und dem Anderen oder bestimmten Akteuren, dass die ganz klar getrennt

werden. Der Tod ist eigentlich etwas Unvorstellbares, ist vor allem der Aspekt, dass nichts, was danach kommt, bekannt ist. Das erklärt, neben dem Leidensaspekt, die erhöhte Aufmerksamkeit für Tod, Krankheit und alles, was mit Nacht zusammenhängt.

Ein weiterer ganz einfacher plausibler Punkt besteht in der Tatsache, dass offenbar alle Menschen aller Kulturen stark träumen, auch wenn die erlebte Intensität interindividuell sehr unterschiedlich ist. Viele geglaubte Eigenschaften von Seelen verletzen die angeborenen Annahmen über die physische Welt (die sog. *folk mechanics*), also was Kinder aller Kulturen zum Beispiel an Vorstellungen über Aufbau und Funktion der physischen Welt annehmen. Kinder haben Annahmen zu Grundfragen: Was ist eigentlich ein Lebewesen im Unterschied zum toten Gegenstand wie einer Uhr? Oder: Was unterscheidet mich von der Außenwelt? Diese Konzepte sind kulturell nur begrenzt variabel. Die Eigenschaften, die eine Seele nach vielen Glaubensformen hat, verletzen eben diese intuitiven Annahmen, die alle Menschen haben. Und eben deswegen, so das Argument, erzeugen sie so ein Interesse und damit auch diese Kulte.

Was könnten universale Charakteristika religiösen Denkens sein? In allen Kulturen existiert, trotz aller ihrer extremen Unterschiede, die Annahme eines übernatürlichen Bereiches von Kräften oder Wesen. Es müssen nicht Wesen sein; manchmal sind es nur so etwas wie Kräfte, so wie ein Magnetfeld oder wie Strom, der überall ist. Und diese Kräfte oder Wesen haben Intentionen, und sie haben diese minimalen nichtintuitiven Eigenschaften, die ich genannt habe. Diese Wesen haben nach anthropomorphem Denken geformte Eigenschaften.

Eine Säule vieler Glaubensformen ist Magie, die Vorstellung, ohne materiellen Kontakt etwas beeinflussen, etwas verändern zu können. Magievorstellungen existieren in allen Kulturen der Welt, auch in unseren ländlichen europäischen Kulturen. Und dann besteht die wahrscheinlich universale Annahme, dass man, wenn man zu den Wesen oder Kräften, zu den transzendenten Wesen, kommunizieren will, da Spezialisten braucht, also spezielle Medien, zum Beispiel Schamaninnen oder Priester oder sonstige Medien.

Eine tendenzielle Feststellung, die ich aus den vielen Untersuchungen ableiten würde, ist: Religionen unterscheiden sich weniger durch spezifi-

sche Merkmale, sondern durch die Gewichtung und Charakteristika, die alle Religiosität auszeichnet oder die aller Spiritualität gemeinsam sind.

Als Ausblick möchte ich auf eine Denk- und Forschungsrichtung hinweisen, die der Frage möglicher gemeinsamer Orientierungen zwischen Religionen und Kulturen nachgeht und das mit praktischen Absichten tut: Kosmopolitismus. Der neuere Kosmopolitismus versucht, die verschiedenen kulturellen Richtungen und Werte mit der Betonung der Einheit der Menschheit zusammenzubringen (Antweiler 2011). Dies soll nicht ein Überstülpen christlicher oder anderweitig westlicher Werte auf andere Kulturen und Religionen sein. Um zu realistischen Lösungen zu kommen, sollen die gemeinsamen Orientierungen stattdessen aus einer anthropologisch-ethnologisch informierten und historisch fundierten breiten Basis heraus entwickelt werden. Es geht darum, gemeinsame Orientierung zu entwickeln, ohne die eigenen religiösen Werte aufgeben zu müssen. Das ist eine ähnliche Richtung wie das »Weltethos« von Hans Küng, mit dem Unterschied, dass hier auch kleine Religionen berücksichtigt werden.

Ich fasse ganz kurz zusammen: Religiosität zeigt trotz aller Vielfalt einige pankulturelle Muster. Die Seelenkonzepte, die wir finden, sind sehr vielfältig, scheinen aber einen gemeinsamen Kern zu haben. Es ist wichtig, hierzu viel mehr empirisch zu wissen. Schließlich: Die Gemeinsamkeiten zwischen den Seelenkonzepten der Kulturen haben verschiedene Ursachen. Die Evolutionsgeschichte des Menschen kann einen Teil dieses gemeinsamen Nenners der Religiosität erklären.

## Literatur

*Anmerkung: Ich nenne hier für diesen Aufsatz benutzte Arbeiten und führe außerdem weiterführende Titel an. Etliche der Titel sind kommentiert, um den Einstieg für Leserinnen und Leser mit verschiedenen Interessen zu erleichtern.*

Antweiler, Christoph 2011: *Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung. Bielefeld: Transcript Verlag (Der Mensch im Netz der Kulturen – Humanismus in der Epoche der Globalisierung)*

Bowen, John R. 2007: *Religions in Practice. An Approach to the Anthropology of Religion. Boston etc.: Allyn & Bacon (11998)*

*Eine anspruchsvolle Einführung auf dem heutigen Forschungsstand, gegliedert nach zentralen religiösen Institutionen und Glaubensproblemen; Beispiele aus allen Regionen, vor allem aber zu großen Religionen, dort mit einem Schwerpunkt auf dem Christentum und besonders dem Islam; das Buch eignet sich gut als Ergänzung zu dem etwas einfacheren von Bowie 2000, da dies einige Themen enthält, die bei Bowen nur kurz abgehandelt werden, z.B. Schamanismus und Glaubensformen bei Jägern und Sammlern*

Bowie, Fiona 2006: *The Anthropology of Religion. An Introduction. Oxford: Blackwell Publishers (12000)*

*Ein aktueller und kritischer Einführungstext; die Kapitel, die auch einzeln für sich gelesen werden können, sind nach großen Themen und Theorien gegliedert, wobei die Forschungsgeschichte einfließt; Kästen informieren über maßgebliche Forscherinnen und Forscher; wichtige Termini werden jeweils in eigenen Kästen an der entsprechenden Textstelle erläutert, statt in einem separaten Glossar; mit einem Appendix, in dem Filme und Videos zu jedem Kapitel aufgelistet und kurz erläutert sind; didaktisch das ausgereifteste Einführungsbuch*

Boyer, Pascal 1994: *Causal Judgements. In: The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion. Berkeley: University of California Press: 125-154*

Daedcke, Sigurd Martin & Jürgen Schnakenberg (Hrsg.) 2000: *Gottesglaube – ein Selektionsvorteil. Religion in der Evolution – Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus: 103-124*

Eller, Jack David 2007: *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate. New York and London: Routledge*

*Eine Einführung, die kleine und große Religionen gleichermaßen und sowohl tradierte Religionsformen als auch neue religiöse Bewegungen berücksichtigt; das Buch ist eine vergleichsweise ausführliche Einführung (z.B. verglichen mit Klass 1995, Bennett 1996 und Bowie 2005), in der der Autor die allgemeinen Aussagen immer wieder mit Fallbeispielen illustriert; sehr empfehlenswert*

Hasenfratz, Hans-Peter 1986: *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen (mit ausgewählten Texten). Zürich: Theologischer Verlag*

*Eine grundlegende Studie zum Seelenbegriff in verschiedenen großen Traditionen und Kulturen; begrifflich und systematisch angelegt und dabei konzentriert auf den religiösen Erlebnisaspekt*

Hinde, Robert P. 1999: *Why Gods Persist. A Scientific Approach to Religion. London & New York: Routledge*

Klass, Morton 1995: *Ordered Universes: Approaches to the Study of Religion. Boulder, Col: Westview Press*

*Ein Buch, das Religion als kulturelle Universalie auffasst und Glaubensformen bewusst nichtethnozentrisch und nichtwertend darstellen will; eine geraffte amerikanische Einführung, die aber auch anspruchsvoll ist, da vom Autor auch eine eigene Theorie von Religion entwickelt wird*

Morris, Brian 2006: *Religion and Anthropology. A Critical Introduction. Cambridge etc.: Cambridge University Press*

*Ein breiter Überblick der großen Religionen und kleinerer Traditionen aus ethnologischer Sicht, der aktuelle Tendenzen und religiöse Bewegungen berücksichtigt und der bewusst anfangersfreundlich und jargonarm geschrieben wurde*

Light, Timothy & Brian C. Wilson (eds.) 2004: *Religion as A Human Capacity. A Festschrift in Honour of E. Thomas Lawson. Leiden & Boston: Koninklijke Brill (Numen. Studies in the History of Religions, 99)*

Rappaport, Roy A. 1999: *Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge etc.: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology)*

Saler, Benson 2000: *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories. New York and Oxford: Berghahn Books (orig. Leiden: E.J. Brill, 1993)*

*Das Buch behandelt detailliert das klassische Problem der Definition des Phänomens Religion und die Probleme einer vergleichenden Sicht auf Glaubensformen; Saler fragt, ob und wie man »Religion« als eine westliche Folk-Kategorie religionswissenschaftlich und kulturvergleichend nutzen kann, und*

*er betont die Übergänge zwischen Religion und anderen Sinnsystemen*

*Söling, Caspar 1995: Das Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologie und theologische Anthropologie. Paderborn etc.: Ferdinand Schöning*

*Eine detaillierte Studie zum Gehirn als Organ der Seele und zu Seele als emergenter Systemeigenschaft*

*Vaas, Rüdiger & Michael Blume 2009: Gott, Gene und Gehirn: Warum Glaube nützt – Die Evolution der Religiosität. Stuttgart: Hirzel Verlag*

*Eine populärwissenschaftliche Darstellung evolutionspsychologischer und soziobiologischer Erklärungsansätze zu Religiosität; gut verständlich, aktuell und stellenweise meinungsfreudig, dabei aber weitestgehend sachlich*

*Voland, Eckart & Wulf Schievenhövel (eds.) 2009: The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior. Berlin: Springer Verlag (The Frontiers Collection)*

*Soziobiologische und evolutionspsychologische Erklärungen religiösen Denkens und Fühlens*

*Wernhart, Karl R. 2004: Ethnische Religionen. Universale Elemente des Religiösen. Kevelaer: Verlagsgemeinschaft Topos Plus (Grundwissen Religion, Topos Plus Taschenbücher, 545)*

*Eine Einführung, die entsprechend dem Untertitel ein besonderes Augenmerk auf Ähnlichkeiten zwischen Glaubensformen bis hin zu weltweiten Strukturgleichheiten (Universalien) legt; mit einer ausführlichen Bibliografie*

*Wilson, David Sloan 2002: Darwin's Cathedrals. Evolution, Religion and the Nature of Society. Chicago: The University of Chicago Press*

*Ein Buch, welches die evolutive Entstehung von Glauben thematisiert und die adaptive Funktion von Religiosität mit einem moderat gruppenselektionistischen Ansatz deutet*



# Die Wiederkehr der Seele – Warum Psychiatrie und Psychotherapie die Seele brauchen

Von Prof. Dr. Daniel Hell

## Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Vortragsreihe der Evangelischen Akademie zu Berlin, 1.11.2010

Mein Fachgebiet »Psychiatrie und Psychotherapie«, wie es in der Schweiz heisst, trägt die Seele gleich zwei Mal in ihrer Bezeichnung: Psychiatrie meint Seelenheilkunde (griech. psyche: Seele und iatreia: Heilkunde) und Psychotherapie meint Seelenbehandlung (griech.: therapeia: Dienst – an der Psyche bzw. Seele). Doch das moderne Selbstverständnis mindestens der akademischen Psychiatrie hat mit dieser Bezeichnung aus dem 19. Jahrhundert wenig mehr gemeinsam. Die meisten akademischen Vertreter auf dem europäischen und amerikanischen Kontinent verstehen die Psychiatrie heute viel mehr als angewandte Neurowissenschaft. Encephaliatrie (Gehirnheilkunde) wäre also der treffendere Ausdruck für eine Richtung, die die Theorie der Psychiatrie zunehmend bestimmt. In der psychiatrischen und psychotherapeutischen Praxis sieht die Situation allerdings noch etwas anders aus. Hier steht das seelische Erleben und das, was Patientinnen und Patienten an psychosozialen Problemstellungen umtreibt, stärker im Vordergrund. Hier trifft auch der Ausdruck »Psyche« noch besser zu. Aber auch von niedergelassenen Fachärzten und Psychotherapeuten wird der Terminus technicus »Psyche« (im Sinne eines psychischen Apparates oder psychischer Symptome) dem Wort »Seele« meist vorgezogen. Das hat nicht nur damit zu tun, dass Fachleute zu einer Fachsprache neigen. Vielmehr werden mit dem Fremdwort »Psyche« philosophische, theologische und volkssprachliche Assoziationen vermieden, die dem Wort »Seele« anhaften. Meines Erachtens ist es aber gerade diese Assoziationsvielfalt, so widersprüchlich und verwirrt sie zum Teil sein mag, der den Wert des Seelenbegriffes ausmacht. An der Seele haben sich, seit es schriftliche Zeugnisse gibt, Dutzende von Generationen – unter ihnen große Denker und Weise – abgearbeitet. (Das zeigt sich gerade in Berlin, wo man Seelendarstellungen in den Kunstmuseen auf Schritt und Tritt begegnen kann.)

Ich denke allerdings, dass es heute – nachdem im 20. Jahrhundert das Wort »Seele« in den Wissenschaften, selbst in der Theologie, weitgehend vermieden wurde, leichter geworden ist, dieses

Wort in einer Art Renaissance wieder aufzunehmen. Die lange Denkpause macht einen Neuanfang leichter, weil aus einer gewissen Distanz auf die Tradition dieses Begriffes geschaut werden kann. Einer der Gründe, weshalb ich auf den Seelenbegriff nicht verzichten möchte, liegt im kurz angesprochenen Reichtum der traditionellen Seelenvorstellungen (auf den ich an dieser Stelle allerdings nicht eingehen kann). Ein anderer Grund liegt im Ungenügen naturalistischer Erklärungen, die auf die seelische Dimension bzw. die Perspektive der ersten Person verzichten (worauf ich anhand praktischer therapeutischer Konsequenzen näher eingehen will). Ein dritter Grund (der in diesem Vortrag nur ganz am Schluss berührt werden kann) liegt darin, dass Seelisches für unser Ich oder Selbstbewusstsein Voraussetzung ist.

## Zum Ungenügen naturalistischer Erklärungen – Warum Psychiatrie und Psychotherapie die Seele brauchen

Als Hochschullehrer für Psychiatrie und bis 2009 als Direktor einer psychiatrischen Universitätsklinik nehme ich am unübersehbaren Erfolg meines Fachgebietes teil. Ich sehe aber auch den Verlust, der droht, wenn Seelisches ausschließlich aus neurowissenschaftlicher Perspektive als »ein Produkt des Gehirns« behandelt wird. Eine solche einseitige Ausrichtung der aktuellen akademischen Psychiatrie und Psychologie ist klärungsbedürftig. Sie wirft unausweichlich folgende Fragen auf: Ist Seelisches allein auf der Ebene von Nervenprozessen zu beschreiben oder braucht es dazu eine andere Perspektive, eine andere Ebene? Anders gefragt: Ist Seelisches wie ein Objekt oder eine Funktion zu behandeln oder geht Seelisches weder in Objektivierbarem noch Funktionellem auf? Wenn Letzteres angenommen wird, ereignet sich seelisches Erleben in einer Dimension, die mit biochemischen und neurophysiologischen Mitteln nicht völlig erfasst werden kann.

Die großen Fortschritte der modernen Neurowissenschaften führen zu einer Situation, die an die Wegscheide der modernen Physik erinnert. Diese hat im letzten Jahrhundert erkannt, wie mit jeder Beobachtung das Untersuchte bereits verändert wird. Meiner Ansicht nach ist auch in der Psychi-

atrie und Psychologie eine rein deterministische Optik, welche die handelnden Personen ausnimmt, nicht mehr durchzuhalten. Sonst wäre alles menschliche Fühlen, Denken und Handeln nur eine Sache neurobiologischer Prozesse – und zwar nicht nur aufseiten der untersuchten Personen, sondern auch auf Seiten der untersuchenden Wissenschaftler. Die Wahrheitssuche würde zu einer großartigen Selbsttäuschung, die willens- und entscheidungslosen Menschen von zufälligen Gehirnmechanismen vorgegaukelt würde.

Wenn dem aber nicht so ist, kann das neurobiologische Geschehen – so wichtig es ist – nicht das allein Entscheidende sein. Es muss von anderen Bedingungen mit abhängig gemacht werden, z. B. von persönlichen Lebenserfahrungen, situativen Konstellationen, individuell getroffenen Entscheidungen und von etwas Letztem, Unsagbarem (weil wir nicht hinter unsere Subjektivität zurückgehen können). Als Psychiater, der mit seinen Mitarbeitern neurowissenschaftliche Forschung betrieben hat, plädiere ich dafür, den Menschen nicht nur auf das, was durch die methodischen Grenzen der Neurowissenschaft gegeben ist, einzuebnen, sondern den Blick zu weiten und die Neurowissenschaft als Teil unserer abendländischen Kultur zu sehen, die auch Kunst und Spiritualität umfasst. Ich würde für diese Haltung aber kaum öffentlich eintreten, wenn sie nicht durch meine therapeutischen Erfahrungen gestützt würde. In den ärztlichen Behandlungen mache ich immer wieder die Beobachtung, dass es zwar gelingt, mit Medikamenten und psychotherapeutischen Techniken bestimmte Krankheitssymptome wie Depressivität oder Panik zu lindern. Mit diesen Verfahren allein sehe ich mich aber außerstande, einer existenziellen Not zu begegnen.

Immer mehr Menschen berichten davon, dass sie sich wie selber verloren haben. Oder sie zeigen darüber hinausgehend eine Art Gefühlsblindheit, in der Fachsprache Alexithymie genannt. Diese Störung nimmt zu und dürfte, wie auch die Zunahme des Gefühlsverlusts in Depressionen, mit der Veräusserlichung und Technisierung moderner Lebensformen zu tun haben.

Indem Empfindungen und Gefühle zunehmend als organische Prozesse betrachtet werden, wird dem inneren Erleben und der emotionalen Differenzierung und Reifung dieses Erlebens in unserer Gesellschaft weniger Bedeutung zugemessen – eine Tendenz, die schon in der Schule beginnt. Diese Tendenz ist noch vermehrt bei Menschen zu beobachten, die in ihrem Leben keine anhal-

tende Vertrauensbildung entfalten konnten, wenig Empathie und Sicherheit erfahren oder so stark verletzt oder traumatisiert wurden, dass sie sich gegenüber aufkommenden Gefühlen zu verschliessen suchen. Auch Leistungsorientiertheit oder Narzissmus kann dazu beitragen, dass der Körper nur wie ein Objekt behandelt wird und gleichsam als eine Art Maschine oder Bioaktie zum Erreichen einer Leistung oder zur Selbstdarstellung eingesetzt wird.

Die Problematik dieser tendenziell einseitigen Haltung gegenüber dem Körper zeigt sich vor allem dann, wenn die angestrebten Ziele nicht erreicht werden, aber auch keine innere Reife oder emotionale Differenzierung zur Verfügung steht, mit einer solchen Enttäuschung umzugehen. Dann wird oft die Problematik somatisiert, d. h. körperlich manifestiert. Besonders eindrücklich zeigt sich der Verlust der Sinnhaftigkeit seelischen Erlebens bei Depressionen und bei den ebenfalls zunehmenden Angststörungen. Das moderne Krankheitsbild der Panikstörung, das erst in den letzten drei Jahrzehnten aufgekommen ist, basiert darauf, dass ein Mensch bestimmte Organe wie Herz und Lunge, die er sich visuell dank bildgebender Verfahren vorstellen kann, als beschädigt oder funktionsgestört einschätzt. Ein Panikkranke befürchtet, dass seine Körpermaschine, die er für seine Lebensleistung und für seine Performance benötigt, gestört oder defekt ist. Da er dazu neigt, seinen Körper wie ein Instrument zu verdinglichen, erlebt er den vorgestellten Organschaden als eine Gefahr, die ihm wie von aussen – von seinem objektivierten Körper her – droht. Er verlangt nach der Reparatur dieses Instrumentariums, auch weil er die veränderte Wahrnehmung seines Leibes nicht mehr als Hinweis auf eine leib-seelische Gestimmtheit der Angst empfindet. Panikkranke sagen nicht: »Ich habe Angst«, sondern »Mein Herz ist krank«. Die Therapie dieser Störung besteht aber gerade darin, das Angstempfinden von der Lokalisation an ein bestimmtes Organ wie dem Herzen oder dem Gehirn zu lösen und sich der Angst als ganzheitliche, leib-seelische Gestimmtheit zu stellen. Wo solches gelingt und die Angst ausgehalten werden kann, löst sich auch die Fixation an eine konkrete Organvorstellung. Der Betroffene gewinnt an Sicherheit, weil er vermehrt in seinem Fühlen verankert ist. Es geschieht das Paradoxe, dass vermehrte Akzeptanz der Angst zu weniger Angst führt.

Diese Erfahrung hat dazu geführt, dass Achtsamkeit in Psychiatrie und Psychotherapie an Bedeutung gewonnen hat. Mit Achtsamkeit ist kein

analytisches Verfahren gemeint, sondern ein bewusstes Wahrnehmen dessen, was ist. Dazu gehören aber in erster Linie unsere leiblichen Empfindungen. Sie sind genau so real wie äussere Gegenstände, auch wenn sie nur mit den inneren Sinnen wahrgenommen werden können. Ganz anders verhält es sich mit unseren Selbstbildern, mit unseren konstruierten Vorstellungen von uns selbst: »Wer wir sind« und »Was wir wert sind«. Diese Selbstbildnisse malen wir uns aus, indem wir uns gerade nicht auf unser primäres Erleben beziehen, sondern indem wir eine Aussensicht übernehmen und sie auf uns selbst projizieren. Wir behandeln uns dann wie ein Objekt, das aus der Perspektive der dritten Person bewertet und ausgemessen werden kann. Unserem seelischen Empfinden geht aber dieses metrische und analytische Vorgehen völlig ab. Wenn wir mit den inneren Sinnen auf das achten, was in uns vorgeht, so nehmen wir Gefühle und Gedanken wahr, die sich verändern können, aber keine fixen oder lokalisierbaren Strukturen. Auch wenn wir unseren Ausgangspunkt nicht kennen, kann das achtsame und nicht wertende Wahrnehmen dessen, was ist, unsere Selbstvorstellungen relativieren. Das ist besonders dann wichtig, wenn ein abwertendes oder destruktives Selbstbild einen Menschen in seiner Entfaltung behindert, ihn bedrückt oder ihn depressiv werden lässt. Es konnte nun gezeigt werden, dass gerade depressive Menschen von einem solchen achtsamkeitsbasierten psychotherapeutischen Zugang profitieren können.

In der achtsamkeitsbasierten Psychotherapie von Segal und Mitarbeitern werden depressionsgefährdete Menschen in ausgeglichener Stimmungslage, also im Intervall zwischen den depressiven Episoden, angeleitet, unangenehme Empfindungen vorurteilsfreier wahrzunehmen und dadurch ein besseres Bewusstsein ihrer Selbst zu entwickeln. Sie lernen mit Hilfe meditativer Methoden wie Yoga und Achtsamkeitsmeditation, mit negativen Gedanken so umzugehen, dass sie sich nicht gleich mit ihnen identifizieren, sondern eine gewisse innere Distanz dazu finden. Das therapeutische Ziel besteht für diese Menschen also darin, auch bei einer Stimmungsverschlechterung, die automatisch auftretenden negativen Gedanken nicht so persönlich zu nehmen, sondern als situationsbedingte, allenfalls flüchtige Phänomene wahrzunehmen, die nicht zu ihrem Personkern gehören. Je besser es depressiv gefährdeten Menschen gelingt, durch bewusstes, möglichst kritikfreies Wahrnehmen eine gewisse Distanz zu denen ihnen zufliegenden Gedanken einzunehmen – also sie gleichsam nicht vom

Kopf in ihr Herz zu lassen – umso geringer scheint das Rückfallrisiko zu sein, wie sich aus ersten Verlaufsstudien ergeben hat.

Achtsamkeit meint einen Bewusstseinsprozess, der sich nicht auf Äusseres beschränkt, sondern das Innwerden und Fühlen genau so ernst nimmt wie objektivierbare Fakten. Achtsames Präsentsein, auch aufseiten des Therapeuten, ist heute umso wichtiger, als immer mehr Menschen der Spätmoderne an einem kulturell vermittelten Selbstbild scheitern, das ihnen Flexibilität, Effizienz und Erfolg abverlangt. Selbstverwirklichung, Selbstbestimmung, Selbstermächtigung und Selbstbewusstsein sind zu modernen Schlüsselbegriffen geworden. Was aber ist dieses Selbst? Es ist nicht identisch mit dem Bild, das wir von uns machen, sondern es setzt ein Erleben dessen voraus, dass ich bin, fühle und handle. Ohne dieses seelische Erleben ist jedes Reden über den Menschen und sein Selbst imaginär. Es steckt offensichtlich mehr in der Rede von der Seele, als uns ein Positivismus oder ein Materialismus weismachen will. Die Seele ist weder zu fassen noch in Besitz zu nehmen. Aber seelisches Erleben bildet die Grundlage dafür, dass ein Mensch mehr ist als ein Stein.

Nicht das rationale Denken bringt die Seele zu Fall, sondern der Verzicht auf ein Gewährwerden des Lebens mit den inneren Sinnen. In der Zukunft wird es wohl gelingen, mit immer besseren Techniken immer feinere Gehirnvorgänge sichtbar zu machen. Eine Seele wird sich aber nicht finden lassen, denn: Die Seele, die gibt es – als ausmessbares Objekt – nicht. Schiller sagte: »Sprich die Seele, so spricht ach! schon die Seele nicht mehr.«

Auch wenn man monistisch postuliert, seelisches Erleben und Gehirnvorgänge seien nur zwei Seiten des gleichen Phänomens, so ist der Zugang zu diesen zwei Seiten doch prinzipiell verschieden. Im einen Fall handelt es sich um einen privilegierten, »subjektiven« Zugang aus erster Hand, im andern Fall um eine durch Drittpersonen überprüfbare Aussensicht. Die Herausforderungen, dem seelischen Erleben gerecht zu werden, sind durch den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt der letzten Jahrzehnte nicht kleiner geworden. Denn die Anwendung dieser Techniken kann uns auch von uns wegführen. Wir erhalten über die Visualisierung unserer Gehirnvorgänge ein Bild von uns, das etwas grundsätzlich anderes ist, als was wir innerlich erleben. Max Frisch formulierte in seinen Tagebüchern einmal knapp und präzise: »Denn das Fremdeste, was man er-

fahren kann, ist das Eigene einmal von aussen gesehen.«

Die Grenze der technisch-wissenschaftlichen Medizin liegt weniger in ihrer Entwicklungsfähigkeit als in ihrem Ansatz. Sie bedarf einer Ergänzung. Gerade auch die faszinierenden neurowissenschaftlichen Fortschritte zwingen uns dazu, uns selbst neu zu finden. Indem sie uns aus der Perspektive der dritten Person – von aussen – immer genauer sehen lassen, sind wir darauf angewie-

sen, uns als Personen nicht zu verlieren. Wir sind, was wir sind, weil wir das, was sich von aussen von uns wahrnehmen lässt, mit unserem eigenen, inneren Leben verbinden können. Je stärker der Druck von aussen wird, desto wichtiger wird auch die Stärkung unseres inneren Erlebens. Man könnte schlagwortartig sagen: »High-tech macht High-touch umso wichtiger.« Wir brauchen das Seelische heute dringender denn je.

D

## Poetik der Seele. Inneres Erleben aus Sicht einer seelsorglichen Theologie

Von Prof. Dr. Anne Steinmeier

### Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Vortragsreihe der Evangelischen Akademie zu Berlin, 1.11.2010

»Denn niemals verweigert sich die Gnade denen, die sich nicht verweigern, ihrer Seele entgegenzugehen. Und früher oder später tritt die Seele selbst zurück vor Gott, der sie geschaffen hat. Und an diesem Tag«, so der heilige Augustinus der Bekenntnisse, »richtet sie sich voll des Dankes an Gott. *Tu autem eras interior intimo meo.* Du aber warst tiefer in mir als mein Inneres.«

Seele, das ist eine *pièce de résistance*, eine Widerstandsmetapher. Immer noch Grundfigur der religiösen Rede, gegen alle Wirklichkeitsschrumpfung auf das Sichtbare und Vorzeigbare, das Feststellbare, Vermessbare, Marktaugliche. Seele ist die Metapher für das, was einen Menschen lebendig macht – einen Menschen und die Kultur, in der er lebt.

Erlauben Sie mir den Rückschritt auf Aristoteles, der die Seele als (Form-)Ursache eines in Möglichkeit Leben habenden Körpers verstanden hat. Klärend ist an dieser Bestimmung, dass die Seele keine Substanz, kein Seelenstoff ist, sondern ein formales Prinzip. Form wird nicht als äußere, konkrete Gestalt verstanden, sondern als Strukturgebendes, Gestaltendes, Sein-Verleihendes, als das Prinzip der Bewegung eines Körpers. *Forma corporis* bedeutet, dass Seele und Leib wesentlich verbunden sind. In dieser Verbindung ist jeder Dualismus von Seele und Leib ausgeschlossen. So wird mit der Rede von der Seele der Mensch nicht als Wesen zweier Substanzen, sondern als ein spannungsvolles Verhältniswesen verstanden.

Seele ist die Metapher, »die absolute Metapher« (Hans Blumenberg) für ein unverfügbares Lebendiges des Menschen. Sie ist leiblich responsiv, berührbar, lebendiger Sinn der Sinne. In dieser ihr wesentlichen Affizierbarkeit, ihrem Beziehungsreichtum, bildet sich, was sie ist. Hier gründen die Fragen, auf die ein Mensch in seinem Leben, auf den Bühnen und in den Dramen seiner Seele, antwortet: die Frage nach der eigenen Identität, nach Sinn, nach der Wirklichkeit Gottes. Mit der Rede von der Seele ist eine lebendige und in dieser Lebendigkeit zugleich zerbrechliche Kraft eines Menschenlebens ins Spiel gebracht, eine unaustauschbare Alterität im Selbstverhältnis, in den Beziehungen zu einem Innen und einem Außen, die weder im geschützten Raum dualistischen Denkens zu isolieren noch monistisch aufklärbar ist. Gerade in ihrer Leiblichkeit ist die Seele eine »Figur des Dritten.« Das bedeutet konsequent: In der wesentlichen Verbindung von Seele und Leib ist der Mensch ausgesetzt in die Narrationen seines unverfügbaren, ins Offene des Lebendigen ausgesetzten Lebens.

Der Philosoph, der diese Dynamik konstitutiv für die Hermeneutik des Selbst aufgenommen hat, ist Paul Ricœur. Im Anschluss an Aristoteles' Poetik stellt Ricœur die Konzeption einer Fabelkomposition des Lebens vor, deren entscheidende Bedeutung in der Gestaltung des dynamischen Gleichgewichts zwischen der Konkordanz und den diese gefährdenden Diskordanz liegt. Der vielschichtige Problemkomplex, der in der Analyse dieser narrativen Identität aufgegeben ist, konzentriert sich in der Wahrnehmung der Fragilität der Identität und der Veränderungsprozesse des Selbst. Die Fragilität der Identität beschreibt Ricœur in der Verhältnisfindung zur Zeit, in der

Auseinandersetzung mit dem Anderen und im Erbe von Gewalt. Ricœurs Unterscheidung des idem als des unwandelbaren »Kerns«, des wiedererkennbaren Charakters eines Menschen, und des ipse als des Dynamischen, zeitlich Bestimmten und Wandel- und Veränderbaren entfaltet das Spannungspotenzial einer konstitutiv durch Andersheit gebildeten Identität. »Lernen, sich zu erzählen, bedeutet auch: lernen, sich anders zu erzählen.«

In diesem Horizont der Fabelkomposition des Lebens wird das Profil einer sinnerschöpfenden und wesentlich verwundbaren Identität des Selbst entworfen, die jede geschlossene Komposition sprengt, auch die eines geschlossenen Glaubens. Die Philosophie Paul Ricœurs, auf die ich mich beziehe, steht in einer inneren Diskursivität mit einer Theologie, deren Zentrum, wie Ricœur schreibt, »in der Würde eines Glaubens beschreibbar ist, der um seine eigene Ungeschütztheit weiß«.

Ich denke, dass hier auch die Voraussetzung für ein Gespräch der Religionen begründet liegt. Der fast 100-jährige Hans-Georg Gadamer hat in einem Interview gesagt, unsere Welt und das Bestehen unserer Welt werde davon abhängen, ob wir miteinander im Gespräch um das sind, was wir nicht wissen.

Entscheidend ist, dass Veränderlichkeit, Unbeständigkeit, Diskontinuität nicht als defizitär beschrieben werden, sondern als konstitutiv für das Werden und das Selbstverstehen eines Menschen. Ricœur spricht von Umwegen, aber es sind nicht nur Umwege, die man besser lassen könnte, sondern es sind Wege, ohne die das Selbst sich nicht findet, ohne die ein Mensch nicht antworten kann: »Hier, sieh mich« (*me voici*).

Das Thema der Seele taucht ins Empfinden und in die Erfahrung auf, wenn die Lebenslandschaft sich verändert. Wenn die Erkenntnis mit allen Sinnen aufbricht, durch äußere oder innere Widerfahrnisse, Abbrüche, Schicksal, eine Krankheit, vielleicht aber auch nur durch eine nicht zu stillende Unruhe, ein Empfinden, dass etwas anders ist, als ich bisher dachte, wollte. Dass es so nicht mehr weitergeht, auch wenn ich nicht weiß, wie es denn anders gehen könne. Dass eine Fremde, in welcher Gestalt auch immer, in das eigene Leben einbricht. Seele als die Fremde, die eines Abends einen Menschen heimsucht.

Mit dieser Fremde beginnt die eigene Geschichte, die nicht aufhört, wenn etwas abbricht, sondern

die oft gerade dann erst eigens zum Thema wird. Und hier ortet sich Ricœurs Einsicht: »Lernen, sich zu erzählen, bedeutet auch: lernen, sich anders zu erzählen.«

In der Seelsorge kann schon in einem einzigen Gespräch viel aus der Tiefe zutage kommen. Widerständiges, Bedrohendes, Unverständliches, Ängste, manchmal auch eine längst vergessene Traurigkeit, ein tief verschütteter Schmerz. Aber auch vergessene, wie verlorene Erzählungen von Glück, von Gelingen, von der Ahnung eines anderen möglichen Lebens. Und dann ist entscheidend, ob jemand hört und die Haltung einer inneren Freiheit hat, sich mit einem anderen Menschen in die Bewegung seiner Wege zu stellen. Das braucht eine Aufmerksamkeit, die nicht nur guter Wille ist, für die auch nicht nur ein theologisches Wissen reicht, sondern die eine besondere, eine pastoralpsychologische Kompetenz verlangt, weil die Wege eines Menschen nicht ohne die Dynamik sind, ohne die hindurch ein Mensch in Übertragungen und Gegenübertragungen, in Wiederholungen und Inszenierungen des Alten Neues sucht. Jede Wiederholung eines Alten aber ist die Suche der Seele, dass sich endlich die verschlossene Tür öffnen möge.

An dieser Stelle gibt es eine große Nähe zwischen einer pastoralpsychologisch orientierten Seelsorge und der Psychoanalyse. Es bedarf eines Raumes, um wahrzunehmen – sich selbst in dem, was war und ist und vielleicht nicht wird. Wahrnehmen aber braucht Zeit. Ich nehme nichts wahr, wenn ich keine Zeit habe. Was wirklich ist, ist nicht festgestellt. Ich habe auch als Theologin nicht einfach die Wörter zur Hand, Vokabeln, die jetzt stimmen und helfen. Seelsorge bedeutet vielmehr ein offenes Gespräch als Spurensuche von Gottes Anwesenheit im je kontingenten Leben von Menschen. Das erfordert eine Spiritualität der Aufmerksamkeit, wie mein Leipziger Kollege Jürgen Ziemer in Bezug auf die Wüstenmönche formuliert, ein vertrauendes Sicheinlassen auf die Wahrheit Gottes im Leben eines Menschen, die nicht als vorgegebene Botschaft für einen anderen zu wissen und bloß mitzuteilen ist, die vielmehr mit einem Menschen nur in seiner je eigenen Sprache gesucht und gefunden werden kann, wie Joachim Scharfenberg pastoralpsychologisch das seelsorgliche Gespräch begründet hat.

Was Gott für einen anderen Menschen ist, weiß ich nicht im Vorhinein. Darum ist Seelsorge der Mut, sich auf unbekannte und fremde Wege einzulassen, Wege Gottes im Leben dieses je anderen Menschen. Denn Seelsorge ist die Begleitung

eines Menschen in der Suchbewegung der Aneignung seiner Seele, die Begleitung eines Menschen auf dem Weg zu seiner Seele, zu dem, was ihn unverfügbar lebendig macht, in dem er antworten kann, vor sich selbst, vor anderen, vor Gott: »Me voici. Hier bin ich.«

Auf dem Weg der Seele als eines Findens und Gefundenwerdens gibt es Gefährdungen. Auf zwei dieser Gefährdungen möchte ich im Rahmen dieses Vortrages eingehen, die den Horizont einer religiösen Deutung und Antwort herausfordern. 1. Hoffnung als Abwehr und 2. »Narzisstisch gekränktes Gewissen«.

*Hoffnung als Abwehr.* 1997 bringt die griechische Psychoanalytikerin und Lehranalytikerin Anna Potamianou ein Buch heraus mit dem Titel »Hope«. Man denkt, Hoffnung ist ein positives Wort, sie aber beschreibt Hoffnung als eine mögliche Lähmung, als den Stillstand der Narrativität der Seele durch eine abstrakte, Wirklichkeit verleugnende Hoffnung. Hoffnung wird hier nicht als positives Lebensgefühl beschrieben, mit dem es möglich wird, auch schwierige Lebenssituationen einigermaßen gelassen zu überstehen, sondern im Gegenteil als Vorbedingung, um am Leiden festzuhalten und jedwede Veränderung abzuwehren. Hoffnung kann zu einer Ersatzfunktion für Gefühle werden. Sie kann zu einer abstrakten Orientierung auf ein anderes Morgen jenseits der Zeiten werden und Gegenwart, Achtsamkeit, Wahrnehmen im Jetzt verhindern. Es kommt zu einer Art Hoffnung an sich, einer statischen Hoffnung, die wie eine Kapsel im Innern bewahrt werden muss, weil sie platzen könnte, wenn sie mit anderen und mit der Realität, mit der Anerkennung nämlich von Unsicherheit und Ambivalenzen in Berührung kommt. Hoffnung ist hier ein Warten, in dem es keine Gegenwart, kein Empfinden der Zeit mehr gibt. Sie wird zum letzten Besitz, der das Selbst noch zusammenhält. Potamianou zitiert eine Frau:

»Ich habe immer in Hoffnung gelebt. Auf was habe ich gehofft? Ich kann Ihnen das nicht sagen, weil es die Hoffnung selbst ist, die für mich zählt. Als ich klein war, pflegte ich meine Augen zu schließen und zu mir zu sagen, warte nur, es wird besser, es wird schon kommen. Und später hoffte ich immer noch, dass die Dinge sich schon selber sortieren würden. Ich hatte immer Hoffnung in mir. Wenn ich die Dinge geschehen lasse, habe ich nichts verloren. Wenn ich jetzt selbst etwas tun würde, dann könnte ich auch meine Hoffnung verlieren. Aber in meinem Leiden kann ich immer noch hoffen.«

Hoffnung kann als Affektkonserve dienen. Das heißt, der konservierte Affekt, schwierige Gefühle, wie Zorn, Neid, Scham, sind in der aktuellen Situation nicht erlebbar. Brächen sie ins Erleben ein, würde die Konserve aufbrechen. Auf diese Weise verhindert Hoffnung, diese Art Hoffnung, eine Veränderung, indem sie eine Veränderung zum Besseren in einer undefinierten Zukunft signalisiert.

Theologisch wahrgenommen kann diese pathologische Hoffnung auch von machtvollen Glaubenssystemen gestützt werden. Es gibt solche Inseln der Zeitlosigkeit zum Beispiel auch in der idealisierten religiösen Vorstellungswelt eines allmächtigen Gottvaters oder einer unwirklich gütigen Mutterfigur. Hier liegt die bleibende Wahrheit Freuds, die er in seinem »Plädoyer für das Diesseits« formuliert: Lerne, deine Augen auf deine eigenen Füße zu richten und deine eigene Kraft zu gebrauchen.

Das Entscheidende ist die Frage, ob ein Glaubenssystem vor der Berührung mit schmerzlichen Gefühlen schützt und damit aber zugleich vor der Chance, die eigene Kreativität, die eigenen Möglichkeiten, die eigene Berührbarkeit und Lebendigkeit kennenzulernen.

Das ist für die Seelsorge von Bedeutung. In der Begegnung mit Menschen, die nicht in der Lage sind, auch nur kleine Schritte in Richtung eines eigenen Lebens zu wagen, aus Angst, mit Gefühlen in Berührung zu kommen, die ihr Glaube ihnen nicht gestattet, dass ihnen brüchig wird, was sie vermeintlich bisher trägt. Aus Angst, in der Trauer zu versinken oder einer absoluten Leere gegenüberzustehen.

Wie kann ein Mensch sich in dem Widerstreitenden finden und Lebendiges neu gestalten? Der Prozess der Narrativität der Seele ist auch ein Werden in dieser Frage. Das schließt den Abschied von der Vorstellung ein, Leben könne je eindeutig sein. Die Freiheit, die in diesem Prozess wächst, kennt das Abgründige und Lebenszerstörende. In der Einstimmung des Selbst in die Ambivalenz alles Lebendigen liegt die Kraft, die versöhnen und darum schöpferisch ins Jetzt verändern kann.

Damit ein Mensch sich selbst in dem Fremden und Schwierigen, im Selbst- und Glaubensbild vielleicht inakzeptablen Gefühlen finden kann, bedarf es der Erfahrung einer Präsenz, in der das, was auseinanderzureißen droht, aus- und zusammengehalten wird. Aber dazu ist es ebenso

wichtig, dass auch Bilder von Gott und Vorstellungen des Glaubens explizit zur Sprache kommen. Gott ist nicht ohne den Kampf zu verstehen, den ein Mensch ausficht und kämpft und vielleicht – das bleibt unverfügbar – besteht. Der Glaube ist nicht abstrakt, keine »Affektkonserve« und keine »Wolke«. Im Glauben ist vielmehr die Auseinandersetzung um die Gefährdungen der Seele noch bis in ihre unbewussten Tiefenschichten hineingenommen.

Die christliche Religion, das möchte ich an dieser Stelle hinzufügen, ist eine sehr hoch entwickelte Form von Religion, denn hier ist die Rede von einem Gott, der sich aus der Metaphysik, aus dem Schutz einer Meta-Substanz sozusagen, gelöst hat. In der christlichen Religion sind somit der Dualismus und die doppelten Welten ein für alle Mal durchbrochen: im Wort, das Fleisch wurde, sich ins Andere seiner Selbst, ins Menschliche ausgesetzt hat. An das Andere des Lebens von Jesus von Nazareth und in Konsequenz dieses Lebens auch an das kontingente, je andere Leben eines jeden Menschen.

Paul Tillich hat von einer Theologie der realen Korrelation gesprochen, einer realen Beziehung von Gott und Mensch. Gott ist im Menschlichen gegenwärtig, ohne in der Bestimmtheit dieses Menschlichen aufzugehen. Darum kann Menschliches in dieser Beziehung zu Gott verstanden werden, kann theologisch von einem Werden der Seele in der Wirklichkeit Gottes gesprochen werden. Das ist eine Deutung, die sich nicht notwendig mit einem Bekenntnis verbindet. Tillich hat vom »Mut zum Sein« als einer Kraft gesprochen, die selber erzählungsmächtig, offenbarungsmächtig ist. Wenn du dich in dem verstehst, was dir trotz und in vielem Mut und Kraft gibt, dann verstehst du dich in Gott als der »Macht des Seins«, jener Macht, in der der »Mut zum Sein« begründet ist, auch wenn du ihn nicht so benennst.

Die Stärke und die transzendierende, Leben eröffnende Kraft der Wirklichkeit Gottes liegt nicht in einer festgedachten Transzendenz, sondern in der Verwundbarkeit, in der Gott selber im Menschlichen gegenwärtig ist. Mit Paul Ricœur ist im Glauben an den Gott, »der mich (...) den Gefahren eines Lebens aussetzt, das allein menschenwürdig genannt werden könnte«, alles Fragmentarische, Brüchige nicht nur am Rand geduldet, sondern in die Auseinandersetzung um Leben und Sinn, ins Zentrum des Glaubens hineingenommen.

Das führt zur zweiten Gefährdung der Seele, dem »narzisstisch gekränkten Gewissen«. (Klaus Winkler) Die Narrativität der Seele ist gefährdet gerade in dem, was sie stark macht. Es gibt in den Konflikten, in denen ein Mensch um sein Leben ringt, Codes oder Bilder, die ihm den Weg versperren und Lebendigkeit verunmöglichen können. Dazu gehört eine hohe narzisstische Kränkbarkeit und, damit verbunden, eine tiefe Scham angesichts nicht realisierter Ideale.

Die Konflikte mit dem Über-Ich der Väter mögen vorbei sein, aber der Konflikt mit den Anforderungen des eigenen Ichs kann umso schärfer erlebt werden. Im Gegenüber eigener, emotional hoch besetzter Forderungen eines Ich-Ideals, die alle Forderungen und Verantwortung vor Menschen und vor Gott relativieren, kann ein Mensch voller Scham und Selbstzweifel, in ständiger Angst vor Scheitern und Versagen unter einem »gekränkten Gewissen« leiden. Nach Ulrich Körtner hat die Seelsorge hier die Aufgabe, einem Menschen zu helfen, mit sich selbst barmherzig zu sein und zu lernen, sich selbst zu verzeihen, dass man den eigenen Idealen nicht genügt. In der Überwindung der forensischen Engführung kann die Botschaft der Rechtfertigung für einen Menschen als die Erfahrung eines getrösteten Gewissens erfahrbar werden, das lernt, mit der eigenen Endlichkeit und Fragmentarität zu leben. Körtner bezieht sich auf die wichtige Denkfigur des Fragments, die Henning Luther in den Diskurs der Praktischen Theologie eingebracht hat. Diese Denkfigur nimmt das Unvollständigbleiben, das Abgebrochene, theologisch ernst.

Fragment ist ein Differenzbegriff. Zum einen verweist er auf Vergangenes, ein Zerstücktes, aber ehemals Ganzes, auf den Schmerz, die Trauer über das Abgebrochene, erlittene Verluste, widerfahrene Niederlagen, zum anderen verweist er auf noch nicht Sichtbares, auf den unruhigen Sinn für noch nicht reale Möglichkeiten. Fragmente lassen Ganzheit suchen, die sie selber nicht bieten und finden lassen. Fragment, das heißt, lebendig zu sein in »Schmerz und Sehnsucht«. »Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden.« Dieses Wort aus dem 1. Johannesbrief trägt die Weisheit des Fragments in sich. Das Wort bewahrt die Hoffnung, dass der eigene Name gerufen und die Seele schöpferisch erkannt wird. Auf eine Weise, die ich selbst nicht kenne und über die ich nicht verfüge. Ein Mensch ist mehr und anderes, als er von sich selber wahrnimmt, als andere wahrnehmen, als er selber machen kann.

Das bedeutet für die Seelsorge die Herausforderung von Stellvertretung. Begleitend, beratend wird einer nicht selten die Stelle eines anderen halten. Nicht die Stelle eines Vorhandenen, nur Verborgenen, ans Licht zu Holenden, sondern eines, das noch nicht da ist, das sich erst bildet. Das sich »zeitigt«. Stellvertretung bedeutet theologisch formuliert: Es hält einer – ein Stück des Weges – für einen anderen die Stelle des Glaubens. Es glaubt einer Gott als die schöpferische Möglichkeit, die da ist, auch für ihn, auch für sie, die Möglichkeit, in und trotz vielem Entgegenstehenden, bleibend Gegebenem, seiner Seele entgegenzugehen.

In diesem Sinn unendlicher Empfänglichkeit scheint eine verwundbare Lebendigkeit im Horizont einer auch für Gott offenen Geschichte auf.

Diese theologische Perspektive berührt sich auf psychoanalytischer Seite mit dem Gedanken eines »narzisstischen Doppelpheänomens« von Lou Andreas-Salomé, einer immer noch wenig bekannten Psychoanalytikerin der ersten Stunde. Sie hat sich von ihrem Kinderglauben verabschiedet, aber sie hat festgehalten: Es gibt Bilder in der Seele, lebendige Widerstandsbilder. Es gibt in der Seele einen »schöpferischen Produktivpunkt«, das ist das, was in einem Menschen brennt, es ist das Feuer, das Ureigene, das, was sein Leben erzählt. Wenn ein Mensch dieses Feuer in seiner Seele findet und lebt, ist es nicht nur individuell, sondern verbindet ihn mit dem, was Andreas-Salomé als »Urgrund« bezeichnet. Ein Urgrund nicht als vorfindliche Alleinheit, sondern als ein schöpferisches Voraus, sie spricht von einem narzisstischen Gott, der nicht aufhört, »Werk, Welt zu werden.«

Diesem Gott »dankt man nicht ab. Man dankt ihm durch die Lebendigkeit des Lebens«, die Lebendigkeit und Leidenschaft auch sachlicher Hingabe eines reifen Narzissmus, der schöpferisch das »Unvorgeschriebene, schlechthin Gedichtete«, das Mögliche und Wirkliche in der Realität wagen kann. Im gelebten, erfahrenen Leben, in Brüchen, Zufällen und Wirrnissen wagt ein Mensch seinen Traum in der Realität und verleiht dem »Bruchstückhaften« Würde, eine Würde, in der allenfalls etwas gelingen kann, aber nichts vollendet wird.

In dieser Lebendigkeit gründet mit Lou Andreas-Salomé die Poetik der Seele.

»Menschenleben – ach!  
Leben überhaupt – ist Dichtung.  
Uns selber unbewußt leben *wir* es, Tag um

Tag  
wie Stück um Stück, – in seiner unantastbaren  
Ganzheit aber lebt es, dichtet es *uns*.  
Weit, weitab von der alten Phrase vom  
»Sich-das-Leben-zum-Kunstwerk-machen«;  
wir sind nicht *unser* Kunstwerk.«

Diese Poetik der Seele bedeutet auch, die verlorenen Träume wiederzuentdecken. Ricœur spricht in Weiterführung Freuds von »Kräften auf der Suche nach dem Sinn«. Das zielt darauf, die Suche nach Leben zu verstehen, auch in dem, was fremd ist und vielleicht bleibt, in allem, was ein Mensch lebt, auch in dem, was er gegen sich selbst will und tut. Es gibt Weichenstellungen, die sich nicht rückgängig machen lassen, aber in dieser Einsicht wird es zugleich auch möglich, den vielleicht in Enttäuschungen eng gewordenen Erfahrungsraum wieder zu weiten. Vergangenheit wäre so nicht mehr nur unter dem Blickfeld des Abgeschlossenen, Unveränderlichen, ein für alle mal Vergangenen zu betrachten, sondern könnte in ihrem Unerfüllten wieder zu neuem Leben erweckt werden. Damit stellt sich die Frage: Wo ist die Erzählung der Seele stehen geblieben? Wo hat ihr Feuer aufgehört zu brennen? Das führt zu jenen Augenblicken der Vergangenheit, in denen die Zukunft noch nicht entschieden war, die Vergangenheit selber ein Erfahrungsraum war, aus der sich ein Erwartungshorizont eröffnete. Aber damit sich Räume neu öffnen, bedarf es der Symbole, der Metaphern, der Sprachen der Kunst, der vielfachen imaginativen Variationen der Sinn- und Kontingenzgestalten kultureller und religiöser Lebenswelt.

Im Anschluss an Lou Andreas-Salomé spricht der Psychoanalytiker Thomas Ogden vom »Zwischenreich des Träumens«, jenem psychischen Kraftfeld, in dem Impulse »zur symbolischen Repräsentation (...) nicht nur durch das unablässige Streben nach unbewusstem und bewusstem Ausdruck entsteh(en), sondern auch durch das Phänomen, daß das Bewußte nirgends dem Unbewußten entläuft, überallhin ihm entgegenläuft«, wie Lou Andreas-Salomé geschrieben hat.

In diesem Zentrum ist jedes lebendige Gespräch verortet. Hier werden Träume und Träumereien, »Spiel und Kreativität jeder Art geboren.« Hier ist der metaphorische Ort, an dem, wie Ricœur auf Freuds Diktum »Wo Es war, soll Ich werden« geantwortet hat, das »Ich« durch Brüche, durch den Verlust von Bildern und Vorstellungen hindurch neuer Gestalten fähig wird. Gestalten, die größer, die schöpferisch voraus sind. Metaphern,

die lebendig sind, voraus im Gewährwerden und im Ausdruck von Gefühlen und Empfindungen. Die darum zum Containment werden können. Gegenwarten. Und die doch nicht einfach »da« und verfügbar sind.

Die entscheidende Konsequenz des »Zwischenreiches des Träumens« ist, dass das seelische Leben nicht aufhört, Formen, Metaphern zu suchen, in denen es schöpferisch lebendig sein kann. Ogden sind vor allem Dichtung und Prosa »immer wichtiger geworden«, aber das sind ebenso Musik und Malerei, »jede Form, die sich zeigen mag«. In dem Gedicht von A. R. Ammons findet er dieses Verständnis seiner analytischen Arbeit wieder:

weniger die Form suchen  
als offen sein  
für jede Form, die sich  
zeigen mag  
durch mich  
aus dem Selbst, nicht meinem,  
sondern unserem.

So können ein Bild, Verse eines Gedichtes, eines Psalms, so können Erzählungen, biblische, zeitgenössische, eine Musik zu einer Passage werden, durch die ein Mensch hindurchgehen kann. Manchmal vielleicht nur in einer Sehnsucht ohne ein bestimmtes Ziel. Die Seele braucht poetische Erfahrungen, in denen das »Herz erlernt« wird, wie Jacques Derrida gesagt hat. Die Seele braucht Gefäße, die Empfindungen halten, ohne sie wegzudeuten. Gefäße für einen Moment vielleicht nur, für eine Zeit dieses Lesens, dieses Hörens, dieses Sehens. Die Seele braucht Metaphern, die gerade darin halten, dass sie ins Offene weisen und die Spannungen zwischen Ausdrückbarem und Unsagbarem wahren.

Einer Poetik der Seele geht es nicht ums Ganze. Sie trägt keine Dogmatik in sich, keine großen Erzählungen, aber sie vertraut auf das Vermögen der Seele, sich berühren zu lassen und in der Berührung selber zu erzählen.

»Gesang ist Dasein.«  
»Auch die sternische Verbindung trägt.  
Doch uns freue eine Weile nun  
der Figur zu glauben. Das genügt.« (Rilke,  
Sonette an Orpheus)

Dieses »genügt« ist keine Reduktion, sondern lässt die sinnproduzierende Kraft des Poetischen erst eigentlich hervortreten: ein poetisches Sagen gegen alles Besitz- und Machtdenken in Sprache,

die Einübung einer »Daseinsform des Bezugs statt des Besitzes.« (Ulrich Fülleborn)

In diesem Sinne kann auch eine biblische Erzählung Räume der Seele eröffnen. Die Bibel ist kein Traktat, kein Lehrsatz. Wir haben es vielmehr mit offenen Sprachgestalten zu tun, mit Erzählungen voller Spannungen und Brüche, die sich nicht in eine große Metaerzählung einfügen lassen, mit kleinen Erzählungen, aber voller Weisheitspotential. Jürgen Ziemer schreibt: »Man kann die Bibel im Ganzen lesen als ein Buch der Übergänge«, in der immer wieder »ein transitorischer Zug« begegnet. Da ist die Geschichte von der Wüstenwanderung, von Joseph, von Jakobs Kampf in der Nacht, von der Sturmstillung. Es ist nicht klar, was am Morgen sein wird. Auch Gott ist in den biblischen Texten nicht einfach vorhanden.

»Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn.« Theologisch formuliert weist die Erzählung der Seele noch in die weitesten Bezüge von Himmel und Erde, von Leben und Tod. Wir singen im November »Wachet auf, ruft uns die Stimme« von Philipp Nicolai. Nicolai war Pfarrer in der Pest, eine Zeit, in der die Frage nach der Ewigkeit der Seele aufbricht: Wo sind meine Toten?

Nicolai findet zu einer Figur der »Ringmawren« der Liebe Gottes, in der wir sagen können: »Der in vns ist / ist grösser denn der in der Welt ist«. Nicht in der Sprache des Besitzes, sondern in der Sprache des Bezugs ist hier ein »Jenseits« einer verinnerten Kraft formuliert, die in einem Menschen nicht zerstört werden kann, und ein Mensch nicht in ihr, was immer auch von innen oder außen auf ihn zukommt. In dieser Erzählung der Gottesidentität »wird die Seele errettet« und ewig leben. Mit ihr wird auch alles, was in sie »gepflanzt oder gebildet ist / kein Verderben oder Aufhören haben.«

Das heißt, dass nichts, was geschieht, gleichgültig ist, weil es Spuren der Seele und ihrer Lebendigkeit in Gottes Leben hinterlässt und in seine göttliche Identität eingeht. Mit dieser eschatologischen Perspektive eröffnet die Metapher der Seele einen Horizont verwandelnder Spurenlese, der schöpferischen Lesung und Erhöhung der Lebenserzählungen in der Unendlichkeit des auferweckenden Gedächtnisses Gottes.

Ich danke Ihnen für Ihre lange Aufmerksamkeit. 

## Das Gehirn als Erbe der Seele?

Von Prof. Dr. Thomas Fuchs

**Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Vortragsreihe der Evangelischen Akademie zu Berlin, 25.11.2010. Der Autor hat den folgenden Text bereits in ähnlicher Form in seinem Buch »Leib und Lebenswelt« (2008) veröffentlicht.**

### Einleitung

Ich beginne mit einem Zitat des bekannten Neurowissenschaftlers Thomas Metzinger:

»Bewusstes Erleben gleicht einem Tunnel. Die moderne Neurowissenschaft hat gezeigt, dass der Inhalt unseres bewussten Erlebens nicht nur ein inneres Konstrukt, sondern auch eine höchst selektive Form der Darstellung von Information ist ... Unser bewusstes Wirklichkeitsmodell ist eine niedrigdimensionale Projektion der unvorstellbar reicheren physikalischen Wirklichkeit, die uns umgibt ... Unser Gehirn erzeugt eine Simulation der Welt, die so perfekt ist, dass wir sie nicht als ein Bild in unserem eigenen Geist erkennen können.« (Metzinger 2009, S. 21).

Sind wir also eingeschlossen in den Tunnel eines vom Gehirn erzeugten Weltmodells, so wie die Bewohner der platonischen Höhle, die von der wahren Welt nichts wissen? Die Neurobiologie, zumindest in ihrer gegenwärtig dominierenden Interpretation, legt das in der Tat nahe. Seele und Geist, so scheint es, lassen sich heute mit bildgebenden Techniken im Gehirn lokalisieren. Auf bunten Computersimulationen wird uns vorgeführt, was tatsächlich geschieht, wenn Menschen Farben sehen, Wärme fühlen, Musik hören oder Worte lesen, und die Hirnforscher setzen bereits alles daran, im Gehirn am Ende unsere Gedanken selbst lesen zu können. Das Gehirn wird zum Produzenten der erlebten Welt, zum Konstrukteur des erlebenden Subjekts. Schlagworte wie »Kosmos im Kopf«, »Das Ich als neuronales Konstrukt« oder »Freiheit als Illusion« zeichnen das Bild eines biologischen Apparates, der in seinen Windungen und Netzwerken eine virtuelle Welt, ein »Kopfkino« und ein in Täuschungen befangenes Subjekt konstruiert. Das Gehirn ist zum Nachfolger der Seele, zum Erben des Subjekts geworden. Subjektivität selbst wird zu einem Tunnel ohne Ausgang. Die inzwischen schon weit verbreitete

Auffassung unserer Erfahrung als einer »großen Illusion« führt letztlich in einen erkenntnistheoretischen (Neuro-)Solipsismus. Denn wie die »Kommunikation von Tunnel zu Tunnel« möglich sein soll, wenn wir andere gar nicht als leibhaftige Personen wahrnehmen, sondern nur als geirnerzeugte Simulationen, bleibt eine unlösbare Frage.

Ich möchte solchen inzwischen schon gängigen Auffassungen mit drei kurzen Thesen widersprechen: *Die Welt ist nicht im Kopf. Das Subjekt ist nicht im Gehirn. Im Gehirn gibt es keine Gedanken.*

Diese Aussagen werden vielfach auf Skepsis treffen. Ist denn nicht längst erwiesen, dass alles, was wir erleben, und alles was uns als Subjekte, als Personen ausmacht, in den Strukturen und Funktionen des Gehirns besteht? Werden die Welt, das Subjekt, das Ich nicht vom Gehirn hervorgebracht? Ja, *ist* das Ich nicht das Gehirn? Betrachten wir einige Aussagen führender Neurowissenschaftler:

»Unser Ich ... ist eine Fiktion, ein Traum des Gehirns, von dem wir, die Fiktion, der Traum nichts wissen können« (Roth 1994).

»Sie sind Ihre Synapsen. Sie sind das, was Sie sind.« (LeDoux 2003)

»Diese einfache Tatsache macht klar, dass Sie Ihr Gehirn sind. Die Neuronen, die in seinem gewaltigen Netzwerk verbunden sind (...) – das sind Sie.« (Gazzaniga 2005, 31)

Stimmt das? – Nun, was mich selbst betrifft, so habe ich mein Gehirn zwar noch nicht persönlich kennengelernt, aber jedenfalls ist es nicht 1,82 Meter groß, es ist kein Deutscher und kein Psychiater; es ist auch nicht verheiratet und hat keine Kinder. Das stellt meine Bereitschaft zur Identifikation mit diesem Organ schon auf eine harte Probe. Aber es wird noch bedenklicher: Mein Gehirn sieht, hört und weiß auch nichts, es kann nicht lesen, nicht schreiben, tanzen oder Klavier spielen. Eigentlich kann es überhaupt nur wenig – es moduliert komplexe physiologische Prozesse. Bei Licht besehen, bin ich doch ziemlich froh, nicht mein Gehirn zu sein, sondern es nur zu haben.

Aber beruht dies nicht doch nur auf einer fehlerhaften Redeweise? Wir sehen ja nun einmal keine Gehirne, sondern nur die Körper, die sie beherbergen, und daher, so könnte man denken, ist es kein Wunder, dass wir personale Eigenschaften und Tätigkeiten eben gewohnheitsmäßig dem ganzen Menschen zuschreiben statt dem Organ, das sie *eigentlich* hat. – Doch was wäre dann von einem Satz zu halten wie diesem:

»Peters Gehirn überlegte angestrengt, was es nun tun sollte. Als es keine überzeugende Lösung fand, entschied es sich, erst einmal abzuwarten.«

Wären Denken, Fühlen, Entscheiden und Handeln tatsächlich Tätigkeiten des Gehirns, dann wäre dies kein lächerlicher, sondern ein durchaus sinnvoller Satz. Aber wir schreiben solche Tätigkeiten Peter und nicht seinem Gehirn zu, weil sie eben nicht nur »mentale Innenzustände« sind, in denen Peter ist, sondern *Lebensvollzüge*, die sich nur von Peter als einem Wesen aus Fleisch und Blut aussagen lassen. Das Gehirn mag viele bemerkenswerte Eigenschaften haben, es mag auch der zentrale Ort bewusstseinstragender Prozesse

sein, aber Bewusstsein hat es nicht. Denn es nimmt nicht wahr, es überlegt oder grübelt, es ärgert oder freut sich nicht, es bewegt sich nicht – das alles sind Tätigkeiten von *Lebewesen, die bei Bewusstsein sind*.

Unsere Erlebnisse werden wir im Gehirn nicht finden – nur neuronale Prozesse, die sie notwendig begleiten. Der Psychiater Erwin Straus formulierte dies einmal kurz und treffend: »Der Mensch denkt, nicht das Gehirn« (Straus 1956). Und der Mensch ist zunächst einmal ein Lebewesen, ein Organismus, ein Wesen aus Fleisch und Blut. Daraus ergeben sich meine zentralen Thesen:

- Das personale Subjekt ist ein lebendiges oder verkörpertes Subjekt.
- Menschlicher Geist ist lebendiger Geist.
- Nur als Organ eines Lebewesens wird das Gehirn auch zum Organ der Person (griechisch *órganon* = Werkzeug).

Diese Thesen möchte ich im Folgenden ausführen.

## 1. Verkörperte Subjektivität

Im gegenwärtigen Paradigma der kognitiven Neurowissenschaften gilt Bewusstsein als eine interne Repräsentation der Außenwelt, die vom Gehirn erzeugt wird. Der Körper bleibt dabei eine Art physiologischer Trägerapparat für das Gehirn, in dem die unkörperliche Innenwelt des Bewusstseins entsteht. Gehirn und Körper sind zwar verbunden, doch genügt es für die Erforschung des Bewusstseins und des Selbsterlebens, nach ihren neuronalen Korrelaten im Gehirn zu suchen – nach Bewusstseinskorrelaten oder Selbstmodulen. Doch diese Fixierung auf das Gehirn, dieser »Zerebrozentrismus«, vernachlässigt die Wechselbeziehungen und Kreisläufe, in denen das Gehirn steht, so wie wenn man das Herz ohne den Kreislauf betrachten würde oder die Lungen ohne den Atemzyklus, ohne die Luft. Der Grund dafür besteht darin, dass die Neurowissenschaften keinen Begriff vom lebendigen Organismus haben. Sie sind immer noch gefangen in der Computermetaphorik des Geistes, so als ob aus neuronalen Rechenprozessen Bewusstsein herauspringen könnte, wenn sie nur genügend komplex sind.

Die Hirnforschung geht im Grunde immer noch von zwei grundlegend voneinander verschiedenen Welten aus, nämlich der physikalischen Welt

des »Gehirns« und der des »Geistes«, oder von *neuronalen* und von *mentalen* Vorgängen. Diese als gänzlich verschieden angesetzten Welten müssen nun miteinander verknüpft werden – in der Regel so, dass die mentalen Vorgänge als Produkte der neuronalen Prozesse angesehen werden. Entscheidend ist: *Das Lebewesen, der lebendige Mensch selbst tritt dabei gar nicht in den Blick*. Bewusstsein wird nicht als Funktion eines lebendigen Organismus angesehen, sondern direkt mit Gehirnprozessen »kurzgeschlossen«. Was hier fehlt, hat schon im 19. Jahrhundert Ludwig Feuerbach klar erkannt.

»Weder die Seele denkt und empfindet, noch das Hirn denkt und empfindet; denn das Hirn ist eine *physiologische Abstraktion*, ein aus der Totalität herausgerissenes, vom Schädel, vom Gesicht, vom Leibe überhaupt abgesondertes, für sich selbst fixiertes Organ. Das Hirn ist aber nur solange Denkorgan, als es mit einem menschlichen Kopf und Leibe verbunden ist« (Feuerbach 1835).

Dem ist nur noch hinzuzufügen: ... *mit einem Leib in Beziehung zur Umwelt und zu anderen verkörperten Personen*; denn nur im Verlauf sozia-

ler Interaktionen in der frühen Kindheit entwickeln sich die Strukturen des menschlichen Geistes und Gehirns.

Dem Dualismus von Mentalem und Physischem will ich daher eine andere Konzeption gegenüberstellen, in der das *Lebewesen oder der lebendige Organismus* die primäre Einheit darstellt. Am Lebewesen lassen sich nun einerseits *bewusste (seelische, geistige) Lebensäußerungen feststellen, andererseits physiologische Prozesse* in beliebiger Detailliertheit. Das Lebewesen erscheint also unter einem Doppelaspekt, und das Gleiche gilt für die menschliche Person. Im einen Aspekt haben wir es mit dem lebendigen Organismus, mit dem erlebten *Leib* zu tun, im anderen Aspekt mit dem physiologisch beschreibbaren *Körper*.

Den Wechsel zwischen beiden Aspekten nimmt beispielsweise der Arzt täglich vor. Er begrüßt einen Patienten, sieht vielleicht kurz seinen freundlichen oder ängstlichen Blick; er nimmt ihn wahr als Person, als beseelten Leib. Dann aber führt er eine körperliche Untersuchung durch; z.B. nimmt er den Augenspiegel zur Hand und untersucht die Augen des Patienten. Was geschieht? – Der freundliche oder ängstliche Blick ist verschwunden. Der Arzt sieht jetzt nur noch ein Organ des Körpers. Eine unauffällige Veränderung, so scheint es – und doch ein tiefgreifender Wechsel der Einstellung. Einmal der beseelte und erlebte Leib, das andere Mal der physische Körper. Gleichwohl aber richten sich beide Einstellungen oder Aspekte auf den gleichen lebendigen Organismus. Es ist keine Rede von einer »mentalen Innenwelt«, einem »immateriellen Ich«, ebenso wenig von einem rein maschinenhaften, physikalischen Körper.

Anstelle eines Grabens zwischen zwei radikal voneinander verschiedenen Welten, dem rein Mentalen und dem rein Physikalischen, haben wir nun die Dualität zweier Aspekte, jedoch mit einer gemeinsamen Beziehung auf das Lebewesen oder auf die *Person*. Denn die Person meint immer ein Lebewesen, ein verkörpertes Subjekt. Der lebendige Organismus ist also die Mitte, die wir zwischen mentalen und physischen Prozessen wieder einsetzen müssen, damit wir das Gehirn angemessen begreifen können, nämlich als Organ eines Lebewesens, einer Person. Es erscheint dann nicht mehr als ein isolierter Apparat, der die Welt oder das Subjekt konstruiert, sondern in erster Linie als *Vermittlungsorgan für die Beziehungen der Person zu ihrer Umwelt*.

In den letzten 2 Jahrzehnten hat sich auch in den Neurowissenschaften eine neue Richtung entwickelt, die diese Zusammenhänge in den Vordergrund zu rücken beginnt, die »verkörperte Neurowissenschaft« oder »*embodied neuroscience*«. Sie betrachtet Bewusstsein als verkörpert in der sensomotorischen Aktivität des Organismus und als eingebettet in die Umwelt – »*embodied*« und »*embedded*«, wie es im Englischen heißt. Das Gehirn dient dabei als ein Organ der Vermittlung, nicht als der Lenker und Kontrolleur des Organismus. Und auch Bewusstsein und Selbsterleben entstehen nicht in einem isoliert betrachtbaren Gehirn, sondern nur in einem lebendigen, mit der Umwelt vernetzten Organismus. – Drei Dimensionen dieser Verkörperung will ich im Folgenden kurz darstellen: (1) die Interaktion von Gehirn und *Körper*, (2) von Gehirn, Körper und *Umwelt*, und (3) die Interaktion von *Personen*. Aus ihnen resultieren zugleich drei Dimensionen des Selbsterlebens, das *basale*, das ökologische und das *soziale Selbst*.

#### a. Interaktion von Gehirn und Körper

Gehirn und Organismus bilden eine Einheit, zunächst auf der vegetativen Ebene: die gesamte hormonelle und vitale Regulation des Körpers, von der wir gar nichts bemerken, ist von den basalen Gehirnfunktionen vor allem des Hirnstamms abhängig. Aber auch alles bewusste Erleben beruht auf der ständigen Interaktion des Gehirns mit dem übrigen Organismus, auf den Rückmeldungen etwa von den Gliedern, Muskeln, Eingeweiden, nicht zuletzt auf dem ganzen biochemischen und neurohormonalen Milieu von Blut und Liquor, in dem das Gehirn schwimmt. Diese Zustände und Rückmeldungen des Organismus werden über Hirnstamm und Zwischenhirn weitergeleitet, in höheren subkortikalen und somatosensorischen Hirnzentren fortlaufend verarbeitet und bilden so die Basis für ein basales leibliches Selbsterleben oder Kernbewusstsein. Dem entspricht z.B. Damasio Konzeption des somatischen Hintergrunderlebens, auf dem alle höheren geistigen Funktionen beruhen (Damasio 1995). Kein Bewusstsein existiert ohne dieses basale leibliche Selbsterleben.

In gleicher Weise sind die *Affekte* als Kern unseres subjektiven Erlebens an die ständige Interaktion von Gehirn und Körper gebunden. Stimmungen und Gefühle sind immer auch gesamtorganismische Zustände, die nahezu alle Systeme des Körpers einbeziehen: Gehirn, autonomes Nervensystem, hormonelles und Immunsystem, Herz, Kreislauf, Atmung, Eingeweide und Ausdrucks-

muskulatur (Mimik, Gestik und Haltung). Jedes Gefühlserlebnis ist untrennbar verknüpft mit Veränderungen dieser Körperlandschaft. Erst wenn diese an bestimmte, Areale des Gehirns weitergeleitet werden, insbesondere an den somatosensiblen Kortex, können Gefühle im vollen Sinne auftreten.

Damit wird bereits deutlich, dass die auf der vegetativen Ebene bestehende Einheit von Gehirn und Organismus auch die höheren Hirnfunktionen umfasst. Alle Bewusstseinstätigkeiten wie wahrnehmen, denken oder handeln, ja auch alles Selbsterleben beruht keineswegs nur auf neuronalen Verrechnungen im Neokortex, sondern ebenso auf den fortwährenden vitalen und affektiven Regulationsprozessen, die den ganzen Organismus und seinen momentanen Zustand mit einbeziehen. Der »Zerebrozentrismus« der Neurowissenschaften beruht auf einer künstlichen Trennung von Bewusstsein und Körper, die einer systemisch-biologischen Betrachtung des Organismus nicht standhält. Weder das Gehirn noch das Bewusstsein lassen sich vom lebendigen Körper insgesamt trennen.

#### b. Interaktion von Gehirn, Körper und Umwelt

Das Gehirn ist also eingebettet in den Organismus. Ebenso aber ist es abhängig von der *sensomotorischen Interaktion mit der Umwelt*, also von Sinneseindrücken, körperlichen Bewegungen und den entsprechenden Antworten der Gegenstände. Um tasten, hören, sehen, sprechen zu können, bedarf es gewiss nicht nur eines Gehirns, sondern ebenso eines tastenden, hörenden, sehenden und sprechenden Körpers, ebenso wie der Rückwirkungen der Umwelt. Dass ich jetzt spreche, beruht nicht nur auf einem Bewegungsprogramm in meinem Gehirn, sondern auch auf den ständigen Rückmeldungen meiner Kehlkopfmuskulatur, auf dem Hören meiner eigenen Stimme und natürlich auf Ihnen als Zuhörern, zu denen ich spreche.

»Embodiment« bedeutet hier vor allem die inhärente Verknüpfung von Wahrnehmung und Bewegung – lange schon vorweggenommen in von Uexkülls (1973) *Funktionskreis* und von Weizsäckers (1986) *Gestaltkreis*. Was ein Lebewesen wahrnimmt, ist abhängig von seiner Bewegung, und umgekehrt. Das gilt für die Bewegungen der Hand, die ein Objekt ertastet, ebenso wie für das Abtasten von Gegenständen mit dem Blick. Wahrnehmung ist daher kein bloßer Innenzustand des Gehirns, sondern eine geschickte Aktivität, die die Veränderungen der sensorischen Reize zur Eigenbewegung des Organismus fort-

laufend in Beziehung setzt. Mit anderen Worten: Die erlebte Welt entsteht für uns im Verlauf lebendiger Interaktionen mit ihr.

Das bedeutet: Der lebendige und bewegliche Körper ist immer das Bindeglied der Interaktionen von Gehirn und Umwelt: Weder Kognition noch Aktion lassen sich erklären, wenn man Gehirn und Umwelt sozusagen miteinander kurzschließt. Nur über den Organismus insgesamt entsteht die dynamische Beziehung, der Gestaltkreis, von dem Victor von Weizsäcker gesprochen hat. In diesen Interaktionen wirkt das Gehirn in erster Linie als Organ der *Vermittlung und Transformation* von Wahrnehmung und Bewegung. Erblickt man z.B. ein Werkzeug, so werden im Kortex die Neuronen aktiviert, die auch zum motorischen *Gebrauch* des Werkzeugs benötigt werden (Grafton et al. 1997). Die Wahrnehmung ruft also immer die Interaktionsschemata mit auf, die in früheren Erfahrungen mit dem Objekt gebildet wurden. Das Gehirn stellt mit seinen Netzwerken gleichsam *offene Schleifen* bereit, die durch geeignete Gegenstücke der Umwelt zum aktuellen Funktionskreis geschlossen werden. Mit anderen Worten: *Ein Objekt zu erkennen, bedeutet zu wissen, wie man mit ihm umgeht.*

Die systemische Einheit von Gehirn, Organismus und Umwelt zeigt sich auch in der subjektiven Erfahrung. Beim geschickten Werkzeuggebrauch, etwa beim Schreiben, Klavierspielen oder Autofahren, schließen sich die Instrumente dem eigenen Leib an. Schreibe ich einen Brief, so wäre es sinnlos, diese Tätigkeit dualistisch aufzuteilen und sie entweder meiner Hand, meinem Gehirn, oder aber meinem Bewusstsein zuzuschreiben. Papier, Stift, Hand und Gehirn bilden eine Einheit, und ich empfinde das Kratzen des Bleistifts an seiner Spitze, nicht in meiner Hand. Einen Brief schreiben zu können, ist offenbar nicht etwa ein Vermögen des Gehirns (obwohl es dazu natürlich maßgeblich erforderlich ist), sondern Vermögen eines verkörperten Subjekts, dessen Umwelt ihm Stifte, Papier, Worte und Schrift zur Verfügung stellt. Es ist gar nicht möglich, hier eine Grenze zwischen »Innen« und »Außen«, »Selbst« und »Nicht-Selbst« zu ziehen – es wäre so sinnlos wie zu fragen, ob die eingatmete Luft noch der Außenwelt oder schon dem Organismus zugehört.

Ich bin also kein inneres Bewusstsein, getrennt von meinem Schreiben, sondern ein verkörpertes, ja ein »ökologisches Selbst«, dessen Grenzen nicht einmal an der Haut enden. Beim geschickten Werkzeuggebrauch, etwa beim Klavierspielen

oder Autofahren, verleibt sich der Körper die Instrumente ein: Der erfahrende Autofahrer spürt die Haftung des Wagens »unter den Reifen«. Der Blinde spürt den Boden an der Spitze seines Stocks, und der Amputierte integriert die Prothese so in sein Körperschema, das sie zu einem Teil seines empfundenen Leibes wird. Das heißt: Wir sind ausgedehnt in die Welt – immer bis dorthin, wo jeweils die wesentliche Interaktion mit ihr stattfindet.

### c. Verkörperte Intersubjektivität

Wahrnehmen und handeln sind also Tätigkeiten des verkörperten Subjekts. Dies gilt nun besonders für die Wahrnehmung und Interaktion von Personen. Auch sie bedeutet primär *verkörperte Intersubjektivität* oder, mit einem Begriff Merleau-Pontys (2003), »*Zwischenleiblichkeit*«, und diese steht auch am Anfang der kindlichen Entwicklung. So belegen die Forschungen der letzten zwei Jahrzehnte, dass die Fähigkeit des menschlichen Säuglings zur spontanen *Imitation* von intentionalen und expressiven Handlungen essenziell für das Verstehen anderer ebenso wie für die Entstehung von Selbstbewusstsein ist. Säuglinge sind von Geburt an in der Lage, Gesten von Erwachsenen wie Zunge zeigen, Mund öffnen oder Stirn runzeln nachzuahmen (Meltzoff u. Moore 1977, 1989). Sie verfügen demnach über ein angeborenes interpersonelles Körperschema, so dass sich der gespürte eigene Körper mit der Wahrnehmung des anderen verbindet. Das heißt: Sein Körper wird von vorneherein als verwandt zum eigenen erfahren. Über diese *zwischenleibliche Resonanz*, also die Nachahmung und Spiegelung, entwickelt sich auch eine emotionale Resonanz des Säuglings mit der Mutter, ja die gesamten Interaktionen der frühen Kindheit beruhen auf diesem primären, zwischenleiblichen Verstehen. Durch sie lernt der Säugling *sich selbst im anderen kennen*. Das Selbst entwickelt sich in der Interaktion, als ein »Selbst-mit-anderen« oder *soziales Selbst*.

So wie sich Kognition allgemein aus Handlungserfahrungen in der Umwelt entwickelt (*»enactive cognition«*), so beruht die Entwicklung der sozialen Kognition primär auf der zwischenleiblichen *Interaktion*, auf sozialem Lernen *durch die Praxis*. In ihrem Verlauf erwirbt das Kind spezifische affektiv-interaktive Schemata, von Daniel Stern (1988) »*schemes of being-with*« oder auch »implizites Beziehungswissen« genannt – ein vorsprachliches Wissen davon, wie man mit anderen umgeht, Freude teilt, Aufmerksamkeit erregt, Abweisung vermeidet, Kontakt wiederherstellt usw.

Andere zu verstehen, beruht also nicht nur auf einem Prozess im Gehirn; es bedeutet primär, *zu wissen, wie man mit ihnen umgeht und interagiert*.

Damit wird die Zwischenleiblichkeit auch zur Grundlage für die Entwicklung des Gehirns. Das Gehirn kommt ja nicht als fertiger Apparat auf die Welt, um sie zu erkennen, sondern es bildet sich erst in und an ihr. Mittels der neuronalen Plastizität, der Ausbildung der Synapsenstruktur vor allem in der frühen Kindheit, entwickelt es sich zu einem Organ, das komplementär zu seiner Umwelt passt wie der Schlüssel zum Schloss. Das gilt nun insbesondere für die soziale Umwelt. Der Mensch bedarf wie kein anderes Lebewesen seiner Artgenossen, um seine Anlagen zu Fähigkeiten zu entfalten. Keine andere Spezies kommt aber auch mit einem so plastischen und formbaren Gehirn zur Welt wie der Mensch. Der Mensch ist im Sinne des Wortes ein »*zoon politikon*«, ein soziales Lebewesen, dessen Organismus bis in das Gehirn hinein durch die Gemeinschaft mit anderen geformt wird. Diese Lernprozesse lassen sich auch als »*verkörperte Sozialisation*« auffassen, insofern sich die spezifisch menschlichen Fähigkeiten nur im Rahmen der gemeinsamen, verkörperten Praxis entwickeln und dabei den organischen Reifungsprozessen des Gehirns aufgeprägt werden. Damit wird das menschliche Gehirn zu einem wesentlich sozial und geschichtlich konstituierten Organ.

Nicht das Gehirn produziert daher den Geist, sondern der Geist bedient sich des Gehirns. Von Geburt an werden geistige Strukturen der Erfahrung dem Gehirn eingepägt; das Gehirn dient als eine *Matrix*, die alle unsere Erfahrungen in bleibende Bereitschaften, Dispositionen und Fähigkeiten umwandelt. Das geht so weit, dass bei Nagern, denen man den Sehnerv umoperierte, so dass er nun auf das Areal des Gehirns traf, das sonst das Hörzentrum bildet, sich dieses nun zum Sehzentrum entwickelte (Melchner et al. 2000). *Das Auge schafft sich sein Gehirn*, oder allgemeiner: Die Funktion schafft sich ihr zerebrales Organ. Daher auch die erstaunlichen Heilungsfähigkeiten des Gehirns: Auch nach großräumigen Hirnläsionen können Sprach-, Gedächtnis- und Orientierungsfunktionen von der anderen Hemisphäre wieder übernommen werden, einfach *indem der Betroffene diese Funktionen ausübt*. Durch die sensorische, motorische ebenso wie durch geistige Tätigkeit bilden sich im Gehirn die *offenen Schleifen* der Funktion, die dann jedes Mal zu einem vollständigen Funktionskreis geschlossen werden, wenn wir in unserem Lebens-

vollzug wieder auf einen entsprechenden Gegenstand oder eine entsprechende Situation treffen. Kurz: Der Geist schafft sich sein Gehirn.

Ich fasse vorläufig zusammen: Geist und Subjektivität finden sich nicht im Gehirn, sondern sie sind lebendig und verkörpert: in Form des leiblichen Hintergrunds für unser *basales Selbsterleben*; als Beziehung von verkörpertem Subjekt und Umwelt, entsprechend dem *ökologischen Selbst*; und als verkörperte Intersubjektivität, in der sich das *soziale Selbst* entwickelt. Zweifellos ist das Gehirn das Zentralorgan geistiger Prozesse, keineswegs aber der »Ort«, an dem sie zu lokalisie-

ren wären. Denn geistige Wesen sind wir nur als lebendige, verkörperte Wesen in Beziehung zu anderen. Subjektivität und Bewusstsein entstehen nur in einem lebendigen und mit der Umwelt vernetzten Organismus.

Grundlage des Psychischen ist daher nicht das Gehirn allein, sondern vielmehr ein übergreifender *Lebensprozess*, in den das Gehirn freilich an zentraler Stelle einbezogen ist – das Gehirn in seinen Beziehungen zum Körper, zur Umwelt und zu anderen Menschen, das Gehirn als Beziehungsorgan.

### Zweite Vertikale Kausalität: Das Gehirn als Transformationsorgan

Ich will nun noch kurz andeuten, welche Bedeutung die skizzierte Sicht des Gehirns für den Begriff der Kausalität hat oder für das, was man auch die psychophysischen Beziehungen nennen kann. Unser herkömmlicher Kausalitätsbegriff führt uns hier in die Irre. Weder wirkt der Geist auf Hirnprozesse ein, noch bringen Hirnprozesse Geist hervor. Von einer Wechselwirkung können wir nicht sprechen, ebenso wenig aber von Identität. Vielmehr müssen wir die neurophysiologischen Prozesse einerseits und die psychologisch-intentionalen Prozesse andererseits als zwei komplementäre *Aspekte eines letztlich einheitlichen Geschehens* betrachten, nämlich des Lebensvollzugs der Person. Kann aber dann Geistiges, Subjektives eine Wirksamkeit in der Welt haben oder ist es doch nur Epiphänomen dieses Lebensprozesses?

Um das zu begreifen, benötigen wir einen anderen Begriff von Ursächlichkeit, den ich als *vertikale Kausalität* bezeichnen möchte. Er bezeichnet die Wechselbeziehungen zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, oder zwischen höher- und niederstufigen Systemebenen des Organismus. So können wir ein Lebewesen als ein System betrachten, das kontinuierlich die Komponenten reproduziert, aus denen es besteht (Organe, Zellen, Moleküle), während umgekehrt diese Komponenten durch ihre Funktionen das System als Ganzes aufrechterhalten. Das Ganze ist die Bedingung der Teile, aber es wird umgekehrt durch sie realisiert. Diese Beziehung charakterisiert ein »*autopoietisches*« oder sich selbst organisierendes System.

Eine solche Struktur charakterisiert z.B. die Beziehungen zwischen den Genen und dem Organismus: Die genetische Struktur des einzelnen

Zellkerns steuert den erforderlichen Aufbau spezialisierter Zellorgane und -funktionen (»*aufwärts*«-Kausalität). Umgekehrt bestimmen jedoch die Konfiguration und die Funktionen des gesamten Organismus mit, welche Gene überhaupt Relevanz für deren Entwicklung und Regulation einer bestimmten Einzelzelle erhalten (»*abwärts*«-Kausalität). – Wir brauchen also den Begriff der Kausalität keineswegs auf die Wirkursächlichkeit (*causa efficiens*) einzuschränken, nach dem Muster von Billardkugeln, die aufeinander einwirken. Makrostrukturen können durchaus formierende oder ordnende Wirkungen gegenüber den Mikroelementen entfalten, in denen sie realisiert sind – im Sinne einer Formursache, einer *causa formalis*. Die übergeordnete Struktur reproduziert ihre Komponenten und restringiert, selektiert, ordnet ihr Verhalten. Damit erhalten diese Komponenten neue, emergente Qualitäten, wie etwa die Fähigkeit des im Hämoglobin eingebundenen Eisens, Sauerstoff reversibel zu binden, was in der anorganischen Natur ein extrem unwahrscheinlicher Zustand wäre. Dazu bedarf es keines physikalischen Wunders, sondern nur einer höheren Ordnungsstruktur (in diesem Fall des Hämoglobins), die ihre eigenen Aufbauelemente in spezifische »*Verhaltensmuster*« einbindet.

Analog können auch geistige Eigenschaften oder Prozesse im physischen Verhalten des Lebewesens wirksam sein. Geistiges wirkt freilich nicht als externe Kraft auf Hirnprozesse ein, sondern es wirkt »informierend«. Wenn ich z.B. spreche, zeigen die Muskeln meiner Zunge und meines Kehlkopfs geordnete Bewegungsmuster. Ihre unmittelbare (Wirk-)Ursache ist die neuronal ausgelöste Acetylcholin-Freisetzung an den motorischen Endplatten. Dennoch ist es ebenso sinnvoll zu sagen, dass sich meine Zunge und mein Kehl-

kopf genau so bewegen, *weil ich diese Worte spreche* und in diesen Worten auf geistige Zusammenhänge intentional gerichtet bin. Die übergeordnete, formierende oder organisierende Ursache der Muskelaktionen ist mein Sprechen (»abwärts«), das seinerseits durch eine Reihe von physiologischen und neurophysiologischen Mechanismen realisiert wird (»aufwärts«). Die Ursache für mein Sprechen aber ist weder meine Zunge noch mein Gehirn (auch wenn beide notwendig sind, um es zu realisieren), sondern ich bin es selbst. In jeder bewussten Tätigkeit (sprechen, schreiben, laufen, denken) wirkt das Lebewesen selbst als formierende und organisierende Ursache.

Ein anderes Beispiel: Ein emotionaler Zustand kann einerseits pharmakologisch, also über chemische Beeinflussung des Transmitter-Stoffwechsels im Gehirn verändert werden (»aufwärts«), andererseits aber auch psychotherapeutisch, also durch eine veränderte subjektive Wahrnehmung der persönlichen Situation (»abwärts«). So lässt sich Angst durch Sedativa ebenso beeinflussen wie durch ein beruhigendes Gespräch. Subjektivität repräsentiert also eine hochstufige oder integrale Systemebene des Organismus, die in Wechselwirkung mit physiologischen Teilprozessen steht. Das Gehirn fungiert dabei jeweils als ein *Transformator* für vertikale zirkuläre Kausalität, indem es hochstufige und niederstufige Einflüsse auf den Organismus jeweils ineinander umwandelt.

Subjektivität macht daher einen *Unterschied* in der Welt. Sie ist kein bloßes Epiphänomen, sondern beeinflusst ihrerseits die Ebene neuronaler Prozesse. Bewusste Erlebnisse verändern fortwährend das Gehirn. Schon während Zuhörer die Worte eines Redners hören und verstehen, setzt sich dies in Veränderungen neuronaler Netzwerke ihrer Gehirne um. Und natürlich ist es nicht etwa das Gehirn, das eigentlich unsere Entscheidungen trifft oder unsere Handlungen ohne unser Zutun auslöst. Denn eine Handlung ist keine zufällige Fingerschnippsbewegung, wie sie in den Libet-Experimenten zur Willensfreiheit untersucht worden ist, sondern eine überlegte Tätigkeit; und überlegen, mit sich zurate gehen, was man tun soll, ist ein Prozess, in dem die Person sich ihres Gehirns bedient, und nicht umgekehrt vom Gehirn gesteuert wird. Nicht wir müssen tun, was die Neuronen uns vorschreiben, sondern die Neuronen ermöglichen, was wir als verkörperte Personen denken, wollen und tun.

Bewusstes Erleben entspricht der höchsten Integrationsstufe der Hirnprozesse, doch es lässt sich nicht auf sie begrenzen. Denn Bewusstsein ist die Beziehung des Lebewesens zu seiner Welt; es entsteht daher nur *im übergreifenden System von Organismus und Umwelt*, auf der Basis des Zusammenspiels vieler Komponenten, zu denen das Gehirn und der gesamte Körper mit seinen Sinnen und Gliedern ebenso gehören wie die passenden »Gegenstücke« der Umgebung. Insofern enthält das Gehirn für sich genommen tatsächlich nicht mehr Bewusstsein als etwa die Hände oder die Füße. Nur das Lebewesen als Ganzes ist bewusst, nimmt wahr oder handelt. Zentral notwendig für die Entstehung von Bewusstsein ist das Gehirn, weil in ihm alle Kreisprozesse zusammenlaufen und verknüpft werden, so wie die Gleise in einem Hauptbahnhof. Doch der Zugverkehr (entsprechend den Bewusstseinsprozessen) wird weder vom Bahnhof erzeugt noch ist er dort zu lokalisieren. Er bedient sich vielmehr umgekehrt des Gleissystems mit seinen vielfältigen Verzweigungen und natürlich der zentralen Umschaltstation im Hauptbahnhof, damit die Transportprozesse möglichst reibungslos ablaufen. Analog stellt die Bewusstseinstätigkeit das »Integral« der gesamten, je aktuellen Beziehungen zwischen Gehirn, Organismus und Umwelt dar.

## Resümee

Das Resümee will ich in Antworten auf drei Fragen formulieren:

### 1. Ist das Subjekt im Gehirn?

Die Antwort lautet nein. Bewusstsein, Geist, Subjektivität sind keine Innenwelten, die sich mit Hirnzuständen identifizieren ließen. Sie entstehen nur im dynamischen Zusammenspiel von Gehirn, Organismus und Umwelt und überschreiten fortwährend die Grenzen des Gehirns ebenso wie des Körpers. *Subjektivität ist das In-der-Welt-Sein eines verkörperten Wesens*. Ebenso wenig lassen sich im Gehirn Gedanken auffinden, denn auch Denken ist eine Form des Lebensvollzugs, in dem eine Person, ein verkörpertes Subjekt, auf eine Welt von Relevanzen und Bedeutungen gerichtet ist. Die neuronalen Erregungen sind notwendige Bedingung für diesen Vollzug, doch Bedeutungen sind im Kopf nicht zu finden.

Das Gehirn verfügt nicht über geistige Zustände oder über Bewusstsein, denn das Gehirn *lebt nicht* – es ist nur das *Organ* eines Lebewesens, einer lebendigen Person. Es ist irrig, die Person mit dem

Gehirn zu identifizieren und nur in ihm das »Persönliche« zu suchen. Was eine Person wesentlich ausmacht, ist ihr Sein-in-Beziehungen, und diese intentionalen und sozialen Beziehungen zur Welt sind weder Erzeugnisse des Gehirns noch in ihm aufzufinden. Die Person ist nicht ein Teil des Körpers, sondern ein lebendiger Mensch. Personen haben Gehirne, sie sind sie nicht.

## 2. Ist die Welt im Gehirn?

Nein. Die erlebte Welt ist immer die gemeinsame Welt verkörperter Subjekte. Das Gehirn konstruiert keine virtuelle oder rein subjektive Welt, sondern vermittelt die Wahrnehmung der Welt und der anderen. Bei all seinen faszinierenden Leistungen ist das Gehirn also kein Weltschöpfer, sondern in erster Linie ein Organ der Vermittlung, der Transformation und der Modulation. Es ist eingebettet in die Beziehungen des Organismus zu seiner Umwelt und in die Beziehungen des Menschen zu anderen Menschen. Es nimmt sie auf und ermöglicht sie, ohne sie jedoch hervorzubringen. Durch seine hochgradige Plastizität wird es zur Matrize für die Erfahrungen des Menschen, die sich in den neuronalen Strukturen als Grundlage seiner Vermögen niederschlagen. Somit ist das Gehirn das »Organ der Möglichkeiten« – doch *realisieren* kann diese Möglichkeiten nur das Lebewesen, die Person als ganze.

## 3. Wenn das Subjekt nicht im Gehirn ist, wo dann?

Ich, das bewusste, erlebende und handelnde Subjekt befinde mich nicht im Gehirn, sondern immer genau dort, wo auch mein lebendiger Körper mit all seinen biologischen Funktionen ist, die meine bewussten Zustände und Handlungen ermöglichen und hervorbringen. Ich bin ein lebendiges, verkörpertes Wesen; das heißt aber zugleich, ich bin nicht an einem umgrenzten Ort, nicht in einem messbaren Raum, sondern immer über meinen Körper hinaus, in Beziehung zur Welt. Wir sind keine Erzeugnisse von Gehirnen, eingeschlossen in den Tunnel unseres Bewusstseins, sondern lebendige, leibhaftige Personen.

## Literatur

- Damasio, A. (1995) *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. List, München.
- Dreyfus, H. L. (2002) *Intelligence without representation – Merleau-Ponty's critique of mental representation. Phenomenology and the Cognitive Sciences 1*: 367-383.
- Feuerbach, L. (1985) *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist (1846)*. In: Ders. *Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften I* (Hg. A. Schmidt), S. 165-191. EVA, Frankfurt/M., Berlin.
- Fuchs, T. (2009) *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. 2. Aufl. Kohlhammer, Stuttgart.
- Gazzaniga, M. S. (2005) *The ethical brain*. University of Chicago Press, Chicago.
- Grafton, S. T., Fadiga, L., Arbib, M. A., Rizzolatti, G. (1997) *Premotor cortex activation during observation and naming of familiar tools. Neuroimage 6*: 231-236.
- Hagner, M. (1997) *Homo cerebrialis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- LeDoux, J. (2002) *The synaptic self*. Viking Penguin, New York.
- Lichtenberg, G. C. (1973) *Schriften und Briefe*. Hrsg. W. Promies, Bd. 1, Sudelbücher. 3. Aufl., Hanser, München.
- Meltzoff, A. N., Moore, M. K. (1977) *Imitation of facial and manual gestures by human neonates. Science 198*: 74-78.
- Meltzoff, A., Moore, M. K. (1989) *Imitation in newborn infants: exploring the range of gestures imitated and the underlying mechanisms. Developmental Psychology 25*: 954-962.
- Melchner, L. v., Pallas, S. L., Sur, M. (2000) *Visual behaviour mediated by retinal projections directed to the auditory pathway. Nature 404*, 871-876.
- Merleau-Ponty, M. (1966) *Phänomenologie der Wahrnehmung*. De Gruyter, Berlin.
- Merleau-Ponty, M. (2003) *Der Philosoph und sein Schatten*. In: Ders., *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, S. 243-274. Meiner, Hamburg.
- Metzinger, T. (2009) *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. Berlin Verlag, Berlin.
- Roth, G. (1994) *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Stern, D. N. (1998) *Die Lebenserfahrungen des Säuglings*. 6. Aufl., Klett, Stuttgart.
- Straus, E. (1956) *Vom Sinn der Sinne*. 2. Aufl. Springer, Berlin.
- Uexküll, J. v. (1973) *Theoretische Biologie*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Weizsäcker, V. v. (1986) *Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*. 5. Aufl. Thieme, Stuttgart.

## SEELE UND SUBJEKT – Das Problem des Selbst und das »Rätsel des Bewusstseins«

Von Prof. Dr. Michael Pauen

**Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Vortragsreihe der Evangelischen Akademie zu Berlin, 25.10.2010.**

**Der Autor hat für diese Dokumentation seinen Text »Kein Rätsel ohne Bewusstsein. Grenzen und Bedingungen einer naturalistischen Erklärung des Geistes« (erschieden in: »Über die Seele«, Herausgegeben von Katja Crone, Robert Schnepf und Jürgen Stolzenberg, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Berlin 2010, S.390-409) zur Verfügung gestellt. Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Verlages.**

### Einleitung

Das Interesse an der Erklärung geistiger Prozesse spricht schon aus vielen alten religiösen und philosophischen Texten. Bekannte Beispiele bieten die biblische GENESIS und der Platonische TIMAIOS. Die Auseinandersetzung mit dem Thema reicht jedoch bis in vorsprachliche Kulturen zurück. Ein gutes Beispiel hierfür liefern die etwa 15000 v. Chr. entstandenen Felsmalereien in der Höhle von Lascaux; systematische, kulturvergleichende Untersuchungen sprechen dafür, dass die Frage nach dem Ursprung des Geistes auch für die meisten außer-europäischen Kulturen einen hohen Stellenwert besitzt.<sup>1</sup> Außerdem scheinen evolutionstheoretische Überlegungen zu zeigen, dass dualistische Seelenvorstellungen förderlich für die Entwicklung sozialer Gruppen sind – vor allem weil sie die Beachtung von Normen stützen.<sup>2</sup>

Solche Beobachtungen lassen erkennen, dass die Frage nach dem Ursprung des Geistes zentrale Bedeutung nicht nur für die abendländische Kultur oder gar deren gegenwärtige Erscheinungsform besitzt. Kaum weniger wichtig als die bemerkenswerte weite Verbreitung und Beständigkeit des Interesses an diesem Problem sind auch die *Veränderungen*, die seine Formulierung im Laufe der Zeiten erfährt. Während die meisten alten Kulturen von einer seelenähnlichen *Substanz* ausgehen, die sich vom Körper lösen kann und in der Regel einen transzendenten Ursprung besitzt, sprechen heutige Ansätze eher von der *Eigenschaft* des Bewusstseins, der in der Regel eine natürliche Grundlage zugeschrieben wird. Was sich verändert, ist daher nicht nur das wissenschaftliche *Explanans*,

also die Theorien und die empirischen Befunde, die zur Erklärung geistiger Prozesse herangezogen werden. Vielmehr verändern sich auch die Begriffe und Vorstellungen, die das *Explanandum* betreffen. Das Gleiche gilt für die Intuitionen, die sich auf den Geist und seine natürlichen oder übernatürlichen Grundlagen beziehen.

Entscheidend ist dabei, dass diese Entwicklung zu einer gravierenden Ausweitung der Grenzen für naturalistische Erklärungen führt. Am Beginn dieser Entwicklung sind diese Grenzen sehr eng gezogen: Zentrale Bedeutung für das Verständnis geistiger Prozesse hat der Begriff einer immateriellen Seele, die ihrerseits auf einen transzendenten Schöpfungsakt zurückgeführt wird. Naturalistische Erklärungen kommen daher schon aus begrifflichen Gründen nicht in Betracht: Sie scheinen prinzipiell ungeeignet, jene übernatürliche Instanz zu erfassen, die mit »Seele« gemeint ist.

Im Verlaufe der weiteren Entwicklung treten dann Begriffe wie der Geist und das Bewusstsein an die Stelle des Seelenbegriffs. Da diese Begriffe keine Festlegung über den Ursprung oder aber die Form der Realisierung geistiger Prozesse enthalten, werden damit die Möglichkeiten naturalistischer Ansätze ganz entschieden ausgeweitet: Vor allem der Bewusstseinsbegriff lässt eine Zurückführung auf natürliche Prozesse und die entsprechenden Theorien zu. Die von begrifflichen Vorentscheidungen und Intuitionen gesetzte Grenze verschiebt sich also im Verlauf der wissenschaftlichen Entwicklung in einer geradezu dramatischen Weise zugunsten naturalistischer Ansätze. Erklärungen, die ursprünglich als prinzipiell ausgeschlossen galten, rücken mit zunehmender Entwicklung mehr und mehr in die Reichweite naturwissenschaftlicher Methoden.

Diese Beobachtung hat Konsequenzen für die Beurteilung der heutigen Situation: Wenn sich Begriffe und Intuitionen in der bisherigen Wissenschaftsgeschichte fortwährend verändert haben, dann ist nicht auszuschließen, dass sie dies auch in Zukunft weiterhin tun werden. Unsere heutigen Vorstellungen könnten sich also mehr oder minder tiefgreifend wandeln. Dies wiederum würde die Möglichkeit von Erklärungen eröffnen, die derzeit noch jenseits unseres Vorstellungsvermögens liegen. Es versteht sich von selbst,

dass hieraus kein Blankoscheck für Spekulationen über die zukünftigen Triumphe der Neurowissenschaften abzuleiten ist. Die skizzierten Überlegungen werfen jedoch Fragen bezüglich vermeintlich prinzipieller Grenzen der Naturwissenschaften auf -insbesondere wenn diese durch Intuitionen begründet sind.

Das ist insofern wichtig, als es auch heute noch sehr starke Vorbehalte nicht nur gegenüber der Annahme gibt, dass Bewusstsein ein physischer Prozess ist, sondern mehr noch gegenüber der Vorstellung, Bewusstsein könne mit den üblichen Mitteln naturwissenschaftlicher Theorien erklärt werden. Viele Autoren bestreiten die Möglichkeit solcher Erklärungen auch für den Fall, dass geistige Prozesse faktisch neuronale Prozesse sind. Hierbei werden zum einen allgemeine methodische Argumente bemüht, zum anderen spielen aber auch Intuitionen eine wesentliche Rolle.

Diese Intuitionen werden seit sehr langer Zeit immer wieder bemüht, und sie klingen äußerst plausibel: Intuitiv erscheint es einfach äußerst unwahrscheinlich, dass naturwissenschaftliche Theorien über die Aktivitäten einfacher Neurone eine Erklärung der spezifischen Qualität bewusster Erfahrungen leisten sollten. Doch wenn die obigen

Überlegungen zutreffen, sind diese Intuitionen veränderlich. Dies spricht dafür, dass naturalistische Erklärungen weiter reichen können, als wir uns dies heute konkret vorstellen können. Aus dem gleichen Grunde kann man keine näheren Angaben darüber machen, wie diese Erklärungen aussehen und wie weit sie reichen werden – dies ist allein Sache der empirischen Forschung.

Ich werde im ersten Teil des folgenden Aufsatzes zunächst die historische Entwicklung von Begriffen wie »Seele« und »Bewusstsein« geben. Dabei wird es mir auch um die Antriebskräfte und Konsequenzen dieser Entwicklung für die Frage nach der Erklärbarkeit von Bewusstsein gehen. Im zweiten Teil werde ich mich dann mit den theoretischen Argumenten auseinandersetzen, die gegen die Erklärbarkeit von Bewusstsein sprechen. Es wird sich herausstellen, dass diese Argumente den erklärten Argumentationszweck nicht erreichen. Zwar ist damit die Lösung selbst noch nicht gefunden – die begriffsgeschichtlichen Überlegungen aus dem ersten Teil begründen jedoch die Erwartung, dass eine solche Lösung möglich ist. Aus philosophischer Sicht gibt es daher kein prinzipielles Rätsel des Bewusstseins – auch wenn die empirischen Probleme heute noch unübersehbar sind.

## Teil I: Seele und Bewusstsein – eine kurze Begriffsgeschichte

Die Vorstellung, dass geistige Prozesse mit den üblichen Methoden der Naturerklärung zu erfassen sind, ist keine Erfindung der Moderne. Schon in der Antike hat es immer wieder Auffassungen gegeben, die eine überraschende Verwandtschaft mit dem Physikalismus unserer Zeit haben – auch wenn die historische Differenz in der Regel eindeutig erkennbar bleibt. In der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle werden die geistigen Fähigkeiten jedoch als übernatürlich begriffen. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Vorstellung einer vom Körper unterscheidbaren seelenähnlichen Substanz, die ihren Ursprung dem Eingreifen übernatürlicher Mächte verdankt. Belege für die weite Verbreitung von Seelenvorstellungen sind sehr leicht zu finden. Zu nennen sind hier die bereits genannten Höhlenmalereien von Lascaux, Totenbücher des alten Ägypten,<sup>3</sup> die Bibel, der Platonische TIMAIOS oder Aristoteles' DE ANI-MA. Eine Untersuchung von Sheils<sup>4</sup> konnte den Nachweis erbringen, dass auch außereuropäische Kulturen in ihrer Mehrzahl die Existenz einer seelenähnlichen Substanz annehmen, die sich im Prinzip vom Körper lösen kann. Natürlich handelt es sich hier um ein ganzes Spektrum von Vorstel-

lungen, die zum Teil nur schwer miteinander vergleichbar sind. Aus diesem Grunde erscheint es auch sinnvoll, nur von Seelenvorstellungen als von einem gemeinsamen Seelenbegriff zu sprechen.<sup>5</sup>

Traditionelle Seelenvorstellungen sind in der Regel wesentlich umfassender als moderne Begriffe von Geist und Bewusstsein. So steht die Seele auch für die Wahrnehmung, den Willen und ggfs. das Selbstbewusstsein. Aufgrund ihres transzendenten Charakters und ihrer Unabhängigkeit vom Körper vermag sie diesen zudem zu überleben und garantiert damit die Unsterblichkeit des beselten Wesens. Symbolisiert wird dieser Aspekt häufig durch einen Seelenvogel, wie er sich bereits in den Höhlen von Lascaux findet, in vielen außereuropäischen Kulturen zu finden ist und auch in der ägyptischen Mythologie eine wesentliche Rolle spielt.<sup>6</sup> Darüber hinaus gibt es jedoch noch einen weiteren wesentlichen Aspekt: Die Seele wird häufig als Ursprung des Lebens begriffen. Ein gutes Beispiel hierfür liefert die biblische GENESIS, in der Gott den aus Lehm geschaffenen Körper belebt, indem er ihm eine Seele einhaucht.

Damit korrespondiert die bis in die Gegenwart wirksame Vorstellung, dass man die Seele bzw. das Leben im Moment des Todes »aushaucht«.

Alle diese Vorstellungen mögen aus heutiger Sicht naiv erscheinen. Versetzt man sich dagegen in die Perspektive des zeitgenössischen Beobachters, dann gewinnen sie eine bemerkenswerte Plausibilität. So ist es z.B. angesichts der Beobachtung, dass lebendige Organismen atmen, naheliegend, die Seele als das Lebensprinzip mit dem Atem in Verbindung zu bringen. Es ist daher nur zu verständlich, dass eine Vielzahl der Ausdrücke, die für die Seele stehen, aus dem Begriffsfeld von Atem und Luft stammen. Beispiele liefern Ausdrücke wie *psyche* und *pneuma* ebenso wie *atman*, *anima*, *spiritus* und *flatus*.

Ähnliches gilt für die Annahme eines transzendenten Ursprungs der Seele: Sie musste sehr vernünftig erscheinen, solange keine naturalistischen Erklärungen für die Entstehung der Seele und der ihr zugeschriebenen Eigenschaften zur Verfügung standen. Selbst der Bezug auf einen göttlichen Schöpfungsakt war lange Zeit keineswegs abwegig: Auch hier gab es keine akzeptablen naturalistischen Alternativen, auf der anderen Seite aber kannte man menschliche Handlungen als Ursprünge komplexer, zweckmäßiger Artefakte. Insofern lag es nahe, Organismen, die ebenfalls eine solche zweckmäßige Struktur zeigten, gleichzeitig aber wesentlich komplexer waren, auf ein dem Menschen überlegendes Handlungs-subjekt zurückzuführen – eben auf ein transzendentes Wesen.

Bestätigt werden diese Überlegungen auch durch die Beobachtung, dass die zunächst sehr umfassende Bedeutung des Seelenbegriffs in dem Maße verengt wird, wie naturalistische Erklärungen für ursprünglich auf die Seele zurückgeführte Eigenschaften absehbar werden. So sieht sich z.B. Descartes offenbar durch den Fortschritt bei der naturalistischen Erklärung körperlicher Funktionen, wie er sich aus Haves Entdeckung des Blutkreislauf ergibt, veranlasst, den menschlichen Körper als naturalistisch erklärbar zu bezeichnen und damit insbesondere dessen Belebtheit nicht mehr auf die Seele zurückzuführen.

Diese Beobachtungen zeigen zweierlei: Zum einen stellt der Seelenbegriff immer so etwas wie die *prinzipielle* Grenze naturalistischer Erklärungen dar, weil seelische Eigenschaften eben in der Regel auch übernatürliche Eigenschaften waren. Interessant ist die obige Beobachtung aber auch, weil diese »prinzipielle« Grenze ihrerseits histo-

risch veränderlich ist, und zwar ausgerechnet durch diejenigen Wissenschaften, denen hiermit Schranken gesetzt werden sollen. Offenbar hängen diese Grenzen davon ab, was wir uns als wissenschaftliche Erklärungen vorstellen können, doch dieses Vorstellungsvermögen wird seinerseits vom jeweiligen Stand der Wissenschaften beeinflusst.

Dies zeigt sich auch an der weiteren Entwicklung im 19. Jahrhundert. In dem Maße, wie bestimmte kognitive Funktionen in die Reichweite naturalistischer Erklärungen rücken, verliert die Bezugnahme auf die Seele an Bedeutung.<sup>7</sup> So liefert der Stand der Forschung zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch nicht einmal Ansätze zu einer nachvollziehbaren Erklärung geistiger Prozesse. Die Erkenntnisse, die man zu dieser Zeit über das Gehirn besaß, mussten den Versuch, komplexe kognitive Prozesse auf physische Vorgänge zurückzuführen, einfach als völlig aussichtslos erscheinen lassen: So war z.B. die zelluläre Struktur des Cortex noch unbekannt; man ging davon aus, dass es sich um eine unstrukturierte Masse handle. Ebenso wenig war man sich der zentralen Bedeutung der Hirnrinde insbesondere für höhere kognitive Prozesse bewusst. Als die hierarchisch höchsten Areale wurden vielmehr die entwicklungs geschichtlich ältesten Bereiche im Innern des Gehirns betrachtet, die in Wirklichkeit nur für basale Funktionen verantwortlich sind.

Erst die Entdeckung der zellulären Struktur des Cortex sowie die Erkenntnis der funktionalen Bedeutung einzelner Cortexareale haben naturalistische Erklärungen geistiger Prozesse in Reichweite rücken lassen. Sie haben damit gleichzeitig dafür gesorgt, dass die Berufung auf die Seele im Laufe des 19. Jahrhunderts immer weiter in den Hintergrund trat, bis schließlich gegen Ende des Jahrhunderts der Neukantianer Friedrich Albert Lange eine »Psychologie ohne Seele« proklamieren kann.<sup>8</sup>

Dieser kurze und schematische Überblick zeigt eine sehr tiefgreifende Veränderung, die sowohl unsere Begriffe für geistige Prozesse betrifft wie auch die Intuitionen, die wir bezüglich dieser Prozesse haben. Diese Entwicklung dürfte eine ganze Reihe von Gründen besitzen; so hat die Säkularisierung sicherlich wichtige Konsequenzen für die Bereitschaft, geistige Prozesse auf das Eingreifen transzendenter Mächte zurückzuführen. Doch abgesehen davon, dass die Säkularisierung ihrerseits zumindest teilweise eine Folge des Vordringens wissenschaftlicher Erklärungen ist, so sprechen die obigen Beobachtungen recht

deutlich dafür, dass die Weiterentwicklung empirischer Kenntnisse über neuronale und kognitive Prozesse einen wesentlichen Anteil an der Veränderung unserer Begriffe und Intuitionen haben. Um es noch einmal zu wiederholen: Offenbar wird die Veränderung von Begriffen und Intuitionen, die die prinzipiellen Grenzen der empirischen Forschung markieren, ihrerseits vom empirischen Fortschritt motiviert. Doch so paradox dies auf den ersten Blick erscheinen mag – wirklich verwunderlich ist es nicht, dass empirische Erkenntnisse zur Entwicklung unserer Vorstel-

lungen und Begriffe führen. So liegt es angesichts fehlender Alternativen zunächst nahe, in dem göttlichen Ursprung ein Wesensmerkmal der Seele zu sehen. Werden naturalistische Alternativen absehbar, dann erscheint die Fixierung auf einen übernatürlichen Ursprung jedoch problematisch; gut nachzuvollziehen ist überdies, dass die Zurückführung »seelischer« Fähigkeiten auf eine Vielzahl unterschiedlicher natürlicher Prozesse auch zu einer begrifflichen Ausdifferenzierung führt, so wie sie sich in der Geschichte des Seelenbegriffs tatsächlich beobachten lässt.

## Teil II: Zur Erklärbarkeit von Bewusstsein

Die oben skizzierten Entwicklungen auf der begrifflichen und der empirischen Ebene haben dazu geführt, dass monistisch-physikalistische Ansätze seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entschieden an Boden gewonnen haben. Zwar ist keineswegs unumstritten, ob geistige Prozesse tatsächlich physische Prozesse sind, dies wird jedoch in der Regel als empirisches Problem betrachtet. Dagegen wird heute nur noch relativ selten die Auffassung vertreten, dass geistige Prozesse aus begrifflich-logischen Gründen gar keine physischen Prozesse sein können.<sup>9</sup> Keineswegs sind damit die Einwände gegenüber naturalistischen Erklärungsansätzen beseitigt; vielmehr hat diese Entwicklung in den Augen vieler Autoren nur zu einer *Verschiebung* der prinzipiellen Grenzen naturalistischer Ansätze geführt. Konkret hat diese Verschiebung zur Folge, dass die prinzipielle Unzulänglichkeit naturalistischer Ansätze nicht mehr auf der ontologischen, sondern nur noch auf der epistemischen Ebene gesucht werden. Der Naturalismus scheitert dieser Auffassung zufolge also nicht daran, dass geistige Prozesse keine physischen Prozesse sind, sondern daran, dass sie nicht mit Hilfe der üblichen Theorien über physische Prozesse, insbesondere derer der Neurobiologie *erklärt* werden können.<sup>10</sup> Bewusstsein, so scheint es, stellt aus der Sicht naturalistischer Theorien ein prinzipielles Rätsel dar.

Stützen kann sich diese Position auf einige Gedankenexperimente, die nicht nur auf den ersten Blick extrem plausibel erscheinen. Sie lassen einen fundamentalen Unterschied zwischen der Perspektive der ersten Person und der Perspektive der dritten Person erkennen. Aus diesen Unterschieden wird gefolgert, dass es prinzipiell unmöglich sei, zufriedenstellende Erklärungen geistiger Phänomene, wie sie aus der Perspektive der ersten Person zu erfahren sind, aus naturwissenschaftlichen Theorien über die Aktivitäten vergleichsweise einfacher

Neurone zu gewinnen. Dies gilt insbesondere für die sogenannten phänomenalen Qualitäten geistiger Prozesse, also etwa die Art und Weise, wie es ist, einen Schmerz zu spüren oder eine Farbempfindung zu haben.

Die zugrundeliegenden Intuitionen sind bereits in der Antike artikuliert worden,<sup>11</sup> sie finden sich bei Locke und Leibniz, zentrale Bedeutung gewinnen sie aber erst, nachdem gegen Ende des 19. Jahrhunderts physikalistische Ansätze im Rahmen des damals dominierenden »Psychophysischen Parallelismus«<sup>12</sup> weitreichende Anerkennung gefunden hatten. Aufgeworfen wurde damit auch die Frage, ob von diesen Ansätzen auch eine umfassende *Erklärung* geistiger Prozesse zu erwarten sei. Emil Dubois-Reymond, der sich ausdrücklich für einen monistischen Physikalismus ausspricht, ist der Ansicht, dass dies prinzipiell ausgeschlossen sei. Auch wenn wir davon ausgehen können, dass geistige Prozesse physische Prozesse *sind*, wäre es völlig aussichtslos, auf eine *Erklärung* der spezifischen Qualität geistiger Erfahrungen durch naturalistische Theorien zu hoffen. Hier scheint es eine neue »Grenze des Naturerkennens« zu geben, und diese Grenze, so scheint es, ist – anders als die bisherigen Grenzziehungen z.B. durch den Dualismus – tatsächlich unüberwindbar. Dubois-Reymond verwendet hierfür die bekannte Formel des »ignorabimus«: Wir werden *niemals* verstehen, wie subjektive, geistige Phänomene aus objektiven, natürlichen Prozessen hervorgehen.<sup>13</sup>

Nach der Abwendung von »reduktionistischen« Ansätzen,<sup>14</sup> die die Diskussion in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dominierten, hat diese »Erklärungslücke«<sup>15</sup> seit den 1970er Jahren wieder verstärkte Aufmerksamkeit gefunden. Am Beginn dieser Diskussion stehen zunächst wirkungsmächtig formulierte Intuitionen und Gedankenex-

perimente, wie sie etwa von Thomas Nagel,<sup>16</sup> Frank Jackson<sup>17</sup> oder Joseph Levine<sup>18</sup> vorgebracht worden sind, insbesondere die – bereits aus anderen Zusammenhängen bekannten – Zombie- und Inverted-Spectrum-Gedankenexperimente.

Ausgangspunkt ist in allen Fällen die Annahme eines vollständigen Wissens von physischen Prozessen bzw. eine vollständige Festlegung dieser Prozesse. So unterstellt Nagel, dass wir »alles« über die physischen Prozesse einer Fledermaus wissen, Mary in Jacksons Gedankenexperiment weiß »alles« über das visuelle System des Menschen, und in den Gedankenexperimenten des Invertierten Spektrums bzw. in den Zombie-Gedankenexperimenten wird angenommen, dass die physischen Prozesse einer bewusstseinsfähigen Person vollständig festliegen. Die Gedankenexperimente zeigen dann, dass auch aus vollständigem Wissen über physische Prozesse kein Wissen über phänomenale Eigenschaften abzuleiten ist: Auch ein beliebig weitreichendes Wissen über die physischen Merkmale von Fledermäusen sagt uns nichts darüber, »wie es ist«, eine Fledermaus zu sein. Genauso wenig kann man aus einer vollständigen naturwissenschaftlichen Theorie über die Prozesse im visuellen System des Menschen ein phänomenales Wissen darüber ableiten, »wie es ist«, eine Farbempfindung zu haben. Ganz in diesem Sinne scheinen die beiden anderen Gedankenexperimente zu zeigen, dass auch eine vollständige Festlegung sämtlicher physischer Merkmale einer Person immer noch sehr weitgehende Variationen auf der Ebene phänomenaler Erfahrungen bis hin zur vollständigen Abwesenheit dieser Erfahrungen erlaubt. Das Bestehen auf Vollständigkeit des naturalistischen Wissens soll vor allem sicherstellen, dass eine naturalistische Erklärung phänomenaler Erfahrungen *prinzipiell* ausgeschlossen werden kann, also unabhängig vom Stand der empirischen Wissenschaften. Dass wir auf dem *gegenwärtigen* Stand der Wissenschaften nicht über die fragliche Erklärung verfügen, ist unumstritten; als philosophische These wäre diese Behauptung daher trivial.

Die weitere philosophische Diskussion ist dann der wissenschaftstheoretischen Grundlage dieser Intuitionen nachgegangen. Wie nicht anders zu erwarten, sind die Ergebnisse dieser Diskussion umstritten; zumindest die wichtigsten Vertreter des Erklärungslückenarguments sind jedoch zu dem Schluss gekommen, dass die Erklärungslücke letztlich auf ein begriffliches Problem zurückgeht. Zwar kommt es in den Naturwissenschaften immer wieder vor, dass Erklärungen für höherstufige Eigenschaften wie etwa das Flüssigsein von Wasser nicht direkt aus basalen Theorien über die Elemente der entsprechenden Substan-

zen ableitbar sind – hier also aus mikrophysikalischen Theorien über die Eigenschaften von H<sub>2</sub>O-Molekülen. In diesen Theorien ist nämlich nicht von höherstufigen Eigenschaften wie dem Flüssigsein die Rede. Dennoch kann man zu den notwendigen Erklärungen gelangen, indem die beiden Ebenen durch sogenannte Brückengesetze verbindet. Hierbei handelt es sich nicht um empirische Erkenntnisse, sondern um begriffliche Beziehungen zwischen Termen beider Ebenen. Dabei sollen die entscheidenden Merkmale der zentralen höherstufigen Begriffe anhand ihrer funktionalen Rolle, also ihrer typischen Ursachen und Wirkungen, erfasst werden.

So lässt sich beispielsweise die Eigenschaft des Flüssigseins recht gut anhand bestimmter Funktionen beschreiben – flüssige Substanzen verhalten sich nämlich anders als feste oder gasförmige Substanzen: Sie passen sich z.B. den Gefäßen, in denen sie aufbewahrt werden, wesentlich besser an als feste Substanzen, bieten eindringenden Gegenständen einen geringeren Widerstand etc. Kann man auf diese Weise wirklich erfassen, was es heißt, flüssig zu sein, dann muss man nur noch nach korrespondierenden Eigenschaften auf der Ebene von H<sub>2</sub>O-Molekülen suchen, die genau diese funktionale Rolle spielen. Die entsprechenden Eigenschaften müssen dann aus begrifflichen Gründen als »flüssig« bezeichnet werden, schließlich erfüllen sie alle Kriterien für die alltagssprachliche Klassifikation als »flüssig« – auch wenn dies aus der mikrophysikalischen Perspektive nicht ohne Weiteres zu erkennen sein mag. Erklärungen der entsprechenden molekularen Merkmale müssen damit als Erklärungen der fraglichen höherstufigen Eigenschaften akzeptiert werden.

Die Vertreter des Erklärungslückenargumentes behaupten nun, dass phänomenale Eigenschaften prinzipiell nicht in den notwendigen funktionalen Beschreibungen zu erfassen seien. Damit wäre eine zwingende Voraussetzung für die begriffliche Verbindung zwischen der höherstufigen Ebene geistiger Eigenschaften und der niederstufigen Ebene der Neurobiologie prinzipiell nicht zu erfüllen, und zwar ganz unabhängig von dem konkreten Stand der empirischen Wissenschaften. Auch beliebig große Fortschritte der Neurobiologie, so scheint es, können uns keine Erklärung für die spezifische Qualität bewusster Erfahrungen liefern, weil eine unerlässliche Bedingung für die Verbindung zwischen der objektiven Ebene der Neurobiologie und der subjektiven Ebene der Erfahrung nicht zu erfüllen ist.

Doch was spricht für die Position der Erklärungslückentheoretiker? Warum also sollte man glauben, dass phänomenale Eigenschaften prinzipiell nicht in funktionalen Kategorien zu erfassen sind? Die Vertreter des Erklärungslückenargumentes bedienen sich hierzu wiederum der oben skizzierten Intuitionen und Gedankenexperimente, mit denen ursprünglich der Beleg für die bloße *Existenz* einer solchen Erklärungslücke selbst erbracht wurde. Dieses Verfahren erscheint nun allerdings problematisch: Die philosophischen Theorien treten ja mit dem Anspruch auf, einen wissenschaftstheoretischen *Beweis* für die Berechtigung der Annahmen zu liefern, die durch jene Gedankenexperimente ja nur intuitiv begründet wurden. Dieser Anspruch ist unverzichtbar. Könnten die philosophischen Theorien nicht mehr zeigen, als es jene Gedankenexperimente ohnehin tun – wozu sollte man dann Auskunft bei der Philosophie suchen?

Offensichtlich begibt man sich in einen fehlerhaften Zirkel, wenn man eine Theorie, die die Berechtigung einer Intuition zu erweisen sucht, ihrerseits von eben dieser Intuition abhängig macht. Genau dies ist jedoch hier der Fall. Der »Beweis«, dass phänomenale Eigenschaften nicht funktional analysierbar sind, gründet sich auf eben jene Kluft zwischen der Perspektive der ersten Person und der Perspektive der dritten Person, deren Existenz die wissenschaftstheoretische Argumentation doch gerade überprüfen und belegen sollte.

### Das Erklärungsmodell des Empirismus

Es kommt hinzu, dass das skizzierte Modell reduktiver Erklärungen auf einer umstrittenen Theorie basiert, nämlich auf der sogenannten Theorie deduktiv-nomologischer Erklärungen, wie sie vor allem der Logische Empirismus vertreten hatte.<sup>19</sup> Diese Theorie begreift Erklärungen bekanntlich als schlüssige Argumente, in denen das Explanandum aus einer Beschreibung der Ausgangsbedingungen und einem Naturgesetz abgeleitet wird. Wer also die Antezedensbedingungen und die relevanten Naturgesetze kennt, der weiß, dass unter diesen Bedingungen das Explanandum eintreten *muss*. Ganz ähnlich fordern die Erklärungslückentheoretiker, dass die höherstufige Eigenschaft mit Hilfe der bereits genannten Brückengesetze aus Theorien über die basalen Eigenschaften abgeleitet werden. Voraussetzung dieser Argumentation ist u.a., dass eine zufriedenstellende Erklärung eine Ableitung im Sinne des Modells deduktiv-nomologischer Erklärungen erfordert. Diese Voraussetzung lässt sich jedoch bestreiten.

Zwar ist nach wie vor unklar, wie eine angemessene Erklärung aussehen muss. Kaum noch umstritten ist, dass das deduktiv-nomologische Modell weder die hinreichenden noch die notwendigen Bedingungen für eine zufriedenstellende Erklärung formuliert. So gibt es eine Vielzahl adäquater Erklärungen, die nicht den Forderungen des Modells entsprechen, auf der anderen Seite gibt es eine Vielzahl von Argumenten, die dem deduktiv-nomologischen Modell gerecht werden, aber keine adäquaten Erklärungen darstellen. Es ist daher mehr als zweifelhaft, ob man von einer reduktiven Erklärung wirklich verlangen kann, dass sie einen solchen deduktiven Charakter haben muss. Ist dies nicht der Fall, dann verliert der Nachweis der Unmöglichkeit solcher deduktiven Beziehungen, wie ihn die üblichen Gedankenexperimente erbringen sollen, entschieden an Wert.

### Gedankenexperimente

Ein weiteres Problem kommt hinzu: Die Vertreter des Erklärungslückenargumentes unterstellen aus guten Gründen ein vollständiges Wissen bezüglich der physischen Grundlagen geistiger Prozesse bzw. eine vollständige Erkenntnis dieser physischen und funktionalen Grundlagen. Wäre dies nicht der Fall, dann könnte man das Scheitern der fraglichen Erklärungen immer auf die verbleibenden Wissenslücken zurückführen. Wenn aber selbst angesichts eines solchen vollständigen Wissens eine extreme Variation auf der phänomenalen Ebene in der Abwesenheit irgendwelcher funktionaler Differenzen möglich ist, dann scheint damit der Nachweis erbracht, dass phänomenale Erfahrung nicht in funktionalen Kategorien zu erfassen ist.

Auf den ersten Blick wird diese Schlussfolgerung durch die skizzierten Gedankenexperimente gestützt. Erst auf den zweiten Blick wird hier ein schwerwiegendes Problem erkennbar. Um dies zu sehen, muss man sich vor Augen halten, dass eine begriffliche Analyse im Allgemeinen darin besteht, implizite Kriterien explizit zu machen. Wenn man z.B. wissen will, ob ein bestimmtes Kriterium tatsächlich unseren Intuitionen für moralisches Handeln entspricht, dann ist es zunächst einmal erforderlich, dieses Kriterium so genau wie möglich zu explizieren – implizit wenden kompetente Sprecher diese Kriterien ja bereits an.

Erst bei expliziter Kenntnis dieser Kriterien können daher auch Gedankenexperimente für oder gegen die fraglichen Kriterien ins Feld geführt

werden: Nur wer genau weiß, wie die utilitaristischen Kriterien für eine moralische Handlung aussehen, kann deren Angemessenheit anhand von Gedankenexperimenten beurteilen. Die bloß faktische aber implizite Festlegung bestimmter Kriterien hilft in einer solchen Analyse gerade *nicht*. Die Vorstellbarkeit einer Welt, in der der Gesamtnutzen gleich, die Qualität der moralischen Handlungen aber ganz anders als in unserer wäre, würde nicht als ein Argument gegen den Utilitarismus zählen. Der Grund ist nicht schwer zu sehen: Zwar wäre ein solches Szenario in der Tat unvereinbar mit den Prämissen des Utilitarismus, doch da dessen konkrete Kriterien gar nicht explizit gemacht werden, fehlt uns die Möglichkeit, uns von deren Angemessenheit oder Unangemessenheit zu überzeugen.

Genauso wie man also eine utilitaristische Ethik erst überprüfen kann, wenn man die genauen Kriterien für eine moralische Handlung kennt, genauso kann man die Angemessenheit einer bestimmten funktionalen Analyse eines phänomenalen Zustands erst dann beurteilen, wenn man die Analyse kennt. Die bloße Vorstellbarkeit phänomenaler Variationen in der Abwesenheit funktionaler Variationen liefert diesen Nachweis nicht, weil sie diese Kenntnis nicht sicherstellen kann. Wir *sagen* und *postulieren* nur, dass sich die funktionalen Merkmale nicht verändern, aber wir können uns die Abwesenheit jeglicher Veränderungen schon allein deshalb nicht vorstellen, weil solche Veränderungen auf einer Ebene stattfinden könnten, die unseren Vorstellungen völlig entzogen sind. Dennoch könnte es sein, dass uns die funktionalen Merkmale, haben wir sie erst einmal zur Kenntnis genommen, durchaus als plausible Kriterien für einen bestimmten phänomenalen Zustand erscheinen. So dürfte bis vor wenigen Jahren kaum jemand geglaubt haben, dass einige wenige Lichtpunkte an den Gliedmaßen einer ansonsten völlig unsichtbaren Person ausreichen, um deren Bewegungsverhalten oder Geschlecht zu erkennen. Mittlerweile wissen wir, dass beides möglich ist, doch dies ist erst zu beurteilen, seitdem die fraglichen Kriterien bekannt sind.<sup>20</sup>

Wie verfehlt das Urteil ist, das üblicherweise aus den Gedankenexperimenten abgeleitet wird, lässt sich an einer offensichtlichen Paradoxie belegen: Wie schon erwähnt, wäre unser Urteilsvermögen bezüglich der Angemessenheit einer funktionalen Beschreibung um so besser, je genauer wir die möglichen Kandidaten für eine solche Beschreibung kennen. Geht es dagegen um unsere Fähigkeit, uns eine Dissoziation der phänomenalen von der funktionalen Ebene vorzustellen, dann liegen

die Dinge genau umgekehrt: Je weniger wir über mögliche Kandidaten für eine funktionale Beschreibung oder gar eine neurobiologische Erklärung wissen, desto leichter dürfte es fallen, sich phänomenale Unterschiede in der Abwesenheit funktionaler Differenzen vorzustellen.

Dies zeigt, wie schon Christopher Hill<sup>21</sup> bemerkt hat, dass die Gedankenexperimente allenfalls als Nachweis unserer psychologischen Fähigkeit verstanden werden können, uns eine weitreichende Veränderung der phänomenalen Eigenschaften vorzustellen, ohne uns irgendwelche Veränderungen funktionaler Eigenschaften vorzustellen. Das heißt nun in der Tat nicht allzu viel: Es heißt nicht, dass solche Fälle faktisch möglich sind; es heißt noch nicht einmal, dass sie begrifflich möglich sind.

### Zwei weitere Einwände

Abgesehen davon gibt es noch zwei weitere Einwände gegen die dem Erklärungslückenargument zugrundeliegende Annahme, phänomenale Eigenschaften seien in ihrem Kern nicht funktional analysierbar: Erstens ist diese Annahme in vielen Fällen faktisch falsch, zweitens würde sie zu abwegigen Konsequenzen führen. Faktisch falsch ist diese Annahme, weil es eine Reihe von phänomenalen Eigenschaften gibt, die zumindest in Ansätzen funktional analysierbar sind. Wie ich andernorts gezeigt habe,<sup>22</sup> gilt dies insbesondere für Schmerzen, also für eine der paradigmatischen phänomenalen Eigenschaften. Vor Augen führen kann man sich das leicht, wenn man das üblicherweise mit invertierten Farbempfindungen durchgeführte Gedankenexperiment auf invertierte Schmerzempfindungen überträgt. Zwei ansonsten identische Neugeborene, von denen eines bei einer leichten Verletzung die üblichen Schmerzen spürt, das andere aber eine angenehme Empfindung hat, würden sich offenbar *nicht* gleich verhalten. Auch unsere heutigen Intuitionen enthalten also zumindest bei Schmerzen gewisse Ansatzpunkte für die Möglichkeit einer funktionalen Erfassung.

Zweitens führt die Annahme, phänomenale Eigenschaften ließen sich nicht funktional analysieren, weil sie sich unabhängig von funktionalen Merkmalen verändern können, ganz abgesehen von den bereits genannten Einwänden zu absurden Konsequenzen. Die Vertreter des Erklärungslückenargumentes versuchen diese Konsequenzen dadurch zu vermeiden, dass sie nur von einer *logischen* Möglichkeit z.B. von Zombies sprechen;

faktisch ließen sich solche Abweichungen jedoch ausschließen.

Nähere Überlegungen zeigen jedoch, dass genau dies nicht möglich ist. Experimentelle Untersuchungen aus der Perspektive der dritten Person sind hierzu schon deshalb ungeeignet, weil zwischen einem Zombie und seinem funktionalen Duplikat keinerlei von außen erkennbare Unterschiede bestehen. Doch auch aus der Perspektive der ersten Person wären solche Abweichungen nicht festzustellen. Unter der genannten Voraussetzung könnten solche Dissoziationen theoretisch auch in der Lebensgeschichte einzelner Individuen auftreten. Ein Individuum könnte also zu zwei Zeitpunkten im selben funktionalen Zustand sein, doch einmal Bewusstsein haben und bei der anderen Gelegenheit in einem bewussten Zombie-Zustand sein.

Ein Problem ergibt sich daraus, dass beide Zustände aufgrund ihrer funktionalen Identität die gleichen Wirkungen auf das Gedächtnissystem der Person haben werden. Die Person wird daher außerstande sein, den bewussten Zustand später von dem bewussten Zustand zu unterscheiden. Tatsächlich würde jede Erkenntnis einer Differenz zwischen dem normalen, bewussten und dem anormalen, Zombie-Zustand bereits als funktionaler Unterschied zählen, den es voraussetzungsgemäß zwischen dem Zombie und seinem Duplikat bzw. nicht geben kann. Aus den gleichen Gründen können solche Dissoziationen *prinzipiell* nicht in unserem Gedächtnis auftauchen, wir haben daher auch aus der Perspektive der ersten Person keinerlei Möglichkeit, etwas über die Häufigkeit solcher Dissoziationen zu sagen. Es würde uns noch nicht einmal auffallen, wenn unser gesamtes bisheriges Leben in der vollständigen Abwesenheit von Bewusstsein stattgefunden hätte, schließlich wären die Auswirkungen des Zombie-Zustands auf unser Gedächtnissystem vollkommen identisch mit denen des bewussten Zustands.

Da diese Konsequenzen völlig absurd sind, sollte man die Voraussetzung ablehnen, auf der sie beruhen, nämlich die Annahme, dass phänomenale Eigenschaften prinzipiell nicht funktional analysierbar sind.

### Weitere Entwicklung

Alle diese Überlegungen sprechen für die Zurückweisung des Erklärungslückenarguments. Doch sie lösen das Problem nicht. Insbesondere bieten sie keine Gewähr dafür, dass es irgend-

wann einmal möglich sein wird, hinreichend enge Verbindungen zwischen der subjektiven Perspektive der ersten Person und der objektiven Perspektive der dritten Person herzustellen. Selbst wenn man alles oben Gesagte akzeptiert, scheinen die Ansatzpunkte für eine objektive, funktionale Erfassung phänomenaler Eigenschaften viel zu schwach für eine angemessene, wissenschaftliche Erklärung.

Vorausgesetzt wird dabei jedoch, dass unsere Intuitionen und Begriffe phänomenaler Zustände sich nicht verändern. Doch warum sollten sie dies nicht tun? Wie oben gezeigt, hat es in der bisherigen Wissenschaftsgeschichte einen kontinuierlichen Wandel unserer Begriffe und Intuitionen, insbesondere bezüglich des Verhältnisses von Geist und Gehirn gegeben. Wir müssen daher damit rechnen, dass sich auch unsere phänomenalen Begriffe unter dem Eindruck der wissenschaftlichen Entwicklung weiterhin verändern werden. Genauere Erkenntnisse über die funktionale Bedeutung von Schmerz- oder Furchtzuständen könnten also in die entsprechenden Intuitionen und Begriffe einfließen und damit die funktionale Erfassung der entsprechenden Phänomene zusätzlich erleichtern. Damit aber würden sich völlig andere Möglichkeiten zur Schließung der Erklärungslücke bieten, als sie heute absehbar sind.

### Fazit

Es gibt also keine rationalen Gründe, die funktionale Analysierbarkeit phänomenaler Eigenschaften prinzipiell auszuschließen. Dies gilt um so mehr, als – wie oben gezeigt – schon heute einige phänomenale Eigenschaften wie Schmerzen zumindest teilweise in funktionalen Kategorien zu erfassen sind. Außerdem ist zu vermuten, dass sich die Fortschritte der empirischen Forschung wie in anderen Bereichen so auch hier letztlich auf der begrifflichen Ebene niederschlagen: Erkenntnisse über die funktionale Bedeutung bestimmter phänomenaler Eigenschaften dürften sich also früher oder später auch in den entsprechenden Begriffen und Intuitionen niederschlagen. Damit könnte ein zentraler Einwand gegen die reduktive Erklärbarkeit phänomenaler Eigenschaften ausgeräumt werden – es wäre daher abwegig, eine Lösung dieses Problems von vornherein auszuschließen. Voraussetzung einer solchen Lösung ist auch das Verständnis von Bewusstsein als einer natürlichen Eigenschaft, die sich in den üblichen naturwissenschaftlichen Kategorien erfassen lässt und dabei hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Varianten sowie der Be-

dingungen ihres Entstehens und Vergehens untersucht werden kann.

Wie eine solche Lösung aussieht, lässt sich derzeit nicht vorhersehen. Schon die Vorstellung, dass eine solche Lösung existieren sollte, fällt uns heute noch schwer genug. Wie oben gezeigt, ist die Aussagekraft intuitiver Widerstände jedoch begrenzt. In keinem Fall können sie als ernsthafter Einwand gegen die faktische Möglichkeit einer solchen Lösung abgeleitet werden. Die Widerstände können historisch kontingente Ursachen haben und würden daher entfallen, wenn sich akzeptable Lösungsansätze abzeichnen. Angesichts des substanziellen Interesses an dem Problem des Bewusstseins wäre es jedoch schwer verständlich, wenn wir nicht versuchen würden, dieses Interesse zu befriedigen und die Forschung so lange voranzutreiben, bis die wesentlichen Fragen in etwa dem Maße geklärt sind, wie dies auch in anderen Bereichen der wissenschaftlichen Forschung geschehen ist: Eine prinzipielle Grenze und damit ein grundlegendes »Rätsel des Bewusstseins« scheint hier jedenfalls nicht zu bestehen.

## Literatur

- Bering, Jesse M. 2006. »The Folk Psychology of Souls.« *The Behavioral and Brain Sciences* 29: S. 453-498.
- Breidbach, Olaf. 1997. *Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert.* Frankfurt: Suhrkamp.
- Carnap, Rudolf. 1932. »Psychologie in physikalischer Sprache.« *Erkenntnis* 3: S. 107-142.
- Du Bois-Reymond, Emil. 1974. »Über die Grenzen des Naturerkenntnis.« In: *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, hrsg. v. S. Wollgast. Hamburg: Meiner, S. 54-78.
- Faulkner, Raymond Oliver, Ogden Goelet, Eva Von Dassow und James Wasserman. 1994. *The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth by Day: Being the Papyrus of Ani (Royal Scribe of the Divine Offerings).* San Francisco: Chronicle Books.
- Hagner, Michael. 2000. *Homo Cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn.* Frankfurt: Insel.
- Hasenfratz, Hans-Peter. 1986. *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen.* Zürich: Theologischer Verlag.
- Heidelberger, Michael. 1993. *Die innere Seite der Natur. Gustav Theodor Fechners wissenschaftlichphilosophische Weltauffassung.* Frankfurt: Klostermann.
- Hempel, Carl G. 1977. *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung.* Berlin New York.
- Hill, Christopher S. 1997. »Imaginability, Conceivability, Possibility, and the Mind-Body Problem.« *Philosophical Studies* 87: S. 61-85.
- Hinterhuber, Hartmann. 2001. *Die Seele. Natur- und Kulturgeschichte von Psyche, Geist und Bewusstsein.* Wien: Springer.
- Jackson, Frank. 1982. »Epiphenomenal Qualia.« *Philosophical Quarterly* 32: S. 127-136.

Jüttemann, Gerd, Michael Sonntag und Christoph Wulf (Hrsg.). 1991. *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland.* Weinheim: Psychologie Verlags-Union.

Kozlowski, Lynn T. und J. E. Cutting. 1977. »Recognizing the Sex of a Walker from a Dynamic Pointlight Display.« *Perception and Psychophysics* 21: S. 575-580.

Kripke, Saul A. 1971. »Identity and Necessity.« In: *Identity and individuation*, hrsg. v. M. K. Munitz. New York: New York University Press, S. 135-164.

1993. *Name und Notwendigkeit.* Übers. v. Ursula Wolf, zuerst u. d. T. *Naming and Necessity*, Dordrecht Boston 1972. Frankfurt.

Lange, Friedrich Albert. 1908. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* 2 Bde. Leipzig: J. Baedeker.

Levine, Joseph. 1983. »Materialism and Qualia: The Explanatory Gap.« *Pacific Philosophical Quarterly* 64: S. 354-361.

1991. »Cool Red.« *Philosophical Psychology* 4: S. 27-39.

1993. »On Leaving Out What It's Like.« In: *Consciousness. Psychological and Philosophical Essays.*, hrsg. v. M. Davies und G. W. Humphreys. Oxford: Blackwell, S. 121-136.

Nagel, Thomas. 1974. »What Is It Like to Be a Bat?« *Philosophical Review* 83: S. 435-450.

Pauen, Michael. 1999. *Das Rätsel des Bewusstseins: eine Erklärungsstrategie.* Paderborn: Mentis.

Ryle, Gilbert. 1949. *The Concept of Mind.* London: Hutchinson.

Sheils, Dean. 1978. »A Cross-Cultural Study of Beliefs in Out-of-the-Body Experiences, Waking and Sleeping.« *Journal of the Society of Psychical Research* 49 (775): S. 697-741.

Skinner, B.F. 1971. *Beyond Freedom and Dignity.* Indianapolis: Hackett.

Stegmüller, Wolfgang. 1983. *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. Bd. I, Erklärung Begründung Kausalität.* Berlin Heidelberg New York.

## Anmerkungen:

- <sup>1</sup> Sheils 1978.
- <sup>2</sup> Bering 2006.
- <sup>3</sup> Faulkner et al. 1994.
- <sup>4</sup> Sheils 1978.
- <sup>5</sup> Vgl. Hinterhuber 2001; Hasenfratz 1986; Jüttemann et al. 1991.
- <sup>6</sup> Vgl. Hinterhuber 2001; Hasenfratz 1986.
- <sup>7</sup> Vgl. zum Folgenden: Hagner 2000; Breidbach 1997.
- <sup>8</sup> Lange 1908, Bd. II, 381.
- <sup>9</sup> Kripke 1971; Kripke 1993.
- <sup>10</sup> Levine 1993.
- <sup>11</sup> Vgl. Lange 1908.
- <sup>12</sup> Heidelberger 1993.
- <sup>13</sup> Du Bois-Reymond 1974, 51.
- <sup>14</sup> Skinner 1971; Carnap 1932; Ryle 1949.
- <sup>15</sup> Levine 1983., <sup>16</sup> Nagel 1974.
- <sup>17</sup> Jackson 1982., <sup>18</sup> Levine 1983; Levine 1991.
- <sup>19</sup> Hempel 1977; Stegmüller 1983.
- <sup>20</sup> Kozlowski und Cutting 1977.
- <sup>21</sup> Hill 1997., <sup>22</sup> Pauen 1999.

## Die Seele im biotechnologischen Zeitalter

Von Gerald Hartung

### Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Symposium der Evangelischen Akademie zu Berlin, 3./ 4. 2. 2011

Die Veranstaltungsreihe über *Die Seele im biotechnologischen Zeitalter* im Herbst 2010 hat uns über die weiten Felder der Seelenwandlungen, der Seelenbildungen, der Sorge um die Seele und der aktuellen Seelenforschungen an einen Punkt gebracht, an dem es sich noch einmal lohnt, für einen Moment innezuhalten.

Tatsächlich scheint der Befund, dass es im wissenschaftlichen Diskurs gute Gründe dafür gibt, auf den Terminus »Seele« zu verzichten, zwingend zu sein. Warum auch sollten wir an einem Konzept festhalten, das durch keinen phänomenalen Befund gedeckt ist? Rudolf Virchows Diktum ist so gesehen unhintergebar. Andererseits haben wir – weniger in den Vorträgen, denn in den anschließenden Diskussionen – erlebt, dass die Rede von der Seele eine unabweisliche Plausibilität für die Bewältigung von Alltagsfragen hat, vor allem an den jeweiligen Grenzen (Krankheit, Stress, verschiedene Gefährdungen usw.). Hier artikuliert sich ein Bedürfnis, das eigene Erleben der Lebenswirklichkeit, die Verarbeitung komplexer Phänomene des täglichen Lebens, gerade in Momenten der Riskiertheit, in eine sprachliche Form der Einheit und Ganzheit des Erlebens einzufassen. Kurzum: Wir sprechen von der Seele, wenn wir uns als Erlebniseinheit begreifen.

Für diesen Zusammenhang hat die Sprache der Theologien und Philosophien über Jahrhunderte eine ganze Reihe von Worten, Begriffen, Metaphern geliefert. Wobei die »Seele« mehr als ein bloßes Wort mit einer erstaunlichen Wortgeschichte ist, auch keine bloße Metapher mit unscharfen Grenzen, sondern seit der Zeit griechischer Philosophen, dann im Zusammenhang mit der christlichen Spekulation über die Unsterblichkeit der Individualseele, ein immer wieder präzisiert bestimmter Terminus gewesen ist. Erst die letzten 200 Jahre haben – seit Kants Kritik der rationalen Psychologie und mit dem Aufstieg der Erfahrungswissenschaften – eine neue Situation geschaffen: Wenige Forscher nur halten an einem metaphysischen Seelenbegriff fest; die Rede von der Seele weicht aus in die weltanschauliche oder pseudowissenschaftliche Literatur. In den Wis-

senschaften und der Philosophie, insofern sie sich an ihnen orientiert, wird eine empirische Theorie der organischen und mentalen Funktionen entwickelt, die nur noch beiläufig am Begriff der Seele festhält. Und zwar in der Regel dann, wenn es darum geht, die Einheit der zu beschreibenden Funktionen zu bezeichnen, und man sich gezwungen sieht, mangels Ersatz auf ein überliefertes Konzept zurückzugreifen.

Die Begriffsgeschichte des 19. Jahrhunderts zeigt einen Wandel, den Michael Pauen prägnant beschrieben hat: In den Wissenschaften haben wir nur noch einen regulativen Gebrauch des Begriffs Seele für die Einheit psychischer Prozesse, während sich in der sozialen Wirklichkeit des Alltagslebens eine unpräzise metaphorische Verwendung des Wortes durchsetzt.

Sozialpsychologisch gesehen ist an dieser Entwicklung interessant, dass dem Ausdifferenzierungsprozess von Wissenschaft und Lebenswelt, von Tatsachen- und Orientierungswissen eine Entwicklung korreliert, die Arnold Gehlen in seinem Buch *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957) beschreibt: Eine zunehmende Technisierung unserer Alltagswelt, ein zwingender Materialismus unserer Weltanschauung und deren Fragmentierung sowie eine Funktionalisierung unserer (Wissenschafts-) Sprache provozieren, dass sich Residuen einheitlicher Selbst- und Welterfahrung bilden. Diese artikulieren sich vorzugsweise in einer Sprache der Innerlichkeit. Die Seele gehört, so gesehen, zu den Begriffen, die fernab der Tatsachenwelt maximale Orientierungsleistung versprechen. Im Licht der Wissenschaften betrachtet, verblasst diese Orientierungsleistung sofort, wie die Beispiele aus dem medizinischen Alltag an Krankenhäusern belegen. Hier wird nicht die Seele des Menschen therapiert, sondern hier werden von der Diagnose körperlicher Leiden ausgehend Maßnahmen getroffen, die eine Aufrechterhaltung der Körperfunktionen zum Ziel haben: Leiden mindern, Funktionalität wiederherstellen.

Im Bereich der Funktionalität tritt das Konzept des »Bewusstseins« an die Stelle der Seele. Der Begriff Bewusstsein umfasst einen Funktionsträger. Seine Leistungsfähigkeit liegt darin, dass er an die Grenze physischer und psychischer, neuronaler und mentaler Prozesse gestellt wird und es erlaubt, in der Phänomenanalyse eine mögliche einseitige Wirkungsbeziehung oder Wech-

selwirkung zwischen beiden Ebenen zu erfassen. Die Ausdifferenzierung von Bewusstsein und Seele, der Weg von der Seelensubstanz zum Begriff des Bewusstseins, der Weg vom Seelenorgan zum Gehirn hat daher vorrangig wissenschaftstheoretische und forschungspraktische Gründe: Das Konzept ‚Bewusstsein‘ ist schlicht und ergreifend leistungsfähiger im Hinblick auf die Versprachlichung der Ergebnisse empirischer Forschung. Das hat Konsequenzen für die Geistes- und Sozialwissenschaften, wie von den führenden Vertretern im aktuellen Brain-Mind-Diskurs hervorgehoben wird: Wenn die Geistes- und Sozialwissenschaften im Gespräch bleiben und sich als Wissenschaften unter Wissenschaften positionieren wollen, dann müssen sie den Begriffswandel mitgehen. Eine Verweigerung könnte mit ihrer Marginalisierung bestraft werden.

Das ist tatsächlich eine Möglichkeit. Das Szenario vom Untergang der Geisteswissenschaften ist seit einigen Jahrzehnten ein Evergreen auf akademischen Podien. Die Selbstmarginalisierung einiger Geisteswissenschaftler nährt diese These. Aber es ist auch eine Gegenrechnung erlaubt: Denn zu fragen ist, wer denn heute, mit welchen sprachlichen Mitteln, die Phänomene übersetzt, die von Aristoteles bis Kant in der Tradition einer ‚Seelenlehre‘ eingefasst waren: die intuitiven Momente der Erfahrung, die Rätsel synthetischer Leistungen unseres Bewusstseins, die ‚Einheit der Erfahrung‘, die singulären Aspekte des Erlebens meiner Selbst, eines anderen, von anderem schlechthin? Wem überlassen wir Geisteswissenschaftler hier das Feld, wenn wir uns nicht mehr für zuständig erklären? Bahnhofsbuchhandlungen geben uns eine erste Antwort.

Der Begriffswandel von der Seelensubstanz zur Bewusstseinsfunktion ist unbestritten und ich werde hier auch gar nicht in sinnlose Debatten über das Für oder Wider einsteigen. Was mich interessiert, das ist, diesen Begriffswandel in einem ersten Schritt zu verstehen, um dann in einem zweiten Schritt seine Bedeutung für unsere Zeit zu verstehen. Michael Pauen hat klar gesehen, dass das 19. Jahrhundert, Nietzsche spricht vom ‚Zeitalter der Respektlosigkeit‘ gegenüber einstmaligen verbindlichen Traditionen, einen langen Schatten wirft. In diesem Schatten verhandeln wir – immer wieder von neuem – die Frage, die uns nicht zur Ruhe kommen lässt: Wie positionieren wir uns als Geisteswissenschaftler gegenüber den empirischen Wissenschaften?

Um meine Erörterungen zum Verständnis des Begriffswandels im 19. Jahrhundert nicht bloß aphoristisch darzustellen, habe ich drei Texte ausgewählt, die ich kommentieren möchte. Abschließend komme ich auf meine Frage nach der Positionierung von Geisteswissenschaften und empirischen Wissenschaften zurück. Die drei Texte und damit die drei Schritte, die ich mit Ihnen gehen möchte, betreffen: a.) den Berliner Sprachstreit um 1874 in der Darstellung des Züricher Wissenschaftshistoriker Michael Hagner, b.) die Verabschiedung des Seelenbegriffs bei Friedrich Albert Lange und c.) die Suche nach der Einheit des Erlebens psychischer Prozesse bei Wilhelm Dilthey.

Zu a.) ein Berliner Sprachstreit um 1874. Hagners These ist, das verrät der Buchtitel, dass sich seit dem späten 18. Jahrhundert der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn vollzieht.<sup>1</sup> Diese Entwicklung korreliert einem allgemeinen Umbruch in der Zeit um 1800, wie er u.a. von Reinhard Koselleck beschrieben wurde. Wie muss man sich diesen Wandel vorstellen? Hagner betont, dass das Seelenorgan weder falsifiziert wurde, noch geriet es aus der Mode. Es bildete sich vielmehr zuerst ein neuer Problemhorizont, vor dem sich das Wissen über das Gehirn entwickeln konnte. Erst ein Perspektivwechsel in der Frage, was der Mensch sei, führte zur Verabschiedung des Seelenorgans. Hagner deutet an, dass die Entdeckung einer ungeheuerlichen Komplexität der Welt, d.h. auch der Alltagswelt, und einer unsicheren Stellung des Menschen in dieser allmählich dazu geführt hat, dass das Konzept der Substantialität und Einheit des Menschen seine Überzeugungskraft und Verbindlichkeit verloren hat. Diese Leerstelle des Orientierungswissens wurde durch die Anhäufung von Tatsachenwissen aufgefüllt: Der Blick fiel zunehmend auf die Strukturen und Prozesse und eben die Analyse der materiellen Grundlage des Menschseins. Physiologie und Psychologie rückten näher, das Gehirn wurde in seiner materiellen Struktur erforscht, und in ihm wurden, was vorher nicht zwingend so gedacht werden musste, alle seelisch-psychischen und auch geistigen Prozesse »lokalisiert«. Der sog. »Lokalisationsgedanke« setzte sich allmählich durch und verdrängte andere Erklärungsmuster.

Hagner zeigt, dass im 19. Jahrhundert kein linearer Prozess des Begriffswandels zu erkennen ist, sondern vielmehr eine Reihe von Abgrenzungs- und Ablösungsprozessen. Es beginnt mit der Entwicklung einfacher Modelle der Lokalisation (z. B. bei Franz Joseph Gall und in seiner Nachfolge). Diese einfachen Modelle wurden allerdings

von den Vertretern der Herbart'schen Psychologie und einer Sprachwissenschaft auf psychologischem Fundament (Steinthal, Lazarus) zurückgewiesen. Es zeigt sich, dass eine Psychologie als eine »Lehre von der Seele« nicht per Handstreich durch die Hirnphysiologie abgelöst wurde. Gleichwohl gerät die Psychologie als Seelenlehre in eine Verteidigungshaltung, die bestenfalls eine Behauptung des angestammten Terrains, aber keine Zugewinne mehr erlaubt (mit Ausnahme der Völkerpsychologie als einer Vorläuferin der Ethnologie). Aber was dieser Konflikt zwischen einer Geisteswissenschaft – eine solche war die Psychologie auch noch um 1870 – und den empirischen Wissenschaften – die Naturwissenschaften bestimmen zunehmend das Paradigma der Wissenschaften (vgl. Trendelenburg oder Mill über ‚Induktion‘) –, was dieser Konflikt jedoch bewirkt, das ist Folgendes: Der Lokalisationsgedanke wird immer komplexeren Modellen angepasst.

Hagners Darstellung legt eine Konsequenz nah, die er selbst allerdings nicht vornimmt: Noch unsere heutige Fixierung auf die Materialität des Gehirns bei dem Versuch der Erklärung neuronaler und mentaler Prozesse beruht nicht deshalb auf immer komplexeren Modellen, weil wir genauer beobachten, exakter messen usw. (das tun wir zweifelsohne), sondern weil wir in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften immer noch und immer wieder komplexe Modelle entwerfen, hinter denen die empirischen Bestimmungen zurückstehen. Daher kommt die Motivation zu exakteren, umfassenderen Messungen. Wir verfeinern unser materialistisches Weltbild immer mehr, weil wir – scheinbar paradoxerweise – hinter einen idealistischen Standpunkt nicht zurück können.

Hagner selbst wagt eine – nicht minder ambitionierte – wissens- und kulturtheoretische These: »Die Lokalisierung der geistigen Funktionen im Gehirn ist einer der frühesten und wirksamsten Begriffe der Moderne zur Bestimmung des Menschen. Das ist mehr als nur Phrenologie oder Wissenschaft, Klinik oder Labor, Physiognomik oder Instrumente und Apparate.«

Worin dieses »mehr als« besteht, das deutet er nur an. Er scheint auf das zu verweisen, was wir in unserer Veranstaltungsreihe herausgearbeitet haben. Gemeint ist wohl der »Begriffswandel« oder »Paradigmenwechsel« im 19. Jahrhundert, dessen Konsequenzen wir noch heute in der Neurobiologie und Philosophie des Geistes ausbuchstabieren.

Um diesem »mehr als« auf die Spur zu kommen und meine These zu erhärten, möchte ich zur Erläuterung zwei Texte aus der Zeit des »Wandels« vorstellen. Der eine Text, von Friedrich Albert Lange (*Geschichte des Materialismus*, 1866), liegt im Zentrum der Debatte, die Hagner schildert; der andere Text von Wilhelm Dilthey stammt aus dem Jahr 1894 und ist eine Reaktion auf die Tatsache des Wandels und seine Konsequenzen – und er eröffnet zugleich eine neue Debatte.

Zu b.) Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Zweiter Band).<sup>2</sup>

Lange weist auf die Schwierigkeiten einer mechanischen Erklärung psychischer Vorgänge hin. Die Unfruchtbarkeit bisheriger Hirnforschung hängt damit zusammen, dass eine plausible Hypothese von der »Natur der Hirntätigkeit« fehlt. Andererseits ist es so, dass es keinen einzigen Satz über Gehirn und Seele gibt, der nicht durch die Tatsachen widerlegbar ist. Noch immer verwirrt ein »Seelengespenst« (358) die Wissenschaften; es spukt sogar im Zentrum des Materialismus. Dieses Gespenst kann nicht durch eine schlichte Analyse der Materialität des Gehirns vertrieben werden. Erst die Einsicht in die Funktionen des Gehirns wird es, so Lange, zum Verschwinden bringen. Von daher kritisiert Lange auch die Lokalisationstheorien, z. B. die Phrenologie Galls. Sie ist seiner Ansicht nach eine Scheinwissenschaft wie die Astrologie.

Lange beruft sich auf den Physiologen Johannes Müller, übrigens ein großer Aristoteliker, der sich gegen die »Existenz besonderer Provinzen des Gehirns für verschiedene geistige Tätigkeiten« (das ist Galls These) ausgesprochen hat. Lange sieht keine eindeutige Verbindung zwischen einer Zerstörung bestimmter Areale des Gehirns und der Ausübung intellektueller Leistungen. Hier irrte er, wenn auch die Frage der »Eindeutigkeit« kausaler Verrechnung weiterhin ein Problem ist. So erkennt Lange hellsichtig, dass die These der Phrenologie, dass jeder Veränderung einer Funktion eine materielle Veränderung des Organs vorausgehen oder zeitgleich mit ihr einhergehen muss, in einen simplen Materialismus mündet.<sup>3</sup>

Langes methodischer Ansatz ist folgender: Wir nehmen allererst an, was die Phrenologie uns lehrt, und unterwerfen dann die Idee der Lokalisation der Geistesfunktionen einer Kritik. Ihre Simplität beweist schon auf den ersten Blick ihre Unhaltbarkeit. Ebenso kritisieren wir den

Spiritualismus, d. h. die Annahme eines Ganzen, eine unhinterfragte »Personifikation« psychischer Prozesse. Was aber bleibt dann übrig? Die Antwort lautet: das wissenschaftliche Verfahren selbst. Wir suchen aus den einfachen Reflexbewegungen, aus den so schon komplizierten Folgen von Empfindungen und Bewegung einen Anfang zur Erklärung der komplizierten psychischen Tätigkeiten herauszuarbeiten (372). Zur Erklärung des Seelenlebens ist eine Zurückführung auf Einzelvorgänge notwendig. Nur hier, in der Analyse physiologischer und psychologischer Details, sind wir auf einem guten Weg, den Materialismus konsequent zu machen (373). Im Vorschreiten der Analyse werden wir, so prognostiziert Lange, irgendwann einmal das Verhältnis von Gehirn und Seele aufklären.

Die Hirnforschung – nicht die einseitige »Hirnphilosophie« (im Materialismus mit metaphysischem Zuschnitt) – wird sich auf den Vorgang des Denkens, Fühlens und Wollens richten und dann nicht »Wohnsitze« der verschiedenen Kräfte, sondern »Bahnen« dieser Strömungen, ihre Zusammenhänge und Verbindungen suchen (374). Lange beruft sich auf die Herbart'sche Psychologie (das Problem der Assoziation; Denken als ein innerliches Sprechen) und auf Wilhelm Wundts physiologische Psychologie.

Langes Ziel ist die Einführung eines konsequenten Materialismus:

**[Zitat Lange: S. 396: Versuchen wir einmal, an einem Beispiel konsequenten Materialismus zu üben! ... bis S. 398: ... zum Pfande dafür, daß wir auf dem rechten Wege sind.]**

Langes Darstellung ist eindrucksvoll: er stellt uns vor die Endlosigkeit der Probleme, die sich im Feld der physiologisch-psychischen Forschung auftun. Allerdings gibt er uns auch einen Grundsatz der Beruhigung an die Hand: Der Mensch ist durch und durch begreiflich; eine selbstverordnete Genügsamkeit – ein Igoramus! – soll unnützes Schürfen nach Denken, Fühlen, Wollen im Gehirn verhindern. Ein Einwand, der auf der Hand liegt, wird von Lange selbst formuliert. Ein konsequenter Materialismus würde über der Betrachtung bloßer Symptome die Sache selbst aus den Augen verlieren. Langes Antwort darauf ist von beißendem Spott: Ja, das wäre wohl so, wenn nach der Beseitigung aller Symptome noch eine Sache übrigbliebe (399).

Lange ist sich bewusst, dass auch der konsequenteste Materialismus eine Grenze hat. Diese Gren-

ze ist der subjektive Zustand des Empfindenden, der auch nach der Beseitigung aller Symptome übrigbleibt. Zwar ist dieser subjektive Zustand zugleich für die äußere Beobachtung ein objektiver, eine bloße »Molekularbewegung«, und als objektiver Zustand lässt er sich nach dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft in eine lückenlose Kausalreihe einfügen. »Wir sind in der Tat der Ansicht, daß in der Empfindung außer und neben den erwähnten Nervenvorgängen schwerlich irgend etwas überhaupt zu suchen ist; nur haben diese Vorgänge selbst noch eine ganz andre Erscheinungsweise, nämlich diejenige, welche das Individuum Empfindung nennt.« (399-400)

Irgendwann werden wir nach Langes Ansicht auch den Teil der psychischen Vorgänge genauer bestimmen, der zeitlich mit dem Entstehen einer Empfindung des Individuums zusammenfällt, denn auch der geistige Wert eines Empfindungsgehalts ist nicht völlig von der psychischen Erscheinung zu trennen (400). Das Zusammenwirken vieler einzelner schwacher Nervenimpulse wird den Schlüssel zum physiologischen Verständnis des Denkens geben; auf die Form dieses Zusammenwirkens wird es in der Funktionsanalyse geistiger Tätigkeit ankommen. »Was hierin unerklärt bleibt: die Art, wie der äußere Naturvorgang zugleich ein Inneres ist für das denkende Subjekt: das ist eben der Punkt, welcher die Grenzen des Naturerkennens überhaupt überschreitet.« (401) Auch der konsequente Materialismus kennt bei Lange, trotz der Behauptung einer vollständigen Erkennbarkeit des Menschen, eine unüberschreitbare Grenze: ein Ignorabimus!

Gleichwohl, so lautet Langes Fazit, ist die Psychologie nur auf der Grundlage der Physiologie aufzurichten. Wer also noch von der Psychologie als einer »Lehre von der Seele« spricht, der verwechselt Namen und Sache.

Zu c.) Diltheys Unterscheidung von beschreibender und zergliedernder Psychologie.<sup>4</sup>

Langes kritische Analyse der Psychologie ist ein bloß negatives Geschäft. Die Psychologie hat den Anspruch aufzugeben, eine Lehre von der Seele zu sein. Sie verliert ihren Gegenstand und ihre Eigenständigkeit, und die Forschung wird mit der These abgespeist, dass dieser Verlust leichter wiegt als ein unkritisches Festhalten an einem tradierten Gespensterglauben. So weit ist das sicherlich richtig. Aber es bleibt eine Verlustrechnung, und es gibt den durchaus berechtigten Anspruch einer Rekonstruktion der Psychologie als eines Theorieangebots, das den »ganzen Men-

schen« in den Blick nimmt und nicht nur die Summe seiner Einzelteile. Angesichts der Gemengelage in der Debatte über die Seele oder das Psychische in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die zwischen einem kruden Materialismus und einem beherzten Ignorabimus steht, ist Wilhelm Diltheys Abhandlung aus dem Jahr 1894 ein fulminanter Befreiungsschlag.

Seine Unterscheidung von erklärender Psychologie einerseits und beschreibender und zergliedernder Psychologie andererseits eröffnet eine neue Debatte. Dabei ignoriert Dilthey keineswegs die Leistungsfähigkeit der physiologischen Psychologie. Er nennt sie die »erklärende Psychologie« und skizziert ihr Verfahren folgendermaßen: Da in den Naturwissenschaften allgemein das erfahrungsmäßig Gegebene dadurch erklärt wird, dass es in der Form einer Hypothese in einen Kausalzusammenhang gestellt und dieser im experimentellen Verfahren überprüft wird, verfährt auch die an den Naturwissenschaften orientierte Psychologie (z. B. bei Helmholtz und Wundt) wie folgt: Sie analysiert geistige Prozesse, indem sie diese – aufgrund einer Hypothesenbildung – mit »Nervenvorgängen parallelisiert« (142). In die Form einer Hypothese gekleidet wird hier, in der Psychologie, ebenfalls ein Kausalzusammenhang aufgestellt. Im weiteren Verlauf wird – alles geschieht wie gesagt nur auf dem Grunde einer Hypothese – dasjenige aus der Analyse ausgeschieden, was nicht zur Aufrechterhaltung der Hypothese dient. Komplexität wird reduziert auf Einfachheit, um die kausalen Wirkungsreihen aufbauen zu können.

Dilthey fragt sich nun, ob diese Übertragung eines naturwissenschaftlichen Verfahrensauf das Feld der Psychologie überhaupt rechtens ist. Verfehlen wir nicht unseren Gegenstand – d. i. die Seele als Einheit psychischer Prozesse –, wenn wir Erklärungsmuster verwenden, die der Komplexität des zu analysierenden Gegenstandes nicht angemessen sind? Die Fragestellung impliziert schon die Antwort. Dilthey bemerkt, dass wir eine Unterscheidung treffen müssen, die methodologische Konsequenzen hat: Während wir es in den Naturwissenschaften, also in der Beschreibung eines »Außen«, mit isolierbaren Einzelphänomenen zu tun haben, deren Zusammenhang wir noch bestimmen müssen, ist uns in der Psychologie, in der Beschreibung eines »Innen«, ein Zusammenhang des Seelenlebens ursprünglich gegeben, dessen Wirkungszusammenhänge wir erst nachträglich analysieren können. Das berühmte Zitat lautet: »Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.« (144)

Immer ist, so Dilthey, der erlebte Zusammenhang das Erste, während die Unterscheidung später hinzukommt. Der Erfahrungszusammenhang der äußeren Welt hat es mit Einzelnem zu tun, das erst in einen Zusammenhang gebracht werden muss. Daraus folgert er, dass wir für die Analyse des Seelenlebens eine andere Methode brauchen. Er nennt sie die beschreibende und zergliedernde Psychologie – und nennt ihr Verfahren »das Verstehen«. (145)

Ich möchte einige Momente der Theorie Diltheys hervorheben: Sie beruht auf einer Erweiterung der Kantischen Erkenntnistheorie zu einer psychologischen Erkenntnistheorie. Im Sinne Herbarts ist »Erkenntnistheorie Psychologie in Bewegung« (151), insofern sie die elementaren Strukturen des Anschauens und Denkens im Vollzug zeigt. Sie verspricht ‚ein Verständnis des Menschen in seiner ganzen Wirklichkeit‘ (152). Sie will »Leben« und »Wissenschaft« zusammenführen, indem sie die Psychologie als Wissenschaft vom Leben und damit als grundlegende Geisteswissenschaft rehabilitiert.

Ausgangspunkt der psychologischen Analysis ist bei Dilthey »der Zusammenhang, in welchem das Denken selber wirksam ist und von dem es ausgeht und von dem es abhängt« (194). Hinter diesen Zusammenhang können wir nach seiner Ansicht nicht zurückgehen. Auch die Zergliederung psychischer Prozesse kann nur das Ziel haben, die Struktur des Zusammenhangs aufzuhellen; diese seelische Struktur und die in ihr wirkenden Kräfte zeichnen sich durch Zweckmäßigkeit aus; die Tatsache, dass der Prozess seelischen Erlebens eine Einheit bildet, die nicht erst hergestellt werden muss, motiviert Dilthey zu der Aussage, dass unser Seelenleben einen ‚teleologischen Charakter‘ hat (176).

Während Gesetzlichkeit, Gleichförmigkeit, Konstanz, Wirkursächlichkeit der Ausdruck der objektiven Verhältnisse der äußeren Natur ist, ist der lebendige Zusammenhang der Seele von Lebendigkeit, Geschichtlichkeit, Freiheit und Entwicklung gekennzeichnet (196). Dilthey entfaltet seine Überlegungen in dem wichtigen, aber nicht durchweg von einer klaren Argumentation durchzogenen Kapitel VII *Die Struktur des Seelenlebens*.

**[Zitat Dilthey: S.206: Und das ist nun für das ganze Studium dieses seelischen Strukturzustandes das Entscheidende bis S. 207: Dieser Wert aber wird nur im Gefühls- und Triebleben erfahren.]**

Das längere Zitat belegt, dass es Dilthey darauf ankommt, den »psychischen Lebensprozess« insgesamt, d. h. von seinen elementarsten bis zu seinen höchsten Formen als eine Einheit zu erfassen. Seiner Auffassung nach wächst das Seelenleben nicht aus Teilen zusammen; »es bildet sich nicht aus Elementen; es ist nicht ein Kompositum, nicht ein Ergebnis zusammenwirkender Empfindungsatome oder Gefühlsatome; es ist ursprünglich und immer eine übergreifende Einheit.« (211) Die Bestimmung hierfür sieht er im »Person-Sein« des Menschen. Dieses Sein ist keine Naturtatsache, die sich in einer kausalen Erklärung erschließen lässt, sondern es ist als Einheit »total [unterschieden] von der ganzen körperlichen Welt« (211).

Was Dilthey richtig gesehen hat, ist Folgendes: Seelisches Erleben ist das Erleben eines Strukturzusammenhangs von innerer und äußerer Erfahrung, das sich der Messbarkeit entzieht; Seele ist der Begriff für eine synthetische Leistung, die im Erleben prozessual vollbracht wird. Die Relata des Erlebens – Innen und Außen, »Selbst und Welt« – werden im Prozess erzeugt. »Person« ist so gesehen ein Relationsgefüge, ein »dynamisches Gefüge«, ein »Zwischen« von Subjektivem und Objektivem, die Dimension des Inter-Subjektiven. Wer dieses substanzialisiert im Sinne einer alten Metaphysik oder es materialisiert im Sinne eines plumpen Materialismus, der jagt wahrlich Gespenster.

## Fazit

Was wir – immer noch – »Seele« nennen, das ist mit dem »Bewusstsein« als der Dimension des physisch-psychischen Apparates, vor dem Hintergrund einer Trennung von Subjektivem und Objektivem, nicht identisch. Es gibt daher auch keinen eindimensionalen Weg von der Seele zum Bewusstsein. Der Bedeutungswandel, von dem ich eingangs sprach, impliziert eine Bedeutungsverschiebung. Das meint Folgendes: Im Diskurs über die Seele verschiebt sich die Bedeutung auf

der kategorialen Ebene von der »Substanz« zur »Relation« oder »Wechselwirkung«. Diese Verschiebung fordert eine neue Methodik. Dilthey hat erkannt, dass wir seelisches Erleben nur verstehend entschlüsseln können. Er hat auch erkannt, dass die methodische Eigenständigkeit der »Geisteswissenschaften« nicht zu einer strikten Entgegensetzung führen darf. Und darauf kommt es auch heute an: Die Phänomene, die wir entschlüsseln wollen – das menschliche Fühlen, Denken, Urteilen – erfordern eine Komplementarität des methodischen Zugriffs. Es geht um ein »Sowohl-als-auch«, nicht um ein »Entweder-oder«. Der von Michael Pauen prägnant diagnostizierte Begriffswandel bleibt daher unbenommen, wenn wir den Blick auf die Wissenschaften – aktuell: Neurowissenschaften – werfen. Hinter diesem Wandel erkennen wir aber auch eine Bedeutungsverschiebung, die es uns ermöglicht, von der Seele als dem Komplex physisch getragenen psychischen Erlebens zu sprechen, in dem die subjektive (1. Person), die objektive (3. Person) und die intersubjektive (2. Person) Perspektive integriert werden. Dieser Überlegung kann hier aber nur ein Hinweis auf künftige Forschungsfragen sein. Zumindest gibt es aktuell gute Ansätze für eine integrative Anthropologie.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. Michael Hagner: *Homo cerebialis – Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*. Frankfurt/M. 2008.

<sup>2</sup> Vgl. Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Zweites Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*. Nachdruck: Leipzig 2003. Alle folgenden Seitenangaben in Klammern () beziehen sich auf diese Ausgabe.

<sup>3</sup> Bemerkenswert ist Langes sozialpolitische These zum wissenschaftsgeschichtlich zu beschreibenden Wandel: *Er fragt, wozu der ganze Lärm um die Lokalisation geistiger Tätigkeiten im Gehirn? Seine Antwort: Es ist ein Aufstand der Demokratie des Materialismus, des Denkens der Massen gegen die aristokratische Philosophie*.

<sup>4</sup> Vgl. Wilhelm Dilthey: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894)*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 5. Stuttgart-Göttingen 1957, S. 139-240. Alle folgenden Seitenangaben in Klammern () beziehen sich auf diese Ausgabe.

# Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen – Theologische Erwägungen

Von Prof. Dr. Christof Gestrich

## Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Symposium der Evangelischen Akademie zu Berlin, 3./ 4. 2. 2011

- ( I ) Die Seele des Menschen – erste Annäherung über Platon
- (II) Vertiefung: Bibel und Seele
- (III) Problemfaltung: Seele in der Kirchengeschichte
- (IV) These: Es ist nichts eingetreten, was das Reden von der menschlichen Seele obsolet werden ließ
- (V) Ausblick: Unterwegs zur Wiedergewinnung des Seelenbegriffs und zur Erneuerung der Eschatologie (u.a. der Lehre vom Jüngsten Gericht)

### I. Die Seele des Menschen – erste Annäherung über Platon

Die europäischen Seelenvorstellungen gehen traditionsgeschichtlich zum kleineren Teil auf vorchristliche Erinnerungen<sup>1</sup> und auf die Bibel, zum größeren Teil auf Platon, dessen Schüler Aristoteles sowie auf neuplatonische und stoische Weiterbildungen des Seelenverständnisses zurück. Die Vorstellung von der Unsterblichkeit der menschlichen »Geistseele«<sup>2</sup> gilt als *platonisch*. Ihr philosophischer Hintergrund scheint ein dualistisches Wirklichkeitsverständnis zu sein.

Platon hat freilich Unterschiedliches und nicht nur Dualistisches über die menschliche Seele geschrieben. Das meiste davon ist in Frageform ausgesagt. Eine weniger häufig zitierte Hypothese findet sich in Platons Dialog *Politeia*. Dort spricht Platon von unterschiedlichen Schichten in der Seele.<sup>3</sup> Zum Vergleich könne man an die unterschiedlichen Bevölkerungsschichten (»Stände«) in einem Staatswesen denken. Diese Schichten haben eine je eigene »Tugend«, also ein je eigenes Vermögen zu einer sozialen Lebensgestaltung. Auf keine dieser Tugenden (»Tauglichkeiten«) kann der Staat verzichten. Obwohl sich die Schichten oder Stände im Staat gelegentlich aus

Konkurrenzgründen oder aus dem Gefühl einer Benachteiligung und Unterdrückung heraus befehden, bleiben sie aufeinander angewiesen. *Das Staatsganze steht und fällt damit, dass jede Schicht, stellvertretend für das Ganze, das Ihre verwirklicht.*

Ein solches soziales *Stellvertretungsgefüge* ist also nach der Hypothese Platons auch die *menschliche Seele*, deren einzelne Schichten gepflegt werden müssen und keinesfalls unterdrückt, bekämpft oder ausgerottet werden dürfen.

Eine Schicht innerhalb der Polis wird vom »Wehrstand« – dem Militär und der Polizei – gebildet. Seine hervorstechende Tugend ist der Mut, die Tapferkeit (*andreia*). Eine weitere Schicht im Staat bilden die kaufmännisch oder haushälterisch ausgerichteten Menschen, die mit Nahrung und anderen Waren, vor allem mit Arbeit, Gewinn und Geld, mit Handel und Wandel umgehen – die »Ökonomen« also. Zu den Tugenden eines Haushälters gehört vornehmlich die vorausschauende Besonnenheit (*sophrosyne*). Schließlich gibt es noch die Schicht derer, die den Überblick und die Leitungsgewalt über das Ganze haben, die Politiker im engeren Sinn, deren Tugend die Vernunft (*logos, phronesis* oder *synesis*) sein soll. In diesem Gesamtgebilde »Staat« muss es allerdings auch noch etwas Viertes geben. Dieses Vierte muss als Tugend allen zugleich zukommen: nämlich die Gerechtigkeit (*dikaio-syne*). Sie hält den ganzen Staat als »innerlich versöhnt« zusammen, sie hält ihn am Blühen. Ohne dass jedem gerechterweise das Seine wird (*suum cuique*) und ohne dass jeder seinerseits zur allseitigen Gerechtigkeit beiträgt, würde er zerfallen.

In diesem Modell, das auch eine gewisse Erklärung des Zusammenspiels von Wille, Erkenntnis, Denken, Gefühl, Gedächtnis usw. ermöglicht, ist sehr viel für das Verständnis der Seele vorgegeben: Sie ist gesund, wenn ihre inneren Schichten untereinander *versöhnt* sind. Heute würde man vielleicht sagen, die Einhaltung der *Menschenrechte* trage viel dazu bei, dass menschliche Seelen in sich ruhig, versöhnt und befriedet sein können. Platon hat jedenfalls eine fundamentale Erklärung dafür, warum menschliche Seelen schon von Haus und überall in der Welt *versöhnungsbedürftig* sind: Ihre Schichten folgen wider-

strebenden Machtinteressen. Innere Konflikte sind vorprogrammiert. Es muss ‚Seelsorge‘ für sie aufgeboten werden. Das weist nicht nur in eine religiöse Richtung („Soteriologie“), die sich allerdings überall in den menschlichen Lebenswelten formiert hat, sondern auch in eine philosophisch-anthropologische Richtung, die von der Beobachtung ausgeht, dass das Innere des Menschen dessen äußere soziale Lebensverhältnisse widerspiegelt.

Noch in Sigmund Freuds bekanntem ‚Seelenmodell‘, das die drei innerpsychischen Kräftebereiche ICH – ES – ÜBERICH voneinander unterscheidet, finden sich Anklänge an Platons Hypothese. Bei Freud ist die anthropologisch-kulturelle Option für das ICH<sup>4</sup>, das es besonders zu unterstützen gelte, allerdings womöglich noch stärker als bei Platon. In der Christentumsgeschichte hat sich die Lehre von der sogenannten *Seelenspitze* als dem wichtigsten Teil der Seele oft verselbstständigt. Davon könnte Freud beeinflusst worden sein. Allerdings lenkte er zurück zum Ausgleich zwischen den angeblich höheren und den angeblich niederen Schichten der Seele. Er kritisierte m.a.W. die kulturelle europäische Tradition des Verdrängens, was ihm seinen besonderen Platz in der Geschichte der Anthropologie verliehen hat.

Platons Sicht der Dinge aber ist hier sogar von welthistorischer Tragweite. Denn sie besagt auch dies, dass Gesellschaften nicht nur ‚arbeitsteilig‘, sondern von vornherein *pluralistisch* zu sein haben. D.h., egalitäre Gesellschaften sind nicht lebensfähig. Wer »verallgemeinern« will, kommt am Besonderen nicht vorbei, auch nicht am Gegenüber von Höhergestelltem und Tiefergestelltem. Es soll auch Eliten in einer Gesellschaft geben. Aber diese sind von den anderen ‚Ständen‘ der Gesellschaft genauso abhängig wie diese von ihnen. Alle haben einander zu dienen und sich wechselseitig zu ehren, und die Eliten haben natürlich den Anfang damit zu machen. Es klingt hier bei Platon auch eine *Ontologie der »Ordnungen«* durch, deren keine hintergebar ist, und deren Geschichte in der Philosophie vielleicht immer noch nicht zu Ende gedacht ist... .

Wichtig ist hier aber vor allem noch dies: Wenn Platon mit seiner Schichten- oder Ständepsycho-

logie richtig liegt, dann ist es unausweichlich gegeben, dass die Seele des Menschen *auch* noch einen *Zweierkonflikt* aufweist, der alle anderen Konflikte überwölbt. Dieser Konflikt sieht so aus: Während die Seele (qua subjektives Ich) eines Menschen *frei* von äußerem Zwang sein will, ist sie doch immer und uranfänglich schon *besetzt und mitgeprägt von den Ansprüchen der Außenwelt* an sie. Kurz: In der menschlichen Seele gibt es den *grundlegenden Zweierkonflikt zwischen Individualität und Kollektivität*, der philosophisch immer wieder neu beschrieben wird. In unserer Zeit wurde er beispielsweise in der Form besprochen, wie der Philosoph Emmanuel Lévinas das Ich und den fremden Anderen einander gegenüberstellt hat. Der grundlegende Zweierkonflikt in der menschlichen Seele schuf für die Philosophie das Problem der sogenannten *Identität*. Dieses Problem fragt in hunderterlei Facetten danach, wie die beiden Dimensionen der menschlichen Seele – das Individuelle und das Kollektive (aus dem heraus das Individuelle jedoch geboren worden ist) – miteinander in einem höheren gemeinsamen »Selbst« versöhnt zusammenfinden und aufgehoben werden könnten. In anderer Form fragt unser Problem danach. Was ist überhaupt Freiheit, und wie viel Freiheit ist möglich?

Die Lösung dieses ganzen Problems heißt nun aber nicht schlichtweg: mehr verwirklichte Menschenrechte, mehr Gerechtigkeit. Platons Lösungspotenziale gemäß der Schrift *Politeia* reichen *hier* nicht zu. Auch Lösungspotenziale aus der Philosophie des Aristoteles, die für die Vermeidung oder die Überwindung der Konflikte in der Polis vor allem die Haltung und Tugend der *Freundschaft (philia)* empfehlen, reichen *hier* nicht zu. Denn es ist eigentlich unlösbar, dass sich der Mensch immer schon nach »zwei Seiten« gezerrt sieht oder geradezu »zwei Seelen« in seiner Brust wirksam fühlt. *Für die biblische Religion stellt sich an dieser Stelle die Gottesthematik*. Das theologische Reden von Gott und das theologische Reden von der menschlichen Seele gehören darum zusammen. Dass man das eine Reden und seinen Vorstellungsgehalt verliert, wenn man das andere verliert – und umgekehrt –, genau das erleben wir in unserer eigenen Gegenwart.

## II. Vertiefung: Bibel und Seele

So wie in den Kulturen die Wörter »Seele« und »Geist« gelegentlich promisk gebraucht werden (und manchmal auch beide auf gemeinsame ety-

mologische Wurzeln zurückgehen, z.B. auf »Wind«, »Atem«), so gibt es auch im biblischen Reden von Seele und Geist Überschneidungsfel-

der. Immer wieder können beide Wörter – hebr. *ruach* / griech. *pneuma* für Geist, hebr. *nāphāsch* / griech. *psyche* für Seele –, etwa so viel wie Lebenskraft bedeuten. Aber es gibt doch auch viele Stellen, aus denen hervorgeht, dass man nicht statt Seele genauso gut auch Geist sagen könnte. Da ist »Geist« dann »höherrangig«; er bringt z.B. einer betrübten oder bedrängten Seele das zu, was ihre Notlage überwindet. In anderen Fällen kann der Geist aber Seelen auch bedrängen, wenn er z.B. als ein »Geist der Niedertracht« auf sie trifft.<sup>5</sup>

Wo die Bibel direkt von der Seele spricht<sup>6</sup>, da sind die semantischen Befunde zunächst einmal sehr ähnlich wie auch etwa in den altgriechischen Dichtungen und Prosatexten, deren Alter die Bibel teilt. Seele kann gelegentlich für den »Sitz der innersten Gefühle« stehen<sup>7</sup> und dann etwa mit »Herz« wiedergegeben werden. Sie kann auch soviel wie »Leben« bedeuten (oder den ‚Konduktor‘ des Lebens – z.B. die »Kehle«). Oder ihre Bedeutung kommt in die Nähe dessen, was man meint, wenn man von »Ich« oder von »Person« spricht. Um die Seele geht es auch, wenn von den Menschen-„Schatten« in der Unterwelt die Rede ist.<sup>8</sup> Ja, in der Bibel findet sich – etwa beim Apostel Paulus im Neuen Testament – auch die in vielen Kulturen anzutreffende Vorstellung, dass die Seele in der Lage ist, den Körper zu verlassen. Auch die »unsterbliche Seele« begegnet in der Bibel gelegentlich (*neben* der Erwartung der leiblichen Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag).<sup>9</sup> Eine Besonderheit des biblischen Redens von der Seele ist die, dass nicht wie in der klassischen griechischen Philosophie die Seele, sondern eher der Geist als »Sitz der Wahrheitserkenntnis« empfunden wird. Und eine andere Besonderheit ist, dass Seele in der Bibel auch häufig »Ohr für Gott« bedeutet. Die Seele ist immer in erster Linie »Bedürftigkeit«.

Obwohl man nun für Seele, sei es in der Bibel sei es anderswo, wie gezeigt, viele andere Wörter einsetzen kann, um im Einzelfall die Bedeutung des Gemeinten recht zu treffen, wäre es doch nicht angemessen, daraus zu folgern, man könne dann heute doch gleich von Ich, von Person, von Leben oder von Geistern (Gespenstern) usw. sprechen und den Begriff »Seele« vermeiden. Das ist der falsche Weg. Denn gerade darin ist die Seele unverwechselbar sie selbst, *dass* sie (und nur sie!) diese manchmal ineinanderschwimmenden Bedeutungsnuancen hat und haben darf.<sup>10</sup> Denn sie ist in sich eben ein Gefüge von Relationen, die über »gegebene Welten« hinausreichen können. Weil ganz und gar in Beziehungen le-

bend, ist die Seele keine in sich ruhende Substanz. Sie ist unterwegs zu sich selbst und wird bei diesem »Identitätsstreben« (oder auch bei der Vermeidung eines solchen Strebens) von wechselnden Gefühlen und Erkenntnissen begleitet.

Mit dem antiken Griechenland teilt die Bibel – schon im Alten Testament – das Bedürfnis, über Seele und Geist auch philosophisch nachzudenken. Die Bibel ist auch ein eminent weisheitliches Buch. Manche philosophiegeschichtliche Zäsur, in der sich das europäische Denken während der zurückliegenden 2000 Jahre erneuert hat, ist durch den Geist der Bibel mindestens mit ange-regt worden. Das gilt noch bis hin zu Hegel und Marx und über sie hinaus. Die Bibel ist mit ihren Sichtweisen des Menschen – seines Körpers, seines Geistes, seiner Seele – nicht als ein Kompendium irrationaler ‚Offenbarungen‘ zu werten. Noch in den christologisch zugespitztesten Gedankengängen eines Apostels Paulus ist die Bibel zugleich von hoher philosophischer Relevanz und in kaum zu überbietender Weise »wirklichkeits-gerecht«.<sup>11</sup>

Im Alten Testament ist die menschliche Existenzproblematik zwischen Glück und Unglück, zwischen Unschuld und Schuld, zwischen subjektiver Eigenständigkeit des Individuums und kollektivem Gefordertsein, zwischen gesunder, schmerzfreier Lebendigkeit und Todkrankheit usw. in einzigartiger Dichte und Gültigkeit erfasst worden im *Buch Hiob* aus dem fünften Jahrhundert vor Chr. Goethes *Lied des Harfners*: »...ihr führt ins Leben uns hinein, ihr lasst den Armen schuldig werden, dann übergibt ihr ihn der Pein...« konnte mit seiner Adressierung an die Götter Griechenlands und Germaniens die Hiobtexte nicht überbieten (und wollte das auch gar nicht<sup>12</sup>). Goethe wollte hier gewiss gerade den biblischen Gott treffen, der eben schon im Hiobbuch, vorsichtig ausgedrückt, von einer Art moralischer und religiöser Aporie umflutet worden war. Der verborgene Gott kam hier ins Denken. Das Judentum hat in der Zeit zwischen Hiob und Jesus von Nazareth aus der weisheitlichen Skepsis des Hiobbuches keinen tragfähigen Ausweg mehr weisen können. Dass dann mit Jesus eine neue Sicht der Menschenfreundlichkeit Gottes, der »aus dem Tode« hilft, auftrat, hing nicht zuletzt damit zusammen, dass Jesus auf seinem Kreuzweg der von Hiob hinterlassenen Gottes-Aporie standgehalten hat.

»Meine Seele ist betrübt bis an den Tod«.<sup>13</sup> Dieser Ausspruch Jesu auf Golgatha findet sich auch schon bei Hiob: »Ich will reden in der Angst mei-

nes Herzens und will klagen in der Betrübnis meiner Seele.«<sup>14</sup> Hiob – ein ungefährender Zeitgenosse des Sokrates – ist im Blick auf Leiden, Sterben und Tod gerade dessen Antitypus. Der heitere Gang des Athener Philosophen in den Tod, der die unsterbliche Seele aus ihrem Körperkerker oder Körpergrab befreien würde, ist ganz abseits der Gedanken und Empfindungen Hiobs. Hiobs Klagen aber sind für den Geist der Bibel typisch. Gewiss wertet der schwer leidende Hiob seinen zu erwartenden Tod auch als eine Erlösung, nicht zuletzt als eine Erlösung von Gott, der ihn so bedrängt. Aber *insgesamt ist der Tod für Hiob und seine Seele ein Übel*. Es ist ihm ein Skandal, dass der Mensch mit seinem Verstand im Kopf und Gott im Herzen – zumal einer, der nichts Böses tat, eher Gutes – genauso in die Grube hinab muss wie das Vieh. Aber er hofft andererseits doch, Gott noch zu sehen, auch wenn seine Haut noch so zerschlagen und sein Fleisch noch so sehr dahingeschwunden ist. Er wünscht, es würde seine feste Überzeugung mit eisernem Griffel in Blei geschrieben oder zu ewigem Ge-

dächtnis in einen Fels gehauen werden, *dass er Gott noch sehen werde*. »Ich selbst werde ihn sehen, meine Augen werden ihn schauen und kein Fremder.«<sup>15</sup> Gott schauen und leben, das ist hier paradoxerweise eines und dasselbe<sup>16</sup>, obwohl ja andererseits gilt, was Gott zu Mose sagte: »...kein Mensch wird leben, der mich sieht.«<sup>17</sup> Hiobs Aussage ist hier bezogen auf *Gottes Gerechtigkeit*: Solange Gott, wie es der unverbrüchliche Bund mit ihm doch vorsieht, mein Gegenüber ist, lebe ich, und zwar ich persönlich, was immer mit meinem Körper geschehen mag.

*Dass der Mensch sterben muss, das ist auch für Jesus ein Übel*. Um die Erlösung von diesem Übel ist Gott zu bitten.<sup>18</sup> Zum Reich Gottes passen Tod, Leid und Geschrei nicht.<sup>19</sup> Die moderne philosophische Erwägung, der Tod sei ein großer Sinnstifter, weil erst er durch sein Dazwischenkommen dem individuellen Leben Bedeutung verleihe, ist gänzlich unjesuanisch. In Jesu Sicht ist der Tod ein Feind.<sup>20</sup>

### III. Problementfaltung: Seele in der Kirchengeschichte

Hier wäre nun auch der verwickelten Geschichte zwischen europäischer Theologie und Philosophie seit den Tagen des Origenes und des Augustinus zu gedenken. Denn gerade am Verständnis der menschlichen Seele haben sich Theologie und Philosophie und schließlich auch Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften wechselseitig gegeneinander profiliert. Aber nur ganz wenig lässt sich im Folgenden in Erinnerung rufen.

Zunächst möchte ich den Blick darauf lenken, dass die theologische Anthropologie und außerdem die dogmatisch-theologische Ausformulierung der christlichen Hoffnung über den Tod hinaus (»Eschatologie«) während mehr als 1900 Jahren der Kirchengeschichte niemals ohne den Begriff der Seele ausgekommen sind. Obwohl gerade der Theologie auch noch andere Möglichkeiten offenstehen, um einen Transzendenzbezug des Menschen auszusagen, und obwohl die christliche Theologie immer gleichzeitig auch am biblischen Gedanken der »ganzheitlichen« Wiedererweckung der Toten durch Gott am Jüngsten Tag festhält, *ist es während mehr denn 1900 Jahren der Kirchengeschichte niemals geschehen, dass die christliche Theologie in ihren maßgeblichen Vertretern den Gedanken an eine durch den Tod nicht vernichtbare menschliche Seele aufgegeben hätte*. Lediglich zwei Generationen von allerdings maßgeblichen westeuropäischen evangelischen

Theologen – darunter Paul Tillich, Rudolf Bultmann und Karl Barth – hielten plötzlich im 20. Jahrhundert die Rede von einer Seele des Menschen mindestens dort für verzichtbar, wo in der Theologie von der christlichen Hoffnung über den Tod hinaus gesprochen werden soll. Sie haben dafür teils theologische, teils begriffsgeschichtliche Gründe angeführt. Theologisch argumentierten sie etwa, die Bibel meine nicht wirklich, dass im Menschen selbst etwas Unsterbliches, Ewiges oder Jenseitiges stecke. Vielmehr: Gerade in der Ermangelung alles dessen sei der Mensch auf Gott als auf sein einzig mögliches Jenseits geworfen. Begriffsgeschichtlich sagten sie etwa, der Begriff »Seele« sei veraltet, völlig unpräzise und heute ungeeignet, um den Menschen in theologischer oder philosophischer Sicht zu beschreiben. Beide Begründungen haben ein Stück Plausibilität, aber vielleicht angesichts der so lange Zeit anders gelaufenen Theologiegeschichte doch wirklich nur ein Stück. Der Verdacht, dass hier – im Blick auf die zeitgenössische Philosophie und deren Abkehr von der Seele – ein Stück *theologisches aggrornamento* vollzogen wurde, ist ja nicht von der Hand zu weisen.

Folgender weiterer Hinweis ist mir hier noch wichtig: Von der unsterblichen Menschenseele hat die christliche Theologie Europas (und später auch Amerikas) nicht nur so lange geredet, wie es

philosophisch opportun war, einer dualistischen platonisch-neuplatonischen Verständnisweise des Menschen das Wort zu reden. Sondern die theologische Rede von der unsterblichen Menschenseele hatte immer auch einen eigenen Glaubensgrund und nicht zuletzt die *hermeneutische Funktion*, die vielen unterschiedlichen biblischen Bilder und Redeweisen von einer Hoffnung über den Tod hinaus davon zu befreien, als in sich widersprüchliche Aussagen den Glauben zu bedrohen. Durch das christlich-theologische Reden von der unsterblichen Seele wurden die teils apokalyptischen, teils weisheitlichen, teils an die Seligpreisungen der Bergpredigt<sup>21</sup> und an die Christologie geknüpften<sup>22</sup> eschatologischen Lehren der Bibel integriert. Mindestens dieses Intergrals, durch das sich auch universaleschatologische und individuelleschatologische Fragen miteinander ausgleichen ließen, hat sich jene moderne evangelische Theologengruppe aber, vielleicht sogar versehentlich, begeben. Seither ist besonders unter evangelischen westlichen Christenmenschen die Eschatologie der Kirche rapide zerfallen und zu einem Hort von Privatmeinungen geraten. Nirgendwo gibt es heute mehr »natürliche Theologie« als in der gelebten Eschatologie. Das gilt auch für die katholische europäische Christenheit. Die Kirchen stehen gegenwärtig nicht mehr als festgegründete, Klares meinende Brücken zur Transzendenz in der Landschaft. Mehr als vieles andere dürfte dies für die Abwendung vieler Menschen von den Kirchen verantwortlich sein – und zwar auch solcher Menschen, die an ein seelisches Fortleben über den Tod hinaus glauben.

Alles in allem gilt hier für die Kirchen dennoch (wie auch für die Philosophien): Vermutlich haben sie das Reden von einer menschlichen Seele, die weiter reicht als der Tod, nicht schon endgültig hinter sich. Ob heute – angesichts der erreichten Verständnisweisen der Beschaffenheit und des Verhaltens der Materie – nicht bestimmte *dualistische Weltanschauungen* mit ihrer ontologischen Entgegensetzung von Materie und Geist einfach obsolet geworden sind, das ist freilich eine andere Frage. Sollte das so sein, dann könnte aber die künftige Neuformulierung dessen, was Seele des Menschen darstellt, auch hiervon profitieren und noch größere Klarheit gewinnen.

Der häufig erhobene Vorwurf, die Kirchen seien in ihren *traditionellen Auffassungen* von der unsterblichen Seele des Menschen zwar »dualistisch-neuplatonisch«, aber eben nicht biblisch orientiert gewesen (und darum heute in der »Seelenlehre« so schwach), lässt sich leicht zurückweisen. Gewiss waren die Kirchen im ersten Jahr-

tausend nach Christi Geburt und noch eine kleine Zeit darüber hinaus in ihrer Theologie von dualistischen platonischen Erwägungen mitgeprägt. Eine Alternative dazu gab es kaum. Das änderte sich aber während der *Hochscholastik* im 13. Jahrhundert, also während der letzten Epoche, in der nach Christi Geburt in Europa Philosophie und christliche Theologie noch ineinanderlagen. Nahezu unter Lebensgefahr haben damals insbesondere die beiden Theologen Albertus Magnus und Thomas von Aquin am Schauplatz der inzwischen gegründeten Universitäten die (nur noch durch die Vermittlung jüdischer und vor allem islamischer Denken aus Spanien zu beziehende) Gedankenwelt des Aristoteles über die Seele eingearbeitet in die katholische Theologie. Die Ansichten des Aristoteles über die Seele galten in der Kirche bis dahin als Häresie, weil sie die Seele für sterblich halten, die Materie jedoch für ewig und folglich für nicht anfänglich durch Gott erschaffen. Nun war Aristoteles ja der begabteste Schüler Platons, und sein Widerspruch gegen den Dualismus des Lehrers war als ein ‚Schulwiderspruch‘ durchaus eingezeichnet in die denkerische Entwicklung der altgriechischen Seelenlehre von den Vorsokratikern ab. Darüber gibt Aristoteles am Anfang seiner Schrift »De anima« Rechenschaft.<sup>23</sup> Dass Aristoteles im Laufe seiner eigenen philosophischen Entwicklung die Welt der ewigen Ideen nicht mehr als eine andere, jenseitige Welt begriff, sondern die Ideen in die Materie mit hinein zog als deren Form, war eine Antwort auf alte Fragen, die in sich etwas Bestechendes hatte und noch hat. Dass Albert und Thomas es wagten, auf die Evidenzen der aristotelischen Seelenlehre und insbesondere auf die aristotelische Definition *anima forma corporis* zurückzugreifen, war nicht nur für die Theologie, sondern für das ganze Abendland ein wichtiger und nützlicher Schritt, der das wissenschaftliche Untersuchen der Dinge mehr freigab. Von der das Leben immer leiblich denkenden biblischen Sicht her konnten Albert und Thomas eine Zusammenführung der philosophischen Wahrheitsmomente der platonischen und der aristotelischen Seelenlehren wagen. Jetzt erhielt die Seele im Raum der Kirche wieder einen Leib, der definitiv zu ihr gehört (und ihr deshalb durch Gott in der Auferweckung des Leibes, die den »ordnungswidrigen Zustand einer Trennung« aufhebt, zurückgegeben wird).

Diese auch geistesgeschichtlich vorwärtsweisende neue Seelenlehre,<sup>24</sup> die sich in der Kirche einbürgerte, zog zwischen dem 13. und dem 15. Jahrhundert viele Denker an, die nun noch weitere philosophische Einzelheiten und insbesondere die Frage der menschlichen Unsterblichkeit prüften

und letztlich die Problematik einer etwa möglichen oder nicht möglichen Versöhnung zwischen den philosophischen Systemen des Platon und des Aristoteles bearbeiteten.

In der Endphase des Mittelalters gab es etwa bei Dietrich von Freiberg, bei Johannes Buridanus oder bei Siger von Brabant äußerst subtile Studien über die menschliche Seele, deren Differenzierungsniveau im 19. und 20. Jahrhundert kaum jemals wieder erreicht worden ist. Einige profilierten sich damals als »Philosophen« gerade dadurch, dass sie – auf aristotelischem Hintergrund – eine »Unsterblichkeit« der individuellen menschlichen Seele nicht mehr annahmen.<sup>25</sup> Ferner zeichnete es Philosophen aus, dass sie sich hauptsächlich um die »Seelenspitze« kümmerten, die mit dem *moralischen und theoretischen menschlichen Erkenntnisvermögen* befasst ist und die Platon einst als die »oberste« (vernünftige) Schicht in der »polisähnlichen« Seele ansah.

Auf solche Verunsicherungen reagierte die katholische Kirche im Jahr 1513 mit der ‚Seele‘ gewidmeten Beschlüssen des V. Laterankonzils. In der Sache kam dabei heraus, was noch heute als die katholische Lehre von der menschlichen Seele gilt: »Die Kirche lehrt, dass jede Geistseele unmittelbar von Gott geschaffen ist – sie wird nicht von den Eltern »hervorgebracht« – und dass sie unsterblich ist: Sie geht nicht zugrunde, wenn sie sich im Tod vom Leibe trennt, und sie wird sich bei der Auferstehung von neuem mit dem Leib vereinen.«<sup>26</sup> Martin Luther, der gerade dieses Konzil aus biografischen Gründen stark beachtete, sah in dessen Ergebnissen wieder einen Rückfall in eine einseitigere, platonisierende Denkrichtung. Er kritisierte deren Dualismus aus seiner Sicht der biblischen Anthropologie heraus.<sup>27</sup> Er selbst gewann mehr und mehr ein Seelenverständnis, das zur Sicht des Menschen als einer »dialogischen Person« passt, die vor verschiedenen »Foren« steht: z.B. vor dem Forum der Welt, vor dem Forum Gottes, vor dem Forum des eigenen Gewissens. Mit ihrer starken Bezogenheit aufs Hören und aufs Angesprochenwerden hat Luthers Theorie der Seele eine gewisse Affinität zu personalistischen Ich-Du-Philosophien im 20. Jahrhundert. Unsterblich ist die Menschenseele, Luther zufolge, indem sie von Gottes ewigem Wort angesprochen wird.<sup>28</sup> In den zwei Jahrhunderten unmittelbar nach Luther schwenkte die evangelische Theologie im Zeitalter der altprotestantischen Orthodoxie aber erst einmal wieder zurück in eine größere Nähe zur römisch-katholischen Lehre in der scholastischen Tradition mit ihren Angeboten philosophischer »Bewei-

se« für die Unsterblichkeit der Seele. Danach wurde die evangelische Theologie von Immanuel Kants Gedanken zur unsterblichen Seele, die ein Postulat der Praktischen Vernunft sei, deren Existenz aber nicht bewiesen werden könne, stärker beeinflusst.

Alles in allem lässt sich sagen, dass etwa ab der Reformationszeit Theologie und Philosophie (sofern Letztere nicht von der katholischen Theologie immanent betrieben wurde) immer deutlicher erkennbar getrennte Wege gingen. Das trat im 17. Jahrhundert am erneut konsequent dualistischen Rationalismus des René Descartes besonders deutlich heraus. Die unsterbliche Seele war ihm wichtig. Aber sie diente Descartes, ebenso wie der Gottesbegriff, zur Absicherung der Befähigung des Menschen zu klarer und deutlicher wissenschaftlicher Erkenntnis. Dass sie damit auch für die Kirche sozusagen erhalten blieben, war bloß ein Nebeneffekt, den in dieser Form auch die katholische Kirche nicht wünschte. Die späteren philosophischen Erkenntnistheorien etwa bei John Locke und bei David Hume gingen aber andere Begründungswege (»Empirismus«), auf denen sie dann die Seele des Menschen gar nicht mehr benötigten. Seither konnte die Seele (die ohnehin nur noch im Rahmen der metaphysischen Vorstellung von einer geistigen Vernunftspitze der Seele interessierte) aus der Philosophie und speziell der philosophischen Anthropologie auch einfach »herausfallen«.

In den neuzeitlichen Kirchen indessen konnte das Bedenken der menschlichen Seele, die sich nach dem Tod vom Körper trennt, noch in ganz andere Richtungen gehen: etwa in die Richtung der Spekulation über einen *Zwischenzustand* des Menschen zwischen dem Zeitpunkt des individuellen Todeseintritts und dem noch unbekanntem Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts. Da konnten Einzelheiten wie die Frage der eventuellen Möglichkeit einer postmortalen Reinigung, Buße oder weiteren Entwicklung des je einzelnen menschlichen Subjekts in neuzeitlicher Manier (»Selbstverwirklichung«) bedacht werden. In der katholischen Theologie konnte solches im Rahmen der Praxis der »Seelenmessen« und der aus dem Mittelalter überkommenen Fegefeuerlehre bedacht werden. Im 19. Jahrhundert scheint innerhalb der evangelischen Theologie das Interesse für den *Geist* größer geworden zu sein als das Interesse für die Seele. Dies geschah im Zusammenhang der starken Beeinflussung dieser Theologie durch die Philosophie des deutschen Idealismus, die noch bis zu Paul Tillich und zu Karl Barth anhielt. In der katholischen Theologie und Philosophie

mussten und müssen der menschliche Geist und die menschliche Seele jedoch stets in einer Einheit beieinander bleiben. Im 20. Jahrhundert standen sowohl die genannte evangelische Position wie auch die genannte katholische Position beide ohne Rückhalt durch jetzt aufkommende philosophische Richtungen – z.B. Phänomenolo-

gie und Existenzphilosophie – da. Eine neue eigene theologische Bearbeitung der Seelenthematik unterblieb leider, obwohl sie gerade angesichts der Entwicklungen in der Philosophiegeschichte und in den Naturwissenschaften dringend gewesen wäre.

#### IV. These: Es ist nichts eingetreten, was das Reden von der menschlichen Seele obsolet werden ließ

Die dem Pathologen Rudolf Virchow (1821–1902) zugeschriebene Äußerung, er habe Hunderte von menschlichen Gehirnen seziiert und keine »Seele« dabei gefunden, darf man ebenso wenig ernst nehmen wie Jurij Gagarins Diktum, er habe bei seinen Blicken in den Weltraum nirgendwo einen »Gott« gesehen. Dass heutige Gehirnforschung und heutige Psychologie ihre Forschungen nicht im Anschluss an einen metaphysischen Seelenbegriff betreiben und dass sie auch nicht beitragen wollen zur Stabilisierung oder weiteren Ausgestaltung eines solchen Begriffs, ist nicht nur selbstverständlich, sondern ein Glück. Freilich könnte der Wert einer metaphysischen Ontologie, in die der Mensch und seine Seele eingebettet ist, auch positiv gesehen werden. Aber man muss sich klarmachen, dass etwa René Descartes die Seele des Menschen noch wirken sah von den Säften der Zirbeldrüse (Epiphyse) aus, die im Gehirn als anatomischer Sonderfall außerhalb der paarweisen Anlagen steht. Er meinte, von hier aus stimme die unsterbliche Seele des Menschen die mechanischen Reaktionen und die willkürlich erzielbaren Reaktionen des Körpers aufeinander ab zugunsten der Freiheit und der Moral. Die Zirbeldrüse als hypothetisch in Erwägung gezo- genes Organ ist hier eigentlich nicht wichtig, sondern wichtig ist die Theorie als solche. Diese Theorie findet sich nicht nur in Descartes' nachgelassenem, stark medizinisch-anatomisch ausgerichtetem Werk *De homine*, sondern sie steht auch schon hinter dem cartesischen *cogito-sum* im *Diskurs über die Methode* und in den *Meditationen*. Sie instrumentalisiert die Seele als vermittelndes Verbindungsglied zwischen den angeblich prinzipiell auseinanderklaffenden Welten des Subjektiven und des Objektiven (die in dieser Form freilich ebenfalls philosophische Konstrukte sind). Es müsste heute völlig verständlich sein, dass und warum Philosophie und Wissenschaft sich von derartigen Vorstellungen ganz überwiegend nach und nach getrennt haben. Ich kann es jedenfalls nicht für angezeigt erachten, dass sich an dieser Stelle philosophischer oder theologi-

scher Protest gegen einen wissenschaftlichen Naturalismus erheben sollte.

Allerdings ist die heute fast gebetsmühlenhafte Pflichtübung der Erwähnung des Standardwerks »Geschichte des Materialismus« von Friedrich Albert Lange (1828–1875) hinsichtlich des *einen* Satzes, man habe heute eine Psychologie *ohne* Seele, auch wiederum bedenklich. Manche zitieren diesen Satz mit Trauer, andere mit Schauder, die meisten jedoch mit freudiger Zustimmung so, wie wenn sich Philosophie und Wissenschaft in der Moderne endlich glücklich von einem alten Aberglauben getrennt hätten. Die Wirklichkeit ist aber doch wohl eine andere: Philosophie und Naturwissenschaften haben sich von einem Seelenbegriff wieder getrennt, den einige ihrer großen Repräsentanten von Descartes bis Kant am Beginn der Neuzeit selbst aufgebaut haben. Da er sich mehr und mehr der empirischen Verifikation entzog und auch gegen prinzipielle Einwände kaum zu sichern war, wurde er verlassen. Diese notwendigen Gefechte sind geführt worden, und eine weitere Beteiligung an ihnen scheint nur ein Verschleiß an Kräften zu sein – vor allem eine nachhinkende Beteiligung, die den abgebauten Seelenbegriff noch einmal verteidigen will.

In neuer Weise aber haben im 20. Jahrhundert z.B. gerade psychologisch und kulturwissenschaftlich versierte Therapeuten und Philosophen ja längst wieder von der Seele des Menschen zu sprechen gelernt.<sup>29</sup> Sie müssen es freilich noch weiter lernen. Denn es gilt ja nicht nur, die sensitiv-animalischen und die vegetativ-organischen Aspekte der Seele wieder in der Weise des Aristoteles ganzheitlich mit ihren kognitiven und denkenden Aspekten zu verbinden. Vielmehr gilt es auch, die Frage wieder aufzunehmen, wie sich das Eigenseelische und das Fremdseelische in *einer* Seele zueinander verhalten und wie sehr die Individualität der Person auch damit zu tun hat, dass sie viel *anderes* individuell Persönliches mitrepräsentieren muss. Damit kommen auch wieder »Transzendenzen« in den Blick, für die

jedoch eine angemessene neue Sprache noch auszustehen scheint. Es kommt ein »Weiterreichen« der Seele in den Blick, weil sie sich nicht völlig erfüllt im biografischen Erleben und in der mit ihm verbundenen subjektiven Selbstwahrnehmung. An dieser Stelle brechen auch wieder *theologische Fragen* auf. Es wäre darum sehr wichtig, dass die Theologie nicht, wie momentan zu befürchten steht, unter den Denksystemen von heute und morgen die letzte Wissenschaft sein wird, die sich wieder der Seele zuwendet.

Noch einmal: Es ist im Ablauf des westlichen neuzeitlichen Denkens in Wahrheit nichts eingetreten, was das weitere Bedenken der menschlichen Seele erübrigen würde. Es gibt auch keine neuen Begriffe, mit denen heute das, was früher unter dem Begriff der Seele bedacht worden ist, inzwischen besser zu fassen wäre. Eingetreten ist nur, und das ist allerdings sehr bedenklich, die Illusion, man habe mit der Seele des Menschen, wie es scheint, gar nichts mehr zu tun, und man habe nun ja schon genügend über sie nachgedacht.

## V. Ausblick: Unterwegs zur Wiedergewinnung des Seelenbegriffs und zur Erneuerung der Eschatologie (u.a. der Lehre vom Jüngsten Gericht)

Es gibt in unserer Zeit offenbar keinen Versuch, über die menschliche Seele zu reden, der nicht in irgendeiner Weise den Begriff der *Identität* gebraucht. Dieser ist in sich selbst aber »ein weites Feld«. Er ist von Haus aus ebenso sehr auf das zu beziehen, was viele früher »Geist« nannten, wie auch auf das, was viele als »Seele« empfinden. Die Identitätsfrage betrifft den »existierenden einzelnen Menschen« jedenfalls doppelt: einmal indem sie der Bedeutung der einmaligen, unwiederholbaren Zusammenstellung der Gene im Genom (»Individualität«) nachgeht, zum anderen indem sie das »werde, der du bist« bzw. den Spruch Friedrich Rückerts reflektiert: »Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll. So lang' er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.«<sup>30</sup> In seelischer Hinsicht bedeutet *Identität*, dass im existierenden Menschen die Intention da ist, die beiden »Seelen in seiner Brust« bzw. die subjektive Erfahrung der unwiederholbaren eigenen Individualität einerseits und das gleichzeitige Gespür für die Anwesenheit kollektiver Strukturen aus Natur, Volk, Gesellschaft Familie andererseits in der eigenen Person *zum Ausgleich zu bringen*. Dieser Friede freilich, den die dialektische Philosophie des deutschen Idealismus in höheren Synthesen, bei denen der Geist zu sich selber komme, für verwirklicht hielt, wird, wie heute unbestritten sein dürfte, sowohl im persönlichen wie auch im sozialen geschichtlichen Leben niemals erreicht. Er bleibt ein *eschatologisches Gut*. Damit ist gesagt: Wir haben keine Mittel, ihn innerbiografisch und innerweltlich technisch herzustellen. Jede gute Psychotherapie, die Drogen für keine Lösung hält, jede ordentliche Theologie und vor allem jede Philosophie, die alte Fehler der Verbreitung säkularer innerweltlicher Heilslehren vermeiden will, hat hiervon auszugehen.

Aber was ist »Seele« nun? Ist sie das, was bleibt, wenn ein Wesen untergeht? Oder das was wird, wenn ein Wesen seinen Weg bis zum Tod geht? Bleibt sie in großer Ruhe immer bei sich selbst wie ein »stiller See« – und hält sie sich so durch? Oder gleicht sie wegen ihrer »Affektionen« eher einem sturmgepeitschten Meer – und wird am Ende ihre »Wasserqualität« ganz ausgetauscht haben? Sind Seelen die schöpferischen Kerne im »Wirklichkeitsprozess«, aus denen heraus das Neue, das Einmalige, das Bestimmte (das man erkennen und benennen kann) entsteht (oder die dieses ausmachen); sind sie das Gegenteil des Indifferenten? Da es in der Welt »Veränderung« gibt, muss es in der Welt auch Gleichbleibendes, feste Bezugspunkte geben. Sind *das* die Seelen? Sind sie das, was sich gleichbleibend durchhält und zugleich der ganzen Wirklichkeit das Gepräge gibt? Sind sie das, worauf die Geschichte in ewiger Wiederkehr zurückkommen muss?

Wie von Gott, so kann man auch von der Seele eher sagen, was sie nicht ist. Dennoch muss man von ihr reden. Man darf sie ja keinem Menschen und auch sonst mindestens keinem Lebewesen absprechen. Aber *hat* der Mensch eine Seele; oder *ist* er Seele? Man *muss* als Mensch jedenfalls nach ihr fragen im Sinne einer grundsätzlichen Frage nach sich selbst. Die menschliche Unruhe, aus der das Fragen nach der Seele hervorgeht, findet sich in allen Kulturen, und überall ist dort auch das *Vorhersehen und Erfahren der Todesgrenze ganz* nahe, wenn nach der Seele gefragt wird.<sup>31</sup> – Nun ist Philosophie die Kunst, möglichst die richtigen Fragen zu stellen. Solange aus der *Philosophie* die alte metaphysische Kunst der Dialektik noch nicht ganz verschwunden ist, werden wir immer wieder die schlechter gestellten Fragen ausscheiden können. Das kann die Liebe zur Philosophie begründen und auch eine(n) gute(n)

Wissenschaftler(in) machen. Bei den soeben gestellten Fragen ist die am schlechtesten gestellte offensichtlich die folgende: Ist Seele das, was *wird*, wenn ein Wesen seinen »biografischen Weg« bis zum Tod geht? Wäre denn die Seele am Ende eines Lebens etwa »fertig«, und spränge sie dann als reife Frucht aus der gewordenen »Persönlichkeit« heraus? Wäre dementsprechend am Anfang die berühmte »leere Wachsplatte«? Solches zu denken ist Unsinn.

Keinesfalls aber ist es unsinnig, davon zu reden, dass die Wesen *seelisch* über ihr biografisches Leben und Sterben hinausreichen. Denn was sie sind und sein werden, das hat sich lange vor ihrer Geburt schon angebahnt; andererseits steht ihre ‚Identität‘, auch wenn sie gestorben sind, noch lange nicht fest.<sup>32</sup> In diesem *seelischen* Sinn ist sie offenbleibend, obwohl die Lebewesen gerade *kein* beliebig formbares Material darstellen, sondern individuelle Einmaligkeit aufweisen.

Ein erneuertes theologisches Verständnis des *Jüngsten Gerichts* muss auf alle Fälle der Frage nachgehen, ob dieses Gericht am Ende wirklich in der Weise über die persönliche Identität der Menschen befindet, dass es ausschließlich ihren moralisch zurechenbaren Anteil an dem, was sie geworden sind (und auch zum Werden oder Nichtwerden anderer beitragen) aufdeckt und also die Person nur nach ihren Taten bemisst, von hieraus feststellend, ob das Ganze ihres Lebens etwas getaugt habe oder nicht, und ob *somit* dieser Mensch in Gottes Reich passe oder nicht. *Oder* ob nicht das göttliche Endgericht – und das wäre die andere Möglichkeit –, statt *moralische Grenzen* (Schuld und Guttaten) der einzelnen Menschen zu erinnern und sie als Maßstab der Person zu werten, am Ende des irdischen Geschehens das *Wer bist du?* endgültig feststellt und in Gott zur Ruhe kommen lässt. In diesem zweiten Sinn wird gerade auch das, was unsere Person jenseits ihrer eigenen Werke *seelisch ausmacht*, beim Jüngsten Gericht in Erscheinung treten. Ob sich dort nicht, so ließe sich fragen, endlich auch *das* »von uns« zeigt, was wir sind, indem wir alle »auf den Schultern anderer stehen« (somit vieles übernehmen durften, aber auch mussten), und dass wir im Effekt unseres Lebens und unter der Perspektive des Gottesreichs noch mehr und noch anderes bedeuten, als was unter lediglich moralischen Maßstäben von uns zu sagen ist? Ist Gott, so frage ich, in diesem zweiten Sinn die Ruhe der Seele, weil ihr durch Gott im Jüngsten Gericht *gegeben wird*, was ihr *fehlte*, nicht aber ihr belohnt wird, was sie tat, noch ihr strafend genommen wird, was sie hatte? Auch in diesem zweiten Sinn

spielt die Beurteilung der persönlichen Werke eine entscheidende Rolle, aber nicht, um durch sie die Person einzugrenzen und zu definieren, sondern um von ihnen aus in erhebender und entgrenzender Weise *weiterzugelangen* zur wirklichen Identität der Person (wie sie der Schöpfer vor sich sieht). Wenn *göttliche Gnade* vom Jüngsten Gericht nicht einfach fernzuhalten ist, was ich für ein theologisch verbotenes Unterfangen hielt<sup>33</sup>, dann muss es in diesem zweiten Sinn ausgelegt werden.<sup>34</sup>

Diese Ausführungen über das Jüngste Gericht sind nur eine sehr unvollständige Andeutung dessen, was für die Eschatologie der Kirche anders und besser werden könnte, wenn sie den Begriff der Seele nicht etwa ‚revitalisiert‘, vielmehr theologisch wiedergewinnt. Das wird sie aber nicht auf einem theologischen Sonderweg tun können, sondern nur im Zusammengang mit den allgemeinen kulturellen und mit den philosophischen Fragestellungen, die sich in Bezug auf die Seele ergeben. Es müssen wieder gemeinschaftliche Konnotationen zum Urphänomen ‚Seele‘ in Sicht kommen, die berücksichtigen, dass die biologischen Bausteine des Lebens immer nur in Kombination mit hinzutretenden sozialen Komponenten (etwa Zustimmung und Liebe anderer) ein bestimmtes, individuelles Lebewesen, das etwas Neues schafft und bedeutet, hervorbringen. Dieser Sachverhalt spiegelt sich in der Seele wider, wie eingangs schon erwähnt wurde.<sup>35</sup>

Ich war davon ausgegangen, dass auch die Philosophie allen Anlass hat, über die Wirklichkeit der Seele noch einmal neu nachzudenken. Sie tut das heute auch bereits an vielen ihrer Wegstrecken, etwa dort, wo sie dem Phänomen der Individualität wiederbegegnet, oder wo sie über »Mensch und Zeit« nachdenkt. Sie tut das sogar in Teilen der analytischen Philosophie. Auch die Theologie selbst ist gar nicht so schlecht aufgestellt, wenn sie sich an die biblischen Traditionen erinnert, welche die Sprachlichkeit, Relationalität und die Bedürftigkeit der menschlichen Seele in besonderer Weise im Blick haben.

Das Thema »Christus und Seele« allerdings scheint mir noch wirkliche neue theologische Fragestellungen zu benötigen, die aus der Enge der beliebten sogenannten ganzheitlichen Anthropologien, die im Sinne innerer seelischer Gerechtigkeit etwa das Männliche und das Weibliche oder das höhergestellte und das tiefergestellte Leben zusammenbringen und versöhnen wollen, heraustreten. Platons Polis-Modell<sup>36</sup> reicht für das

Verständnis der menschlichen Seele letzten Endes nicht aus. Eher ist das Reich Gottes ein für die Seele angemessenes Symbol. Der christologische Ernst der Eschatologie aber beginnt mit der kreuzestheologischen Einsicht des *Arm-Bleibens* alles dessen, was »Mensch« heißt. Es kann durch keine »harmonisierenden Ausgleichsbewegungen« und durch keine »höheren Entwicklungen«, sondern nur durch Gott selbst gestillt werden.

### Anmerkungen:

<sup>1</sup> Vgl. die germanische Ableitung der Seele von »See«.

<sup>2</sup> Dieser Ausdruck entspricht römisch-katholischem Sprachgebrauch.

<sup>3</sup> Vg. Zum Folgenden: *Politeia*, Schluss von Kapitel IV, 434a-445a.

<sup>4</sup> Vgl.: »Wo ES war soll ICH werden«.

<sup>5</sup> Vgl. Chr. Gestrinch, *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung*, Frankfurt/M. 2009, 131-142.

<sup>6</sup> Allein schon im Alten Testament geschieht dies 755 Mal!

<sup>7</sup> Vgl. »Lobe den Herrn meine Seele...«.

<sup>8</sup> Vgl. hierzu Gestrinch, aaO 134 mit Anm. 34.

<sup>9</sup> Vgl. E.P. Sanders, *Paulus. Eine Einführung*, Stuttgart 1995, Reclam Universal-Bibliothek 9365 (als deutsche Übersetzung der englischen Originalausgabe »Paul«, Oxford University Press 1991), 46f: Paulus kehrt stellenweise »zu der mehr rein griechischen Vorstellung der Seele zurück, wonach die Seele ihren Körper verlassen kann. ‚Solange wir im Leibe wohnen, weilen wir fern von dem Herrn... [wir] haben vielmehr Lust, den Leib zu verlassen und daheim zu sein beim Herrn‘ (2. Kor. 5, 6-8). Manche haben nach einer chronologischen Entwicklung von der ‚jüdischen‘ Idee der Auferstehung aller zur selben Zeit zur ‚griechischen‘ Idee der Unsterblichkeit individueller Seelen gesucht. Dies ist aber nicht die Erklärung. In 2. Kor. 3-5 finden wir nacheinander ‚innere Erneuerung‘ (3,18), die Auferstehungsverheißung (4,14) und die Vorstellung, dass das Individuum ‚den Leib verlassen‘, um ‚daheim zu sein bei dem Herrn‘ (5,6-8).« Das alles ist dadurch möglich, »dass einige Diaspora-Synagogen seit langem, Unsterblichkeit und Auferstehung verknüpft hatten«.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. die offene Semantik in dem neutestamentlichen Satz mit den drei Konjunktionen: »Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele« (Mt 16,26).

<sup>11</sup> Neuerdings sah der Philosoph Alain Badiou (*Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002, deutsche Übersetzung der französischen Originalausgabe »Saint Paul – La fondation de l’universalisme«, 1977) in Paulus den Vordenker einer heute interessierenden universalen Singularität (vgl. aaO 223: »Das Universale ist nicht die Negation der Singularität«).

<sup>12</sup> Vgl. Den Bezug zur Hiobgeschichte in dem »Prolog im Himmel“ in Faust I.

<sup>13</sup> Mt 26,38; vgl. Joh 12, 27.

<sup>14</sup> Hiob 7,11.

<sup>15</sup> Vgl. Hiob 19, 24-27.

<sup>16</sup> Vgl. auch Psalm 42,3: »Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann werde ich dahin kommen, dass ich Gottes Angesicht schaue?«

<sup>17</sup> Ex 33,20.

<sup>18</sup> Vgl. Mk 16,36: »Abba, mein Vater, nimm diesen Kelch von mir; doch nicht was ich will, sondern was du willst!«

<sup>19</sup> Vgl. Offb 21,4.

<sup>20</sup> Und so sieht es auch Paulus, vgl. 1 Kor 15,23: »Der letzte Feind, der vernichtet wird, ist der Tod.«

<sup>21</sup> Vgl. Mt 5,3f: »Selig sind, die da geistlich arm sind; denn ihrer ist das Himmelreich. Selig sind, die da Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden.«

<sup>22</sup> Christus = Reich Gottes (was er bringt, ist er auch).

<sup>23</sup> Nachdem er dies getan hat, schreibt Aristoteles [412a3]: »Die Überlieferungen der früheren [Philosophen] über die Seele sollten damit besprochen sein. Wir aber wollen wieder von vorn beginnen, indem wir versuchen, zu definieren, was die Seele ist...«. Die Überlieferungen der früheren Philosophen waren darauf hinausgelaufen, schreibt Aristoteles [403a16], dass »die Affektionen der Seele alle mit dem Körper verbunden zu sein scheinen«. Denn »Zorn, Sanftmut, Furcht, Mitleid, Zuversicht, ferner Freude und das Lieben und Hassen« sind ja diese Affektionen der Seele, bei denen »der Körper etwas erleidet«.

<sup>24</sup> Einen instruktiven Überblick gibt jetzt: Uwe Meixner, Albert Newen (Hg.), *Seele, Denken, Bewusstsein*, Berlin 2003. Die Einzeldarstellungen reichen vom 13. Jahrhundert bis in die Neuzeit zu Nicolas Malebranche (1638-1715) und David Hume (1711-1776). Zuverlässig und sehr instruktiv ist speziell auch der Beitrag zu Thomas von Aquin (1226/27-1274): Christof Rapp, *Thomas von Aquin zum Verhältnis von Leib, Seele und Intellekt*, aaO 124-152. – Noch heute sehen katholische Philosophen immer wieder die Chance, von Thomas aus heutigen naturalistischen Seelenleugnungen etwa aus der Gehirnforschung heraus kritisch zu begegnen.

<sup>25</sup> Am Beginn des 16. Jahrhunderts legte etwa Petro Pomponazzi (*De immortalitate animae*, 1516) dar, dass die vernünftige Menschenseele sterblich sei (oder nur eine in der gesamten Menschheit).

<sup>26</sup> *Katechismus der Katholischen Kirche*, München-Wien-Leipzig-Freiburg i. Br. 1993 (Nr. 366). Der Text zeigt, dass die katholische Kirche hinsichtlich der Seelenentstehung die Theorie des Kreatianismus (bei jeder menschlichen Kinderzeugung erschafft Gott die Seele noch dazu) und nicht die Theorie des Traduzianismus (auch die Seelen entstehen in der menschlichen Erbketten) vertritt. Die Reformatoren waren in dieser Frage uneinheitlicher Meinung.

<sup>27</sup> Vgl. Carl Stange, *Luther und das fünfte Laterankonzil* (Stud. des apologetischen Seminars, Heft 24) Gütersloh 1929.

<sup>28</sup> Näheres: Christof Gestrinch, *Luther mit Leib und Seele. Impulse für die christliche Eschatologie*. In: Johannes von Lüpke und Edgar Thaidigsmann, *Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag*, Tübingen 2009, 289-314.

<sup>29</sup> Vgl. nach C.G. Jung und anderen, z.B. dem Zürcher klinischen Psychiater und Depressionsforscher Daniel Hell, *Die Wiederkehr der Seele*, Freiburg i. Br. 2009. Mit Recht sieht er in seinem kurzen Rückblick auf die Geschichte der Seele die zu Descartes hinführende philosophische Entwicklung folgendermaßen an: Ihr Mangel besteht darin, dass sie die Seele aufspaltete und sich eigentlich nur noch für ihren »erkennenden Teil« interessierte, aber alle anderen Seelenteile davon abspaltete und sie ohne weiteres philosophisches Interesse an ihnen dem Körper und seinen der Physik gehorchenden Bewegungen (z.B. Nerventätigkeiten) zuschlug (aaO 51).

<sup>30</sup> Friedrich Rückert, *Gedichte. Auswahl des Verfassers*, 17. Aufl. Frankfurt/M 1872, 44.

<sup>31</sup> Vgl. Godula Kosack, *Seelenkonzepte in anderen Kulturen*, in: Ulrike Krasberg / Godula Kosack (Hg.), »...und was ist mit der Seele«. *Seelenvorstellungen im Kulturvergleich*, Frankfurt/M 2009, 17-32: Eine Gruppe von weltweit forschenden Völkerkundler(inne)n sah sich unlängst vor die hermeneutische Frage gestellt, ob sie denn, wenn sie »Seelenkonzepte in anderen Kulturen« untersuchen, überhaupt sicher sein können, dass wir deutsch mit Seele zu übersetzen haben, was andere Kulturen / Religionen / Sprachen meinen, wenn sie von einem schwer fassbaren, geistig-übersinnlichen und oft magisch wirkenden »Etwas« reden, das uns allerdings aus irgendeinem Grund in diese Richtung zu gehen scheint? Wie ist es einzuordnen, wenn andere Kulturen von »Kräften« sprechen, die auf uns einwirken; oder von »Geist« und »Geistern«; oder von den Quellen der »Lebenskraft«? Die Forschergruppe kam zu dem Konsens, dass immer nur da von »Seele« zu sprechen ist, wo auch Zusammenhänge mit Todes- und Jenseitsvorstellungen vorliegen. Das ist eine vertretbare Entscheidung. Sie ging keineswegs so weit, am Ende einen schlüssigen Seelenbegriff für alle Kulturen definieren zu wollen.

<sup>32</sup> Vgl. Psalm 139, 14 -18: »...wunderbar sind deine Werke; das erkennt meine Seele. Es war dir mein Gebein nicht verborgen, als ich im Verborgenen gemacht wurde, als ich gebil-

det wurde unten in der Erde. Deine Augen sahen mich, als ich noch nicht bereitet war, und alle Tage waren in dein Buch geschrieben, die noch werden sollten und von denen keiner da war... Am Ende bin ich noch immer bei dir.«

<sup>33</sup> Es kann nicht sein, dass uns z.B. in jedem Abendmahl im Namen Christi voll und ganz vergeben wird, was wir in Gedanken, Worten und Werken »gesündigt« haben, dass uns dasselbe aber dann doch wieder von Gott (Christus) im Jüngsten Gericht mit möglicherweise negativen Folgen für uns vorgehalten wird.

<sup>34</sup> Vgl. zum Jüngsten Gericht ausführlicher und mit weiterführenden Literaturangaben: Christof Gestrich, *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen*, Frankfurt/M 2009, 227-235.

<sup>35</sup> Der theologische Schulterchluss mit Teilen der Philosophie schließt aber nicht aus, dass die christliche Theologie den gemeinsamen Konnotationen auch noch eine eigene Deutung gibt. Sie wird die Seele des Menschen z.B. immer im Lichte der Gottebenbildlichkeit des Menschen denken, in ihr also ein menschliches Nachbild des dreieinigen göttlichen Wesens sehen: So wie Gott in sich selbst trinitarisch ins Menschliche reicht, ohne doch ein Mensch zu sein, so reicht der Mensch ins sich selbst seelisch in den göttlichen Liebesgrund, ohne doch Gott zu sein.

<sup>36</sup> S. oben Abschnitt I des Vortrags.





# epd Dokumentation

## Informationen aus erster Hand

*Texte und Dokumente aus Kirche und Gesellschaft*

Ich bestelle ein kostenloses Probeexemplar epd Dokumentation

Tel.: (069) 58098-191

Fax: (069) 58098-226

E-Mail: [aboservice@gep.de](mailto:aboservice@gep.de)

[www.epd.de](http://www.epd.de)

Absender

---

---

---

---

Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik gGmbH · Aboservice · Postfach 50 05 50 · 60394 Frankfurt

## Jahrgang 2010

22/10 – **Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen** (Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche) – 20 Seiten / 2,60 €

23-24/10 – **2. Ökumenischer Kirchentag (3)**: Vorträge aus den vier Themenbereichen – 76 Seiten / 5,90 €

25/10 – **Württemberg, Thüringen, Europa. Kirchliche Partnerschaften auf dem Weg** (Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll und der Evangelischen Akademie Thüringen) – 56 Seiten / 5,10 €

26/10 – **Perspektiven der Arbeitsgesellschaft und die Zukunft der Arbeit** (Tagung der Evangelischen Akademie im Rheinland) – 44 Seiten / 4,60 €

27-28/10 – **»Wer sind die Taliban? Afghanistan und Pakistan im Regionalkonflikt«** (Tagung der Evangelischen Akademie im Rheinland) – 116 Seiten / 7,90 €

29/10 – **Kirche findet Stadt. Zur Öffnung und Verantwortung von Kirche als Diakonie für das Gemeinwesen** (Evangelische Akademie Hofgeismar) – 60 Seiten / 5,10 €

30/10 – Themen: **Öffentliche Theologie und Wirtschaftsleben** (Bedford-Strohm) – **Religion braucht Kultur** (Präses Schneider) – **Wie lernen Gesellschaften?** (Präses Schneider) – 24 Seiten / 3,40 €

31/10 – **Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen** (Vereinigende Generalversammlung) – **Gemeinsam für eine andere Welt** (Globalisierungs-Erklärung der Ev.-ref. Kirche und der Uniting Reformed Church in Southern Afrika) – 40 Seiten / 4,10 €  
32/10 – **»In guter Gesellschaft«** – Fundraising-Forum Hessen und Nassau 2010 – 52 Seiten / 5,10 €

33/10 – **»Heimat im 21. Jahrhundert – Moderne, Mobilität, Missbrauch und Utopie«** (Evangelische Akademie zu Berlin) – 52 Seiten / 5,10 €

34/10 – **»Unser tägliches Brot gib uns heute«** (11. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes) – 60 Seiten / 5,10 €

35/10 – **»Theologische Ausbildung im Horizont der weltweiten Christenheit«** (MissionEineWelt Neuendettelsau) – 60 Seiten / 5,10 €

36/10 – **Sexueller Missbrauch: Neue Leitlinien der katholischen Kirche** (Deutsche Bischofskonferenz) – 20 Seiten / 2,60 €

37/10 – **»Quo vadis, Dialog? Stand und Entwicklungen im Gespräch zwischen Judentum, Islam und Christentum«** (Evangelische Akademie Baden und Forum Religionen und Weltverantwortung) – 40 Seiten / 4,10 €

38/10 – **»Den eigenen Glauben kennen – den fremden Glauben verstehen«** (50 Jahre Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen) – 28 Seiten / 3,40 €

39/10 – Themen: **25 Jahre Abendmahlsgemeinschaft von VELKD und Alt-Katholiken – Wirtschaftsethik** (Beiträge von Dr. Volker Jung und Dr. Markus Dröge) – 20 Seiten / 2,60 €

40/10 – **Evangelische Kirche im Rheinland: Außerordentliche Synode**: »400 Jahre 1. Reformierte Generalsynode« (Vorträge, Predigt, Grußworte) 44 Seiten / 4,60 €

41/10 – **»mehr-wert: Mission in der Region«** (Tagung der Evangelischen Kirche in Deutschland) – 44 Seiten / 4,60 €

42/10 – **»Menschenrechte und Internationale Gerechtigkeit. Zur Bedeutung von wirtschaftlichen und sozialen Rechten für eine nachhaltige Entwicklungszusammenarbeit«** (Evangelische Akademie Thüringen) – 52 Seiten / 5,10 €

43/10 – **Ökumenischer Lagebericht 2010** – 24 Seiten / 3,40 €

44/10 – **Empirische Studie zur Perikopenordnung** (Ordnung der gottesdienstlichen Lesungen und Predigttexte – Abschlussbericht von Prof. Dr. Wolfgang Ratzmann und Prof. Dr. Gert Pickel, Universität Leipzig) – 68 Seiten / 5,40 €

45/10 – **Kirche in der Fläche** (EKD-Konsultation der Landespastoren – Kirche im Aufbruch) – 36 Seiten / 4,10 €

46/10 – **Musik in der Mission – Theologische, kulturelle und soziologische Einsichten aus der Weltökumene** (Evangelisches Zentrum für Gottesdienst und Kirchenmusik, Evangelisches Missionswerk in Deutschland) – 60 Seiten / 5,10 €

47/10 – **Synodentagung in Hannover (1)** (u.a. Bericht des Leitenden Bischofs der VELKD, Präsidiumsbericht der UEK, Bericht des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, epd-Berichterstattung) – 76 Seiten / 5,90 €

48/10 – **Synodentagung in Hannover (2)** (EKD-Synode 2010: u.a. Beschlüsse; Berichte des Präsidiums; Berichte zum Haushalt) – 80 Seiten / 5,90 €

49/10 – **Synodentagung in Hannover (3)** (Schwerpunktthema der EKD-Synode: »Niemand darf verloren gehen!«) – 28 Seiten / 3,40 €

50-51/10 – **Die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa als Gemeinschaft von Kirchen** (Konsultation der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau mit der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa) – 116 Seiten / 7,40 €

52/10 – Themen: **Religion im säkularen Staat** (Dr. Thomas de Maizièere) – **Was bedeutet mir Europa?** (Präses Nikolaus Schneider) – **»Das Sozialstaatsgebot ist die Brandwand unserer Gesellschaft«** (Rede von Johannes Stockmeier vor seiner Wahl zum Präsidenten des Diakonischen Werks der EKD) – 28 Seiten / 3,40 €

Gemeinschaftswerk der  
Evangelischen Publizistik gGmbH  
Verlag/Vertrieb  
Postfach 50 05 50  
60394 Frankfurt am Main

---

## Jahrgang 2011

- 1-2/11 – Abschlussbericht des Runden Tisches  
»Heimerziehung in den 50er und 60er Jahren« –  
80 Seiten / 5,90 €
- 3/11 – **Israel-Palästina: Die Stunde der Wahrheit. Sozial-psychologische Dimensionen eines Dauerkonflikts** (Evangelische Akademie im Rheinland) –  
68 Seiten/5,40 €
- 4/11 – **Freiwilligendienste in Europa – Zwischen Staat und Zivilgesellschaft** (Tagung in der Evangelischen Akademie zu Berlin) – 60 Seiten/ 5,10 €
- 5-6/11 – GKKE: **Rüstungsexportbericht 2010** –  
84 Seiten / 5,90 €
- 7/11 – **Christliche Patientenvorsorge** – 32 Seiten / 4,10 €
- 8/11 – »**Hoffnungszeichen einer gelingenden Ökumene**«  
(Ökumenische Begegnungen der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands in Mailand und Rom) – 28 Seiten / 3,40 €
- 9/11 – **Kontroverse um die Zulassung der Präimplantationsdiagnostik** – 36 Seiten / 4,10 €
- 10/11 – **Weltkirchenrat: Zentralausschuss 2011** –  
48 Seiten / 4,60 €
- 11/11 – **Präimplantationsdiagnostik (2)** (Stellungnahme des Deutschen Ethikrates) – 48 Seiten / 4,60 €
- 12/11 – Themen: **Woche der Brüderlichkeit; »7 Wochen ohne Ausreden«** (Eröffnung der **evangelischen Fastenaktion**) – 20 Seiten / 2,60 €
- 13-14/11 – »**Was ist gut in Afghanistan?**« – »**Wege aus dem Krieg**« (Ausgewählte Texte von Tagungen der Evangelischen Akademien Hofgeismar und Villigst) –  
60 Seiten / 5,10 €
- 15/11 – Themen: »**Evangelische Verantwortungseliten**«  
(Positionspapier der EKD) – »**Evangelischer Religionsunterricht**« (Orientierungsrahmen für Sekundarstufe I) – »**Militäreinsatz in Libyen**« (Kirchliche Stimmen) – 52 Seiten / 5,10 €

- 16-17/11 – **Missionarisch Volkskirche gestalten** –  
Möglichkeiten der mittleren Leitungsebene (Konsultation der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste) –  
88 Seiten / 6,40 €
- 18/11 – **Europa – ein sicherer Hafen? Perspektiven des Flüchtlingsschutzes in der Europäischen Union** (Evangelische Akademie im Rheinland) –  
52 Seiten / 5,10 €
- 19/11 – **Taufe und Freiheit** (Praktisch-theologischer Kongress zum Jahr der Taufe 2011 in der Evangelischen Kirche) – 40 Seiten / 4,60 €
- 20/11 – **Sollen wir den Mensch verbessern? Versprechungen und Perspektiven des Neuro-Enhancement** (Evangelische Kirche im Rheinland) –  
68 Seiten / 5,40 €
- 21-22/11 – **9. Deutsch-Koreanische Kirchenkonsultation** – 68 Seiten / 5,40 €
- 23/11 – **Internationale ökumenische Friedenskonvention** – 36 Seiten / 4,10 €
- 24/11 – **33. Deutscher Evangelischer Kirchentag (1)**  
(Predigten, Grußworte, Bilanz. Aus der epd-Berichterstattung), – 60 Seiten / 5,40 €
- 25-26/11 – »**Die Zukunft der Kirche ist weiblich. Zur Ambivalenz der Feminisierung von Gesellschaft, Kirche und Theologie im 20. Jahrhundert**« (Evangelische Akademie Thüringen) – 72 Seiten / 5,90 €
- 27/11 – Themen: **Präimplantationsdiagnostik; 20 Jahre Evangelische Wiedervereinigung** –  
32 Seiten / 4,10 €
- 28-29/11 – **33. Deutscher Evangelischer Kirchentag (2)**  
(Texte zu den Themenbereichen) – 100 Seiten / 6,90 €
- 30/11 – Die Seele im biotechnologischen Zeitalter –  
Natur- und Geisteswissenschaften im Gespräch (Evangelische Akademie zu Berlin) – 76 Seiten / 5,90 €

---

Der Informationsdienst  
**epd**-Dokumentation  
(ISSN 1619-5809) kann im  
Abonnement oder einzeln  
bezogen werden.  
Pro Jahr erscheinen mindes-  
tens 50 Ausgaben.

Bestellungen und Anfragen an:  
GEP-Vertrieb  
Postfach 50 05 50,  
60394 Frankfurt,  
Tel.: (069) 58 098-191.  
Fax: (069) 58 098-226.  
E-Mail: [vertrieb@gep.de](mailto:vertrieb@gep.de)  
Internet: <http://www.epd.de>

Das Abonnement kostet monat-  
lich 25 € inkl. Versand (mit Zu-  
gang zum digitalen Archiv: 29 €).  
E-Mail-Bezug im PDF-Format  
23,50 €. Die Preise für Einzel-  
bestellungen sind nach Umfang  
der Ausgabe und nach Anzahl  
der Exemplare gestaffelt.

Die Liste oben enthält den  
Preis eines Einzelexemplars;  
dazu kommt pro Auftrag eine  
Versandkostenpauschale (inkl.  
Porto) von 2,30 €.

**epd**-Dokumentation wird auf  
chlorfrei gebleichtem Papier  
gedruckt.