

ALEXANDER DIETZ

Sinnerschließungen der Seele

*Praktische Theologie
in Geschichte und Gegenwart*

Mohr Siebeck

Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von
Christian Albrecht und Bernd Schröder

33



Alexander Dietz

Sinnerschließungen der Seele

Die Bedeutung der Seele für eine seelsorgerliche
Hermeneutik

Mohr Siebeck

Alexander Dietz, geboren 1987; 2007–2014 Studium der Theologie in Neuendettelsau und Berlin; 2019 Promotion in Berlin; berufliche Tätigkeit als Referent in der Kanzlei des Landesbischofs und im Büro der Kirchenleitung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland; seit 2019 Vikar der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland.
orcid.org/0000-0003-2069-6095

Zugleich Dissertation an der Humboldt-Universität zu Berlin (2019)

ISBN 978-3-16-159883-8 /eISBN 978-3-16-159884-5

DOI 10.1628/978-3-16-159884-5

ISSN 1862-8958 /eISSN 2569-4219 (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

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

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Printed in Germany.

Vorwort

Der Text der folgenden Untersuchungen ist die verbesserte Fassung meiner Dissertationsschrift, die ich am 13. November 2019 unter dem Titel »*Was betrübst du dich meine Seele?*« *Die Bedeutung der Seele für eine seelsorgerliche Hermeneutik* an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin verteidigt habe.

Ohne vielfältige Unterstützung könnte diese Arbeit nicht erscheinen: Die entscheidenden Anregungen habe ich von meinem Doktorvater, Professor Dr. Wilhelm Gräb (Berlin), erhalten. Ohne sein unermüdliches Beharren auf der Bedeutung der Seele für eine gegenwartsrelevante Seelsorge hätte ich dieses Projekt nicht zu Ende geführt.

Mein zweiter theologischer Lehrer, Professor Dr. Notger Slenczka (Berlin), hat das Zweitgutachten übernommen. Sein theologisches Arbeiten hat mich für die Bedeutung präzisen und konzisen Arbeitens an Texten nachdrücklich begeistert.

Ein drittes Gutachten hat Professor Dr. Birgit Weyel (Tübingen) verfasst. Sie hat mir wertvolle Impulse gegeben, um den konkreten Lebensbezug des Themas nicht aus dem Blick zu verlieren.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern hat mit der äußerst großzügigen Gewährung eines Promotionsstipendiums meine Studien gefördert.

Meine Eltern, Christa und Reinhard Dietz, haben mir nicht nur finanzielle Hilfe zur Verfügung gestellt.

Das praktisch-theologische Kolloquium und verschiedene weitere Kolloquien an der Theologischen Fakultät in Berlin haben mir beim Gedanken-Austragen, Ideen-Gebären und Gedanken-Verwerfen geholfen. Insbesondere möchte ich Larissa Gniffke, Jennifer Marcen, Julian Hensold, Julian Marx und Jan Kingreen erwähnen.

Die Herausgeber, Herr Professor Dr. Christian Albrecht und Herr Professor Dr. Bernd Schröder, haben freundlicherweise der Veröffentlichung in der Reihe *Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart* zugestimmt. Frau Dr. Katharina Gutekunst, Frau Elena Müller, Herr Tobias Stäbler und ihre Kolleginnen und Kollegen vom Verlag Mohr Siebeck haben die Veröffentlichung professionell und wohlwollend betreut. Frau Helen Bauerfeind hat das Manuskript abschließend gründlich durchgesehen.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche ermöglichten die Drucklegung durch einen Zuschuss.

Ich spreche ihnen allen dafür meinen zutiefst empfundenen Dank aus. In keiner Weise ist das selbstverständlich.

Zuletzt sei aber meiner Frau Maria Dietz gedankt; ein Dank, der mit unbeschreiblich allein treffend beschrieben wäre. Sie hat nicht nur das Manuskript mehrfach durchgesehen. Vor allem vermag sie es immer wieder aufs Neue, durch ihr pastorales Tun seelsorgerliche Wirkungen zu wecken. Ihr widme ich dieses Buch.

Lübeck im August 2020

Alexander Dietz

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	V
Kapitel 1: Einleitung	1
1.1. Bedeutungen der ›Seele‹ in ideengeschichtlicher und kulturhermeneutischer Perspektive	6
1.1.1. Ideengeschichtliche Notizen zur ›Seele‹	10
1.1.2. Kulturelle Prägekraft und symbolische Prägnanz der Rede von der ›Seele‹	21
1.2. Methodik und Vorgehen der Studie	31
Kapitel 2: Der Begriff ›Seele‹ in der Seelsorgetheorie.....	37
2.1. Elisabeth Naurath: ›Seelsorge als Leibsorge‹. Zwischen biblischer Normativität und moderner Sinnsuche.....	41
2.2. Manfred Josuttis: Energetische Seelsorge. Ausdruck modernitätsvergessener Theologie	45
2.3. Hans Martin Dober: Seele und Selbstbildung. Die Seelsorge des aufgeklärten Protestantismus	50
2.4. Günther Emlein: Seele in der systemischen Seelsorge. Unerklärbares erklären	56
2.5. Zusammenfassung und Engführung des Themas	61
2.5.1. Zeitdiagnose.....	62
2.5.2. Ethos und affirmatives Moment.....	63
2.5.3. Das Wie der seelsorgerlichen Wirkung.....	65

2.5.4. Die Bedeutung der Religion.....	66
2.5.5. Übertrag	67
 Kapitel 3: Das Problem einer seelsorgerlichen Hermeneutik	69
3.1. Sinnschöpferische Sprachgewinne. Anne M. Steinmeiers ästhetische Seelsorge.....	73
3.1.1. Anthropologische Strukturen: Narrative Identität und das Zwischenreich des Träumens	77
3.1.2. Die Sinnproduktivität lebendiger Drittheiten	83
3.1.3. Leben im ›Mut zum Sinn‹. Die Theologizität der Seelsorge	86
3.1.4. Die ›Zeitigung‹ von Sinnproduktion. Würdigung und Kritik	90
3.2. Seelsorge in der Spannung von Fremdverstehen und subjektiver Relevanz. Kristin Merles Alltagsseelsorge	96
3.2.1. Bewusstseinstheoretische und handlungstheoretische Grundannahmen: Lebenswelt und Intersubjektivität.....	99
3.2.2. Relevanz und Handlung zwischen Individualität und Sozialität	103
3.2.3. Religion und Alltag.....	109
3.2.4. Seelsorge im Modus unendlicher Aufklärung. Würdigung und Kritik.....	113
3.3. Seelsorge und Verstehen. Der Horizont einer seelsorgerlichen Hermeneutik	120
3.3.1. Anthropologie	120
3.3.2. Die Bedeutung der Kategorie Sinn.....	122
3.3.3. Die Bedeutung der Religion.....	123
3.3.4. Übertrag	124
 Kapitel 4: Die Bedeutung der Seele in der theologischen und religionsphilosophischen Hermeneutik	127
4.1. Der theologische Horizont der Rede von der Seele.....	129
4.1.1. Rudolf Bultmann: Die Rede von der Existenz	129
4.1.2. Gerhard Ebeling: Das Gewissen	132
4.1.3. Die anthropologische Vermittlung der heilsamen Wirkung von Religion.....	133

4.1.4. Die Verortung der Seele im theologischen Diskurs	137
4.2. ›Seele‹ und der Sinn der Sinnlichkeit. Philipp Stoellgers Hermeneutik der Differenz	143
4.2.1. Figuren des Dritten und Entzugerscheinungen. Grundfiguren einer Hermeneutik der Differenz.....	149
4.2.2. Die Nicht-Koinzidenz von Sinn und Sinnlichkeit. ›Seele‹ als bleibende Fremdheit.....	158
4.2.3. Religion und Deutungsmacht. Die evozierende Performanz einer Differenzkultur.....	166
4.2.4. Die bleibende Differenz. Ertrag und Kritik.....	173
4.3. Das Verständnis der ›Seele‹ in subjektivitätstheoretischer Perspektive. Ulrich Barths Theorie religiöser Selbstdeutungskultur	182
4.3.1. Erleben und Deuten. Der Begriff ›Seele‹ im Rahmen eines Konzepts von hermeneutischer Subjektivität	187
4.3.2. Ganzheit und Struktur. Die Selbsterschließungsdimension von Subjektivität.....	197
4.3.3. Religiöses Bewusstsein und ›seelische Resonanz‹. Zur religiösen Tiefenhermeneutik	204
4.3.4. Von der Differenz zur Integration. Ertrag und Kritik.....	213
4.4. Seele und Verstehen. Vermittelte Unmittelbarkeit und religiöser Ausdruck.....	227
4.4.1. Zu den vorprädikativen Momenten	228
4.4.2. Zur Bedeutung der Seele.....	229
4.4.3. Zur Bedeutung der Religion.....	231
 Kapitel 5: Die Bedeutung der Seele für eine seelsorgerliche Hermeneutik.....	 235
5.1. Dimensionen einer seelsorgerlichen Hermeneutik	235
5.1.1. Zur Bedeutung der Seele.....	235
5.1.2. Die geschichtliche Bedingtheit anthropologischer Konzepte...	237
5.1.3. Die Bedeutung subjektiver und individueller Aneignung im Sinnverstehen.....	238
5.1.4. Übergänge und Übersetzungen aus dem Leben.....	240
5.1.5. Die Legitimation religiösen Ausdrucks.....	242

5.2. Hermeneutisches Verstehen als Selbst-Vermittlung. Josef Königs hermeneutische Logik.....	245
5.2.1. Determinierende und modifizierende Prädikate	250
5.2.2. Die Sinnerschließung von Bedeutungs-Sein	258
5.2.3. Hermeneutisches Sprechen als Innewerden von Bedeutungs-Sein	263
5.3. Sinnerschließungen der Seele	271
5.3.1. Die Bedeutung der Seele und die Dimension hermeneutischen Verstehens.....	273
5.3.2. Seelsorge als Praxis hermeneutischen Verstehens	276
5.3.3. Das Maß der seelsorgerlichen Wirkung	283
5.3.4. Seelsorgerliche Hermeneutik als Kritik der seelsorgerlichen Wirkung	288
5.3.5. Die seelsorgerliche Wirkung bringt die Individualität an sich zur Sprache	291
Literaturverzeichnis	299
Personenregister	337
Sachregister.....	339

Kapitel 1

Einleitung

*Was betrübst du dich, meine Seele, und bist so unruhig in mir?
Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken,
dass er meines Angesichts Hilfe und mein Gott ist.*

Psalm 42,12

Seelsorge ist eine Wirkung. Zumindest ist Seelsorge sinnvollerweise dann feststellbar, wenn sie eine Wirkung in humanen Verstehensvollzügen hinterlässt: Ein Gespräch tut gut, eine neue Sinnperspektive wird geweckt, ein Gedanke berührt das Herz und tröstet, ein Wort befreit vom vergangenen Tun. Was hat es damit aber auf sich? Was ist das für eine Wirkung und wie erschließt sie sich?

Die Wirkung wird nicht einfach so hervorgebracht, so wie man einen Gegenstand herstellt. Vielmehr wird sie anhand bestimmter, zum Beispiel religiöser Ausdrucksformen aufgeschlossen. Als geistige Wirkung ist sie zugleich kein Produkt pragmatisch-rationalen Schließens, sondern mehr in unmittelbarer, intuitiver Weise wirksam im je eigenen Welterleben. Was bedeutet das aber?

Paradigmatisch für eine seelsorgerliche Wirkung mag Psalm 42,12 stehen: »Was betrübst du dich, meine Seele, und bist so unruhig in mir? Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken, dass er meines Angesichts Hilfe und mein Gott ist.« Es steht einem Betrübten und einer inneren Unruhe das hoffnungsvolle Vertrauen auf die Hilfe Gottes gegenüber. Es sind zwei gegensinnig gerichtete Bewegungen: ein intrinsischer Aufruhr der Seele und ein ahnungsvolles Beruhigen durch den Psalmbeter.

Man kann sagen: Der Vers spricht prototypisch eine seelsorgerliche Wirkung aus. Diese Worte mögen als Motto über den folgenden Studien zur Bedeutung der Seele für eine seelsorgerliche Hermeneutik stehen. In ihnen findet eine Seelsorge Ausdruck, die sich an der hermeneutischen Bedeutung sinnhafter Selbsterschließungsfiguren und deren Bezug zu religiösem Ausdruck orientiert.

Auch die Ausleger des Psalms wissen um die seelsorgerliche Wirkung des Kehrverses von Psalm 42/43, »der die Erhebung der Seele von der Klage zur

Gewißheit der Erhörung in vollendeter Form darstellt.«¹ Ein anderer Ausleger umschreibt die seelsorgerliche Wirkung so: »Diese Worte atmen eine Geborgenheit und einen Frieden, der nicht mehr von dieser Welt ist.«² Und auch der Psalm im Ganzen, eine individuelle Klage, kann vor dem Horizont seelsorgerlichen Wirkens gesehen werden, zum Beispiel als ein »persönliches Gebet [...] *das mit grundlegenden Erfahrungen menschlicher Existenz zu tun hat*«³ oder als Ausdruck dessen, »wonach die wahre Religion allerzeiten dürstet«⁴.

In ähnlicher Weise hat diese doppelte Bewegung von Unruhe und Beruhigung bereits Augustinus für die Deutung seiner eigenen Lebensgeschichte genutzt: »Unruhig ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir.«⁵ Geht dem Psalmbeter die seelsorgerliche Wirkung im Blick auf eine zukünftige Rettung auf, so Augustinus beim Rückblick auf das Ganze seiner Lebensgeschichte.

Was eine seelsorgerliche Wirkung genau ist und welche Voraussetzungen insbesondere im Blick auf die Bedeutung der ›Seele‹ dafür gelten, mag also die grundlegende Frage dieser Studie sein. Eine der unhintergehbaren Voraussetzungen dafür bleibt, dass es so etwas wie eine seelsorgerliche Wirkung gibt, die zum Beispiel in diesem Bibelvers prototypisch ausgesprochen wird.

Was aber bedeutet ›Seele‹ im Ganzen dieses Zusammenhanges? Einen ersten Hinweis gibt der lutherische Psalmbeter mit dem, was er der Seele prädiziert: Sie betrübt sich und ist unruhig. Es ist ein eigentümliches Tun, durch die sie also charakterisiert ist. So ist präziser zu fragen: Was tut die Seele eigentlich? Man wird antworten: Der Psalmbeter spricht eine innere Bewegung aus, die man auch mit ›sich bekümmern‹ oder ›traurig gestimmt werden‹ angeben kann und er spricht in eins diese innere Bewegung als ein Gegenüber an, das selbsttätig ›Sich-Betrüben‹ hervorbringt; dafür steht das Wort ›Seele‹.

Nur was heißt das konkret? Die ›Seele‹ ist hier weniger Ausdruck für einen Gegenstand, auf den der Psalmbeter hinzeigt, sondern die Seele erschließt selbst einen Sinn, den sie, sich ausdrückend, hervorbringt: Sich-Betrüben. Die Bedeutung des dahinterstehenden hebräischen Verbs *šjh* im Hitpoel ist unklar.⁶ Das zugeschriebene Bedeutungsspektrum reicht von ›sich auflösen‹⁷

¹ HERMANN GUNKEL: Die Psalmen. Übersetzt und erklärt von Hermann Gunkel (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament II.2), Göttingen 41926, S. 179.

² MANFRED OEMING: Das Buch der Psalmen 2. Psalm 42–89 (NSK-AT 13,2), Stuttgart 2010, S. 23.

³ OEMING: Psalmen, S. 21.

⁴ GUNKEL: Psalmen, S. 179.

⁵ AURELIUS AUGUSTINUS: Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch, übers. und hg. von KURT FLASCH und BURKHARD MOJSISCH, Stuttgart 2009, S. 35.

⁶ Zur unklaren Etymologie von »shh« vgl., LOTHAR RUPPERT: Art. »shh«, in: ThWAT VII, Sp. 1210–1214; auch WILHELM GESENIUS: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, hg. von HERBERT DONNER, Berlin 172013, Sp. 1347.

⁷ GEORG FOHRER: Psalmen (De-Gruyter-Studienbuch), Berlin 1993, S. 185; HANS-JOACHIM KRAUS: Psalmen (BKAT XV/1), Neukirchen 21961, S. 316.

über ›zerfließen‹⁸ bis hin zu ›sich beugen‹. Die verschiedenen Versionen lassen sich vom masoretischen Text her legitimieren: In diesem Sinne sagt dann eine Übersetzung auch etwas über das aus, was jeweils gelten soll.

Das zeigt sich auch daran, dass das hebräische Wort für Seele *nāphāsch* ebenso unklar ist. So wird es auch mit ›Leben‹⁹ oder mit ›Vitalpotenz‹¹⁰ ins Deutsche übertragen. In ihrer ursprünglichen Bedeutung verweist die *nāphāsch* auf die Kehle. In einer Bibelübersetzung wird, daraus abgeleitet, die Redewendung ›die Kehle zuschnüren‹ auf den Vers übertragen: »Was schnürst du dich zu, meine Kehle?«¹¹ Man schnürt Schuhe zu, aber gibt es ein Organ, dessen eigentümliches Tun ein Zugschnüren wäre? Auch hier wird auf bestimmte Weise metaphorisch gesprochen: Man sagt, man habe ein Gefühl von Beklemmung, wenn einem das Atemholen schwerfällt und die Kehle wie zugeschnürt ist.

So wird die konkrete Bestimmung des Tätigseins der Seele auch von der aneignenden Psalmauslegerin zugeschrieben. Es werden der Seele bestimmte Tätigkeiten zugeordnet, die in einem gewissen Sinn metaphorisch gebraucht werden, weil sie aus dem Bereich anschaulicher Tätigkeiten entlehnt sind: zerfließen, sich beugen, sich zuschnüren, sich betrüben, sich auflösen, sich bücken.

Was aber ist das sinnfällige Tun für ›betrüben‹, um wieder zum lutherischen Psalmbeter zurückzukommen? In ›betrüben‹ steckt ›trübe‹. *Kluge* gibt für die Herkunft von ›trübe‹ unter anderem ›treiben‹ und ›Treber‹ an. Dahinter stehen Bedeutungen, die auf heftige Niederschläge und die sich beim Klären von Flüssigkeiten absetzenden Feststoffe verweisen, auch ›matschig‹ gehört zur Etymologie.¹² ›Betrüben‹ meint dann wohl so viel wie klare Flüssigkeiten mit Unklarheit versehen, verunklaren, indem sich beispielsweise Feststoffe auflösen und dadurch eine Flüssigkeit verdickflüssigt, matschig wird.

Wenn sich nun die Seele des lutherischen Psalmbeters betrübt, dann geht es um die Beschaffenheit einer inneren Bewegung, die sich mit ›verunklaren‹ charakterisieren lässt. Handelt es sich dabei aber um einen inneren, einen psychischen Zustand, der sich verändert? Dann spräche sich hier so viel wie eine sich transformierende Befindlichkeit, das sich verwandelnde Gemüt des Psalmbeters aus, der beispielsweise innerlich traurig gestimmt wird. In diesem Sinne ließe sich die Seele als so etwas wie die Ursache, das Prinzip oder einfacher das eine Stimmung Hervorbringende ansehen.

⁸ BERND JANOWSKI: Die lebendige naephaēš. Das alte Testament und die Suche nach der »Seele«, in: Gott – Seele – Welt. Interdisziplinäre Beiträge zur Rede von der Seele, hg. von DEMS. und CHRISTOPH SCHWÖBEL, Neukirchen-Vluyn 2013, S. 31.

⁹ Ebd.

¹⁰ KRAUS: Psalmen, S. 320.

¹¹ Bibel in gerechter Sprache, hg. von ULRIKE BAIL u.a., Gütersloh 32007, Psalm 42.

¹² FRIEDRICH KLUGE: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, hg. von ELMAR SEEBOLD, Berlin 252011, S. 932f.

Es könnte aber auch die Fremdheit des Psalmbeters mit sich selbst gemeint sein: Nicht umsonst setzen Kommentatoren in ihren Auslegungen das äußere Fernsein des in der Diaspora harrenden Psalmbeters vom Heiligtum in Jerusalem mit einer inneren Heimatlosigkeit gleich.¹³ Damit wäre auf eine innere Fremdheit angespielt, die mit der äußeren Fremdheit einhergeht. Die Seele wäre dann die Fremdheit mit sich, eine innere Distanz, die dem Psalmbeter gerade im Beschreiben seiner Situation bewusst wird.

›Verunklaren‹ könnte aber auch diejenige Bedeutsamkeit benennen, die sich aus der spezifischen Konstellation im Ganzen zwischen dem auffassenden Psalmbeter und der Weise ergibt, wie sein Verhältnis zur Welt für ihn da ist: eine bestimmte Modifikation seines Weltverhältnisses. Die Seele würde dasjenige Verstehensmoment kennzeichnen, von dem her sich dem Psalmbeter sein ursprüngliches Bezogensein auf die Welt sinnhaft erschließt.

Nun ist es ein Eigenes, sowohl den ursprünglichen Psalmbeter als auch die Intention seiner Worte zu treffen und damit deutlich zu machen, was die Seele hier genau vermittelt. Der biblische Psalmbeter bezieht sich auf ein wirksames Geschehen, das zutiefst mit ihm selbst zu tun hat; das Hervorbringende beschreibt er als seine Seele. Damit ist auch auf eine dem direkten Einfluss entzogene Dimension dieses Hervorbringens angespielt.

Hinter dem Warum des Verunklarens wird nun unter anderem die Abwesenheit Gottes vermutet. Im ersten Vers des Psalmes wird diese Absenz mit der Entzogenheit von Wasser parallelisiert: So wie eine Hirschkuh nach Wasser in der Dürre sucht, so suche die Seele des Psalmbeters nach Gott. Ob das Dürsten der Seele aber »ein Naturlaut der Frömmigkeit«¹⁴ ist oder das Fernsein des Beters vom Tempel in der Diaspora¹⁵ oder ob er eine »metaphysische Dürre«¹⁶ beklagt, hängt vom Blick des Auslegers ab: Spricht sich ein allgemeines und genuin religiöses Empfinden aus? Spricht sich die Fremdheit und Bedrängnis der Diaspora aus? Ist es die fundamentalanthropologische Dialektik von Abwesenheit und Hoffnung auf Gott?

Wie dem auch sei: Auf das Verunklaren antwortet der Psalmbeter affirmativ: »Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken, dass er meines Angeichts Hilfe und mein Gott ist.« Das Harren auf Gott, das Festhalten an ihm und die Hoffnung auf eine Wiederbegegnung mit ihm werden als hilfreich für die Klärung des Unklaren angesehen. Damit ist dem Psalmbeter ein Verhalten und ein Handeln im Trüben und im Aufruhr möglich.

Wird aber die Unklarheit durch Erinnerung an erfüllte Zeiten und in der Hoffnung auf die Wiederkehr dieser Zeiten *geklärt*? Die seelsorgerliche Wirkung wäre dann lebenspraktisch vernünftig, so wie man einen Streit schlichtet

¹³ Vgl. KRAUS: Psalmen, S. 320.

¹⁴ GUNKEL: Psalmen, S. 179.

¹⁵ Vgl. FOHRER: Psalmen, S. 188; KRAUS: Psalmen, S. 319f.

¹⁶ OEMING: Psalmen, S. 21.

und klärt, indem man verunklarte, hitzige Gemüter beruhigt. Sie bewirkt dann »ein gelassenes Warten, das fähig macht, im rechten Augenblick wach zu sein für die rechte Gottesbegegnung«. ¹⁷

Man könnte aber auch die Unklarheit *aufklären* und als Schein durchschauen. Dann wirkt die Hoffnung befreiend.

»[D]arum ist eigentlich keine Ursache vorhanden, daß sich die נפש unter Stöhnen auflöst und vergeht. Beinahe erstaunt fragt der Psalmist sich selbst: Was tust du da? Er ruft sich zu geduldigem Warten auf, richtet seine Sinne nach dem Danklied aus und ist gewiß: Jahwe ist meine Hilfe und Rettung.« ¹⁸

Es geht dann um die Befähigung zum selbstbestimmten Handeln durch die Hoffnung auf zukünftige Klarheit.

Oder aber: Ist das Harren projektierter bzw. imaginierter Schein, der die Situation durch Erinnerung und Hoffnung auf Zukunft *verklärt*?

»Hier redet der Beter wie von einem ganz anderen Ort aus, als läge alles Ungeklärte, alle Anfechtung schon hinter ihm. Hier redet das Gebet auf einmal, als hätte es sich selbst weit überholt, als sei der Beter aller Angst und Not vorausgeeilt und sähe vom Ziel aus zurück.« ¹⁹

Die Wirkung ist dann wie eine selbstproduzierte Projektion, kompensierender Schein, Vertröstung auf ein Jenseits, das gegenwärtige Geborgenheit bisweilen mit dem Gefühl von Notwendigkeit vorzutäuschen vermag.

Oder aber wird das Verunklaren *erklärt*? Dann wäre ein Kausalzusammenhang benannt und durch Verweis auf die Ketten der Ursachen in ihrem Wirkungszusammenhang durchschaut. Die seelsorgerliche Wirkung wäre dann eine funktionale Erklärung: Religion freilich verlöre sich in ihrer Funktionalisierung.

Wie ist also das »Klären« zu verstehen? Und: Welche Art von Wissen spricht sich da aus? Was sich auf den ersten Blick als Problem der Auslegung des Psalms ausgibt, führt mitten hinein in die Diskurse um das rechte Verständnis der Seele, den religiösen Wirkungszusammenhang, den der Psalm beschreibt und in die Probleme einer biblischen Hermeneutik, die in ihrer historischen Präzision nicht hinter systematische Problemfelder der je eigenen Zeit zurückkommt. In gewisser Weise lassen sich an der Auslegung dieses Verses aus Psalm 42 die Bestimmungen und Abgrenzungen von Religion und Theologie und ihrer jeweils daraus folgenden heilsamen Wirkungen ablesen, so wie sie im Laufe des letzten Jahrhunderts bestimmt wurden.

Auf den zweiten Blick schürzen sich also an einem einzigen biblischen Vers die Debatten um den anthropologischen Wirkzusammenhang von Religion, die

¹⁷ ERICH ZENGER: Psalm 42/43. Sehnsucht nach dem lebendigmachenden Gott, in: Die Psalmen 1. Psalmen 1–50 (NEB.AT 29), hg. von FRANK-LOTHAR HOSSFELD und DEMS., Würzburg 1993, Sp. 269.

¹⁸ KRAUS: Psalmen, S. 320.

¹⁹ OEMING: Psalmen, S. 23.

Wirkung von Seelsorge und die Legitimität religiösen Ausdrucks zu einem Knoten, der in seiner Problemexposition mitten in die Frage hineinführt, was eigentlich in der Seelsorge wirkt, worauf sich die Seelsorge bezieht und wozu sie dient.

In der folgenden Studie soll es daran anschließend darum gehen, den tieferen Sinn der Rede von der Seele zu verstehen und sie in ihrem Zusammenhang mit seelsorgerlichen und religiösen Ausdrucksvollzügen zu verorten. Dabei wird die Frage nach der Bedeutung der Seele ebenso leitend sein wie die Frage nach der Wirkung von Seelsorge im menschlichen Lebensvollzug.

1.1. Bedeutungen der ›Seele‹ in ideengeschichtlicher und kulturhermeneutischer Perspektive

Warum eine Analyse der Rede von der Seele? Man könnte ja auch einwenden, die Seele gebe es nicht, sie sei kein Ding, kein darstellbarer Sachverhalt. Welche Erschließungskraft besitzt denn die Rede von der ›Seele‹? Bedeutet sie überhaupt noch etwas? Bildet sie ein Allgemeines ab und umgrenzt sie ein bestimmbares Bedeutungsfeld? Etwas zugespitzt heißt es: »Wer heute von Seele spricht, erregt Verwunderung.«²⁰ Mit dieser Frage ist das Problem in der Tiefe angerissen: Wie kann etwas Nicht-Gegenständliches zu einem spezifischen Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung werden?

Die Einzelwissenschaften sind im Verlauf der letzten zweihundert Jahre den Weg gegangen, den Begriff aus ihren Analysen auszuklammern. Auch die Seelsorge und die dahinterstehende Theorie haben wohl in weiten Teilen einen ähnlichen Weg gewählt und sich in der Epoché des Seelenbegriffs geübt. Aber an kritischen Übergängen – wenn es fraglich wird, was denn ›Seelsorge an und für sich‹ sein soll, – kommt gleichsam aus dem Untergrund die Erinnerung an den Begriff der Seele hoch, wie die kritische Auseinandersetzung mit der Seelsorgebewegung zeigt.²¹

Zunächst muss festgehalten werden: Es sind mehrere Analyseebenen, auf denen die Frage nach der Seele thematisch wird. Gerade bei einem so heterogenen kommunikativen Tatbestand, der keinen eindeutigen Referenten kennt und damit keine eindeutige Zuschreibung vorgibt, gilt es, erst einmal klärend zu verfahren. Denn es handelt sich doch um einen der zentralen abendländischen Theorieterme ebenso wie um einen bis heute kulturell prägenden Begriff.

²⁰ DIETMAR KAMPER und CHRISTOPH WULF: Vexierbild und transitorische Metapher – Die Seele als das Andere ihrer selbst, in: *Die erloschene Seele. Geschichte, Kunst, Mythos* (Reihe Historische Anthropologie 1), hg. von DENS., Berlin 1988, S. 1.

²¹ Vgl. ROLF SCHIEDER: Um welche Seele sorgt sich die Seelsorge?, in: *Glaube und Erfahrung*, hg. von HELMUT FOX und ROMAN HEILIGENTHAL, Landau 1998, S. 295–307; s.u. Kapitel 2.

In einem einschlägigen Artikel bringt Christoph Wulf die Spannung des Seelenbegriffs auf den Punkt:

»Seit ihren Anfängen hat die Seele etwas Transitorisches an sich, das über die Natur und über den Menschen hinausweist. [...] Sie verweist auf eine Leerstelle im Menschen und in der Natur, die sich nicht ausfüllen läßt, die bleibt und die das Denken beunruhigt.«²²

Was nun eine nicht ausfüllbare, bleibende und beunruhigende Leerstelle im Menschen und in der Natur sein soll, bleibt selbst freilich fraglich. Um einen kritischen Umgang mit den Verwendungsweisen der Rede von der ›Seele‹ zu finden und ihr gleichzeitig einen systematischen Ort im theologischen Denken zu geben, ist es sinnvoll, sich mit dem Begriff in seinen geschichtlich-systematischen Kontexten und in seinen gegenwärtigen Bedeutungshorizonten zu befassen. Dem soll einleitend kurz nachgegangen werden.

Grundsätzlich gilt: Woraus der deutsche Begriff ›Seele‹, mit dem das griechische Lexem *psyche* und das lateinische Lexem *anima* übersetzt wurden, etymologisch entsprungen ist, entbehrt gesicherter Grundlagen.²³ Mehrere Ableitungen sind demnach gebräuchlich: so zum Beispiel für die ›aus dem See Stammenden‹. Gemäß germanischen, mythologischen Vorstellungen lebten die Seelen der Menschen vor der Geburt und nach dem Tod im Wasser.²⁴ Kluge wiederum führt das althochdeutsche *sēla* und das mittelhochdeutsche *Sēle* auf das germanische *Saiwala* zurück, welches eine Verbindung des Wortstammes *Wal*, das die Toten, insbesondere ihre Seele, bezeichnet, mit dem aus dem Litauischen stammenden *siela* ist, das für Seele, Gemüt, Geist steht bzw. aus dem baltisch-slawischen *sila*, was so viel wie Lebenskraft, Energie bedeutet.²⁵ Seele kommt hier im Kontext der Spezifik von Leben und Tod zur Sprache; wie sie aber hervorgebracht wurde, lässt sich nicht feststellen.

Diese Unklarheit in der Ursprungsgeschichte wird auch in den Texten des Alten Testaments greifbar. Auf der einen Seite ist es kulturgeschichtlich höchst bedeutsam, dass der hebräische Begriff *nāphāsch* mit dem griechischen Begriff *psyche* übersetzt wurde und darüber Eingang in die christliche Kultur gewonnen hat.

Auf der anderen Seite wird aber von den Auslegern des Alten Testaments ein Unbehagen an der Übersetzung mit ›Seele‹ angemeldet, weil dem hebräischen Begriff im Verlauf der Geschichte Bedeutungshöfe übertragen wurden, die dieser ursprünglich und vor allem in seinen literarischen Kontexten nicht

²² CHRISTOPH WULF: Präsenz und Absenz. Prozeß und Struktur in der Geschichte der Seele, in: Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, hg. von GERD JÜTTEMANN, MICHAEL SONNTAG und DEMS., Weinheim 1991, S. 5.

²³ Vgl. KLUGE: Wörterbuch, Sp. 837f.

²⁴ Vgl. DUDENREDAKTION (Hg.): Duden. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache (Duden Band 7), Mannheim 2007, Sp. 750.

²⁵ Vgl. KLUGE: Wörterbuch, Sp. 837f.

besessen hat, und die so in die Texte eingetragen würden: Weder ist die *nāphāsch* eine Substanz, noch präexistent, noch unsterblich.²⁶

So verweist die *nāphāsch* in ihrer ursprünglichen Bedeutung auf körperliche Organe: den Schlund und die Kehle (u.a. Jes 5,14; 58,3–12). Sie steht dann auch für das Atemorgan (Hi 41,13), die Lebenskraft und die Lebendigkeit von Lebewesen (Gen 2,7). Zu den organischen Konnotationen gehören der Hunger (Spr 13,25), die Bedürftigkeit und in gesteigert übertragener Bedeutung auch die Sehnsucht (Ps 35,25). Sie kann dabei sowohl für das individuelle Leben im Sinne seiner Lebendigkeit (Gen 9,8–10) stehen, als auch für das ›vitale Selbst‹ des Menschen (Ps 103,1–2), seine sprudelnde Personalität.²⁷

Der Mensch hat dabei nicht einen vitalen Selbstbezug, er ist vitaler Selbstbezug; *nāphāsch* meint die Intensität seines ganzen Wesens:²⁸ Sie ist Organ des Mitgefühls (Hi 30,25), der Leidenschaft (Ps 103,3) und Freude (Jes 61,10), Subjekt der Trauer, des Leides (Ps 31,8), der Trübsal (Ps 42,6). Mit *nāphāsch* ist der Mensch in seiner leib-seelischen Ganzheit gemeint, relational auf die Umwelt, auf andere und auf Gott bezogen.²⁹ Dies steht im Gegensatz zu griechischen Philosophien insbesondere pythagoräisch-orphischer Provenienz: Dort wird ein anthropologischer Dualismus zwischen dem Körper und einer unsterblichen Seele vertreten.

Die alttestamentliche Forschung macht einerseits auf die Vielfalt von Seelenvorstellungen in der Religionsgeschichte aufmerksam, die sich nicht unter einem festen Wesenskern oder einem individuellen Personenzentrum subsumieren lassen; je nach Kulturkreis und geistesgeschichtlicher Lage wird ganz Unterschiedliches mit der Seele begriffen.³⁰ Andererseits wird die einfache Übersetzung mit ›Seele‹ abgelehnt, weil damit eben dualistische Konnotationen in

²⁶ MARTIN RÖSEL: Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen *nāphāsch* über die *psyche* der LXX zur deutschen Seele, in: Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), hg. von ANDREAS WAGNER, Göttingen 2009, S. 151–170. Zum Folgenden vgl. JANOWSKI: *naephāsch*, S. 20–36.

²⁷ HORST SEEBASS: Art. »naephāsch«, in: ThWAT 5, Sp. 544.

²⁸ A.a.O., Sp. 546.

²⁹ THOMAS KRÜGER: »ach ja die seele«. Der Verlust der Seele – ein Gewinn für die theologische Anthropologie?, in: Hermeneutische Blätter (2005/1), S. 39.

³⁰ Vgl. HANS-PETER HASENFRATZ: Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen, Zürich 1986; HANS-PETER HASENFRATZ: Religionswissenschaftliches zur Seelenkonzeption. Am Beispiel Altägyptens, in: Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft (Der Begriff der Seele 1), hg. von JOHANN FIGL und HANS-DIETER KLEIN, Würzburg 2002, S. 121ff. Der Autor typisiert aus religionswissenschaftlichem und ethnologischem Interesse verschiedene Gebrauchsweisen: Vitalseele, Ichseele, Exkursionsseele, Reinkarnationsseele, Außenseele, Prestigeseele. Vgl. auch JOHANN FIGL: Bilder für die Seele. Eine religionswissenschaftlich-vergleichende Perspektive, in: Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft (Der Begriff der Seele 1), hg. von DEMS. und HANS-DIETER KLEIN, Würzburg 2002, S. 9–25; HANS-DIETER KLEIN: Der Begriff der Seele in Philosophie und Religion, in: Der

die hebräischen Texte eingetragen würden.³¹ Mehrere Dinge sollten hermeneutisch dabei berücksichtigt werden: Zum einen ist die Begriffsgeschichte der griechischen *psyche* vielschichtiger als es eine stereotype Gegenüberstellung hebräischer Lebensvorstellungen und platonisierender Dualismen abzubilden vermag.³² Zum anderen sind immer auch gegenwartssystematische Aspekte in Rechnung zu stellen, die entweder, aus theologischen Vorbehalten, den antiken Umwelteinfluss auf das hebräische Denken gering halten wollen oder aber aus ganzheitlicher oder historisierender Sicht, christliche Konnotationen so gering wie möglich halten möchten.³³

Es stellt sich dann die Frage, ob ›Leben‹ als begrifflicher Ersatz nicht ein ebenso hohes Maß an Folgeproblemen einbringt, ist doch das Leben an und für sich, die sprudelnde Persönlichkeit oder das vitale Selbst begrifflich mindestens genauso unklar wie die ›Seele‹. In der Diskussion innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft spiegelt sich so der heterogene und modernitätsspezifische Sachverhalt wider, wie man denn mit der Rede von der Seele sinnvoll umgehen sollte.

Im Folgenden soll in zwei Schritten die Vieldimensionalität des Begriffs ausgeleuchtet werden: sowohl seine ideengeschichtlichen Bedeutungen als

Begriff der Seele in der Religionswissenschaft (Der Begriff der Seele 1), hg. von JOHANN FIGL und DEMS., Würzburg 2002, S. 27–43.

³¹ Vgl. JANOWSKI: *naephaes*, S. 38; T. KRÜGER: Seele, S. 41, KARIN SCHÖPFLIN: Art. »Seele II. Altes Testament«, in: TRE 30, S. 737; SEEBASS: Art. »naephaesch«, Sp. 543f.

³² Vgl. HANS SCHWABL: Frühgriechische Seelenvorstellungen, in: Die Seele in der Philosophiegeschichte, hg. von HANS-DIETER KLEIN, Würzburg 2005, S. 29–64.

³³ Erich Fascher hat in einer Studie zur Entseelung der Bibel genau auf den Kampf gegen platonisierenden Seelenglauben und gegen ein idealistisches Menschenbild verwiesen, vgl. ERICH FASCHER: Seele oder Leben? Die ›Entseelung‹ der Bibel durch ihre modernen Übersetzungen mit einem Anhang über das neue Gesangbuch der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: Berliner Hefte zur Förderung der evangelischen Krankenseelsorge 7, Berlin 1959, S. 4–35.

Es ist ebenso festzuhalten, dass es in den christlichen Seelenkonzepten von Anfang an zu Synthesen zwischen biblischen und platonisch-antiken Seelenvorstellungen gekommen ist, man denke beispielsweise an Augustins Bekenntnisse, vgl. RODERICH BARTH: Religiöse Innerlichkeit. Zur Aktualität des Seelenbegriffs für die evangelische Theologie, in: Leibbezogene Seele. Interdisziplinäre Erkundungen eines kaum noch fassbaren Begriffs (DoMo 10), hg. von JÖRG DIERKEN und MALTE DOMINIK KRÜGER, Tübingen 2015, S. 327. Zu nennen ist aber auch die Transformation des platonischen Dialogs *Phädon* durch Gregor von Nyssa als Gespräch mit seiner Schwester Makrina *Über die Seele*, vgl. JOHANNES ZACHHUBER: Die Seele als Dynamis bei Gregor von Nyssa. Überlegungen zur Schrift »De anima et resurrectione«, in: Patristik und Resilienz. Frühchristliche Einsichten in die Seelenkraft, hg. von CLEMENS SEDMAK und MALGORZATA BOGACZYK-VORMAYR, Berlin 2012, S. 211–231. So lehnt Gregor von Nyssa die Präexistenz der Seele ebenso ab, wie er auf der leiblichen Auferstehung besteht. Die Begriffsgeschichte und die Kultureinflüsse sind wesentlich komplexer. Daran zeigt sich vor allem, dass die Idee der Seele nicht unabhängig von einem systematischen Interesse gefasst werden kann.

auch seine Wirkung in kulturhermeneutischer Hinsicht. Wie und in welchen Kontexten wurde der Begriff systematisch gebraucht und wie wird er alltagskulturell verwendet?

1.1.1. Ideengeschichtliche Notizen zur ›Seele‹

Welche Idee wird mit der Seele begriffen? Es handelt sich um einen Begriff, der zwar auf bestimmte Phänomene und Faktizitäten gerade im mentalen Leben des Menschen hindeutet, aber vor allem auch eine Idee dieser Perspektiven und In-Blicknahmen vermittelt. Die Seele ist eine in hohem Maße geschichtsrelative Idee, die an die Diskurse der jeweiligen Zeit gebunden ist. Zugleich spiegelt sich in ihr die jeweilige Zeit und findet sich selbst. Das gilt auch für die Moderne, in der in der Regel eine elaborierte Theorie der Seele aus dem Wissenschaftskontext ausgegrenzt wird oder aber in der Widerständigkeit des Seelenbegriffs geradezu der Inbegriff für das Jenseitige der Moderne gesehen wird. Nicht zuletzt zeigt sich der Ausschluss der ›Seele‹ aus dem Wissenschaftskontext an der Fülle anthropologischer Alternativbegriffe: Existenz, Dasein, Gewissen, Person, Bewusstsein, Ich, Subjekt, Selbst, Identität, Gemüt.

Die Geschichte des Seelenbegriffs gerade im Abendland ist ein vielschichtiger Prozess, in dem mit den großen geistesgeschichtlichen Transformationen immer auch eine grundlegende Wandlung des Seelenbegriffs einhergeht. Es kann im Folgenden nicht das Ziel sein, einen vollständigen historischen Überblick über den Begriff zu liefern. Das ergibt historisch schon keinen Sinn, will man nicht eine schier endlose Liste verschiedener Bedeutungen akkumulieren. Vielmehr ist auf wesentliche Bedeutungs- und Operationalisierungsfunktionen des Begriffs, die er in verschiedenen historischen Konstellationen ausübt, einzugehen. Christoph Wulf hat für die Analyse des Seelenbegriffs darauf hingewiesen, sich an die jeweiligen Gebrauchsweisen und Konzeptualisierungen zu halten.

»Da unser Wissen von der Seele an die Rede über sie gebunden ist, hat möglicherweise die Seele außerhalb der Sprache keinen Ort, so daß die Erforschung der Seele eine Analyse der Seelendiskurse erfordert. [...] Wie sich die Seele im Diskurs konstituiert, ist dann die entscheidende Frage.«³⁴

Für den folgenden Überblick ist es sinnvoll sich vor allem an den Diskursen der frühen Neuzeit und der Aufklärungszeit zu orientieren: An ihnen lassen sich die Verschiebungen, Verengungen und Neujustierungen im Gegenüber zu antiken und mittelalterlichen Traditionen ebenso ablesen, wie sich die einschneidenden Transformationen hin zu den sich dynamisierenden Prozessen der Moderne aufklären lassen.³⁵ Am Seelenbegriff

³⁴ WULF: Präsenz, S. 11.

³⁵ Die Debatten um die Rolle des Seelenbegriffs im Mittelalter und in der frühen Neuzeit werden hervorragend im Rahmen der Konzeptualisierung von Gefühlen in diesen Debatten

»verständnis sich die Aufklärung über Gehalte, Ansprüche und Folgewirkungen dessen, was dann, im Übergang von der »dogmatischen« Metaphysik zum Kritizismus und Idealismus in nochmals neuer Wendung gerade nicht mehr »Seele«, sondern »Subjektivität« genannt wird.«³⁶

1.1.1.1. René Descartes: Seele als *Res cogitans*

Die Philosophie René Descartes (1596–1650) nimmt eine eigentümliche Vermittlungsrolle ein, gilt sie doch auf der einen Seite als diejenige Theorie schlechthin, in der zum ersten Mal die prinzipielle Umstellung philosophischen Denkens auf die Basis von Bewusstsein und Geist greifbar wird.³⁷ Ebenso bezieht er entschieden die sich durch die Erforschung der physiologischen Natur ergebenden Veränderungen innerhalb der Naturphilosophie und der Psychologie in seine Theoriebildung ein.³⁸ Andererseits geht es ihm genaugenommen darum, bestimmte überkommene metaphysische Gegenstände auf eine neue argumentative Basis zu stellen: die Beweisbarkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.³⁹

Beide Themen wurden im 16. Jahrhundert mit dem Aufkommen des physiologischen Naturalismus und des methodischen Skeptizismus kritisch hinterfragt: Im dezidierten Gegensatz zu scholastischen Theologien aber auch zum platonisierenden Humanismus eines Pico della *Mirandola* vertritt Pietro *Pomponazzi* (1462–1524) die Sterblichkeit der Seele. Er bezieht sich auf die naturphilosophische Seite der aristotelischen Seelenlehre, in der eben nicht von einem vom Leib unabhängigen *Nous* gesprochen wird, weil nämlich »die menschliche Seele schlechthin stofflich und [nur, A.D.] in gewisser Weise

wiedergegeben von Dominik Perler. Vgl. DOMINIK PERLER: Transformation der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1279–1670, Frankfurt 2011.

³⁶ WALTER SPARN: Fromme Seele, wahre Empfindung und ihre Aufklärung. Eine historische Anfrage an das Paradigma der Subjektivität, in: Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich (RPT 8), hg. von DIETRICH KORSCH und JÖRG DIERKEN, Tübingen 2004, S. 30. Dazu auch RODERICH BARTH: Von Wolffs »Psychologia empirica« zu Herders »Psychologie aus Bildwörtern«. Beobachtungen zur Umformung des Seelenbegriffs in der Aufklärung, in: Über die Seele (stw 1916), hg. von KATJA CRONE, ROBERT SCHNEPF und JÜRGEN STOLZENBERG, Frankfurt a.M. 2010, S. 176ff.

³⁷ Vgl. URSULA RENZ: Seele im Wandel: Geistkonzeptionen und philosophische Psychologie im 17. Jahrhundert, in: Über die Seele (stw 1916), hg. von KATJA CRONE, ROBERT SCHNEPF und JÜRGEN STOLZENBERG, Frankfurt 2010, S. 133.

³⁸ Vgl. ULRICH BARTH: Das neuzeitliche Schicksal der Seele. Von der Substanzmetaphysik zur Erlebnispsychologie (2011), in: DERS.: Kritischer Religionsdiskurs, Tübingen 2014, S. 123ff.

³⁹ So lautet der Titel der Erstausgabe der *Meditationen* »René Descartes' Meditationen über die Erste Philosophie, in der die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bewiesen wird«, RENÉ DESCARTES: Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie. Lateinisch/Deutsch (Reclams Universal-Bibliothek 2888), hg. von GERHART SCHMIDT, Stuttgart 1986, S. 23.

stofflos ist«. ⁴⁰ Die stofflose Geistseele bzw. der menschliche Intellekt sind immer auf Vorstellungen von körperlichen Dingen bezogen, der Vollzug mentalen Lebens ist laut Pomponazzi begreifender Umgang mit Vorstellungen; ohne Bezug auf Vorstellungen gibt es keine Geistseele, die somit auch die Trennung vom Leib nicht überdauern kann. ⁴¹ So ist die Unsterblichkeit der Seele kein rational beweisbarer Gegenstand, sondern allein Gegenstand des Glaubens.

Für Thomas von Aquin gilt dagegen im produktiven Anschluss an die aristotelische Psychologie die Seele als substanzielle Form und damit sowohl als dasjenige Strukturprinzip, durch das überhaupt ein einheitlicher und sich intrinsisch entwickelnder natürlicher Körper entsteht, als auch als Lebensprinzip, das spezifische vitale Funktionen ausübt und sich in verschiedenen Vermögen (vegetative, sensuelle und kognitive) klassifizieren lässt. ⁴² Materie bzw. Körper als Möglichkeiten gibt es überhaupt erst und nur durch die wirksame und ein intrinsisches Ziel verwirklichende Form einer Seele. Bei Thomas von Aquin liegt aber eine Spannung vor, die er im Hinblick auf die christliche Unsterblichkeitsvorstellung nicht hinreichend auflöst: Kann eine Seele als Form unabhängig vom Körper existieren? ⁴³

Für Descartes ist nun ein Körper immer schon aktual und ausgedehnt zu denken; physiologische Prozesse lassen sich umfassend mit mechanischen Theorien erklären. Die Bedeutung der Seele als innerteologisches Struktur- und Lebensprinzip von lebendigen Körpern entfällt somit. Descartes hat erkannt, dass sich die psychologischen Schemata des Mittelalteraristotelismus gegen ihre Kritik als nicht mehr tragfähig erweisen und es einer neuen Begründung bedarf, die er konsequent durchführt. Denn allein das Denken ist – Descartes bleibt hier ganz im scholastischen Sprachgebrauch – die Form des Menschen. Dieses muss unabhängig von körperlicher Ausdehnung beschrieben werden.

Es gibt nach Descartes also zwei verschiedene Substanzen, die sich durch jeweils ein einfaches Attribut auszeichnen: Ausdehnung oder Denken. Die Seele besteht deswegen nicht aus verschiedenen und dadurch teilbaren und vergänglichen Vermögen, sondern zeichnet sich durch ein Vermögen aus und das

⁴⁰ PETRUS POMPONATIUS: *Tractatus de immortalitate animae*. Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele (Philosophische Bibliothek 434), übers. von BURKHARD MOJSISCH, Hamburg 1990, S. 86ff.

⁴¹ Vgl. BURKHARD MOJSISCH: Die Seelenkonzeption Pietro Pomponazzis, in: *Über die Seele* (Stw 1916), hg. von KATJA CRONE, ROBERT SCHNEPF und JÜRGEN STOLZENBERG, Frankfurt 2010, S. 104.

⁴² Vgl. PERLER: *Transformation*, S. 50ff.

⁴³ Vgl. HANS-PETER GROBHANS: Von Gott geschaffene Individualität. Eine Erinnerung an die Seelenlehre des Thomas von Aquin als Beitrag zur bioethischen Debatte der Gegenwart, in: *Hermeneutische Blätter* (2005/1), hg. von PHILIPP STOELLGER, S. 79.

ist eben Denken. Die Seele hat dann keine verschiedenen Funktionen, die nach dem Tod zerfallen könnten.⁴⁴

»Ich lasse jetzt nichts gelten, als was notwendig wahr ist; demnach bin ich genaugenommen lediglich ein denkendes Ding, d.h. Geist bzw. Seele bzw. Verstand bzw. Vernunft; lauter Bezeichnungen, deren Bedeutung mir früher unbekannt war. Ich bin nun ein wirkliches und wahrhaft seiendes Ding. Was denn für ein Ding? Ich sagte ja: ein denkendes.«⁴⁵

Als Grundbegriff fungiert dazu die *Res cogitans*. Descartes verbindet seine Analysen zur Seele also gleichzeitig mit der Frage nach zweifelsfreier Erkenntnis. Dadurch bekommen mentale Funktionen eine andere Rolle im Begründungsgang: Sie werden nicht mehr nur beschrieben, sondern sie sind selbst das Fundament erkenntnismäßiger Bezugnahmen.⁴⁶

Entwickelt Descartes so aus epistemologischen Gründen einen Dualismus zwischen zwei Substanzen, geht es ihm andererseits darum, die enge Verbindung zwischen beiden herauszustellen. Dazu zählt das schon seinerzeit auf Unverständnis und hinreichende Kritik stoßende Konzept der Zirbeldrüse als Vermittlungsorgan ebenso wie die auf natürliche Zuordnung bezogene Wechselwirkung beider Substanzen: Physiologisches und Mentales sind durchgehend aufeinander bezogen.⁴⁷

Dahinter steht kein Determinismus, vielmehr hat Descartes eine moralphilosophische Pointe bezüglich der Willensfreiheit des Menschen im Blick. Hinter der jeweiligen, zunächst als natürlich erscheinenden Zuordnung der körperlichen und mentalen Zustände stehen Willensakte, sodass diese Zuordnungen auch abänderbar sind. Grundlegend ordnet der Schöpfungswille Gottes die Zustände einander zu, aber beispielsweise in Bezug auf die Emotionen ist auch die *Res cogitans* aufgrund von Willensakten in der Lage, eine neue Ursache zu etablieren.⁴⁸ So bündeln sich in der Descartes'schen Neubestimmung der Seele die epistemischen Begründungsfunktion sowie die Begründung der Unsterblichkeit und der Willensautonomie.⁴⁹ In der Folgezeit werden diese Punkte heftig debattiert.

⁴⁴ Vgl. dazu den Brief an Mersenne vom 24. Dezember 1640, DESCARTES: *Meditationes*, S. 219: »Wenn Sie sagen, ich hätte die Unsterblichkeit der Seele mit keinem Wort erwähnt, so darf Sie das nicht verwundern. Denn ich wäre gar nicht imstande zu beweisen, daß Gott sie nicht vernichten könne, sondern nur, daß sie eine ganz andere Natur hat als der Körper und daher nicht das natürliche Schicksal hat, mit ihm zu sterben. Als Stütze für die Religion ist auch nicht mehr erforderlich, und mehr als das wollte ich auch nicht beweisen.«

⁴⁵ DESCARTES: *Meditationes*, S. 83.

⁴⁶ Dazu gehört dann das berühmte *Cogito*-Argument, vgl. DESCARTES: *Meditationes*, S. 79.

⁴⁷ Vgl. PERLER: *Transformation*, S. 296.

⁴⁸ Vgl. a.a.O., S. 299ff.

⁴⁹ Vgl. EVA-MARIA ENGELN: *Die leidenschaftliche Seele bei René Descartes*, in: *Über die Seele* (stw 1916), hg. von KATJA CRONE, ROBERT SCHNEPF und JÜRGEN STOLZENBERG,

1.1.1.2. *Gottfried Wilhelm Leibniz: Die Lehre von den Monaden*

John Locke (1632–1704) kritisierte an der cartesischen Konzeption die untergeschobene Substanzialität der Seele: Diese bleibt nach Locke theoretisch unausgewiesen, machen doch lediglich die empirisch zugänglichen Operationen der Seele ihre Bestimmbarkeit aus. Die Entstehung von nicht-sinnlichen Ideen erklärt Locke auf Basis der sinnlich-empfindenden Wahrnehmungen und trennt sie strikt ab von substanziellen Fragen. Wenn nun die Seele in der Operationalität von Bewusstsein aufgeht, rückt das Problem von Einheit und Identität menschlichen Lebens in den Mittelpunkt: Locke sichert sie dadurch, dass er sie an das die einzelnen Gedanken begleitende Bewusstsein und an das Erinnerungsvermögen knüpft.⁵⁰ Das Bewusstsein verbindet damit wechselnde geistige Zustände zu einer Einheit.

Dagegen führt nun *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646–1716), einer der profiliertesten Denker der Barock- und frühen Aufklärungszeit in Deutschland, zentrale Bedenken an: Das Bewusstsein von geistigen Zuständen ist nicht hinreichend dafür, ihre Einheit zu begründen; nach dem Prinzip des zureichenden Grundes ist immer ein Grund für Phänomene anzugeben, nicht sind lediglich Tatsachen zu benennen.⁵¹ Wenn aber die einzelnen geistigen Zustände die Grundlage des Bewusstseins von ihnen sind, so sind diese eigene Faktizitäten bzw. reale Existenzen. Die Abfolge und die Verknüpfung einzelner Zustände wird zu einem nicht mehr zu klärenden Sachverhalt.

Ebenso grenzt sich Leibniz aber auch von René *Descartes*’ Ansatz hinsichtlich der klaren und evidenten Selbstgewissheit des Denkens ab, wenn er darauf insistiert, dass der bewussten Reflexion bereits ein tätiges Selbstverhältnis vorausliegen muss, soll so etwas wie Selbstbewusstsein möglich sein.⁵² Es geht ihm auch darum, die dunkleren und verworreneren Erkenntnisweisen für das mentale Leben in ihrer grundlegenden Bedeutung zu erschließen.⁵³ Leibniz

Frankfurt 2010, S. 111–131. In einer eigentümlichen Weise bewegen sich hier gegenwärtiges systematisches Interesse und das Anliegen von Cartesius aufeinander zu, was in vielerlei und besonderer Hinsicht, die hier nicht Thema ist, dem Programm moderner Seelsorgetheorie entspricht: Kontingenz in Notwendigkeit zu überführen, individuelle Gewissheit fördern und zu einem selbstbestimmten Willen hinführen.

⁵⁰ Vgl. HANS HOLZHEY: Art. »Seele IV. Neuzeit«, in: HWPh 9, S. 35.

⁵¹ Vgl. DOMINIK PERLER: Was ist eine Person? Überlegungen zu Leibniz, in: DZPhil 64 (2016), S. 333f.

⁵² KLAUS ERICH KAEHLER: Leibniz: Seele als Monade und Subjekt, in: Die Seele in der Philosophiegeschichte, hg. von HANS-DIETER KLEIN, Würzburg 2005, S. 211f.

⁵³ Vgl. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: *Monadologie*. französisch und deutsch, hg. von DIETMAR TILL, Frankfurt a.M. 1996, § 14, S. 17: »Und hierin haben die Cartesianer sehr verfehlet, wann sie die Perceptiones oder Empfindungen, derer man sich nicht bewußt ist und welche man nicht wahrnimmet, vor nichts gehalten haben. Dieses hat sie auch bewogen, zu glauben, daß die Spiritus oder Geister alleine unter die Zahl der Monaden gehörten, und daß gar keine Seelen der unvernünftigen Tiere oder andere entelechiaen wären.«

hebt deswegen hervor: Zustände sind weder eigene Entitäten noch reale Eigenschaften, sondern immer modi von *etwas*.⁵⁴ Eine Reihe geordneter Zustände lässt sich nicht allein aus mechanischen Wirkungen ohne eine ordnende Kraft erklären.

Dazu nimmt Leibniz aktive und persistierende Substanzen an, die eben geordnete Zustände als ihre modi hervorbringen können: die Monaden, individualisierende und unausgedehnte Punkte.⁵⁵

Die grundlegende Kraft, das Attribut der Monaden, ist das *Perzipieren*, das tätige Hervorbringen bzw. Auffassen von Vorstellungsbildern der Außenwelt. Diese Kraft ist mit der *Appetition* verbunden, dem Streben von einer Vorstellung zur nächsten. Jede Monade bildet eine abgeschlossene Einheit für sich, die nicht von außen angestoßen wird, selbstgenügsam und in sich vollkommen ist. Als einfache Substanz hat jede Monade

»gewisse Relationen [...], durch welche alle die anderen Substanzen ausgedrucket und abgebildet werden, und daß sie folglich ein beständiger lebendiger Spiegel des ganzen großen Welt-Gebäudes sei. Und gleichwie eine einzige Stadt, wann sie aus verschiedenen Gegenden angesehen wird, ganz anders erscheint, und gleichsam auf perspectivische Art verändert und vervielfältiget wird.«⁵⁶

Wahrnehmung ist nach Leibniz nicht allein passiv-rezeptiv, sondern trägt ein subjektives Moment an sich, ist immer vorstellender Ausdruck und lebendiger Spiegel.

Leibniz entwirft in diesem Sinne eine Theorie lebendiger Kräfte als Zurückführung des Seins auf Gründe: In sich sind die Monaden zielorientiert, sie bilden die Entelechie eines Körpers und sind Grundlage der einheitlichen Abfolge verschiedener mentaler Zustände.⁵⁷ Damit transzendieren die Monaden die Kraftwirkungen rein kausaler Verhältnisse,

»weil man in derselben nichts versetzen, noch einige innerliche Bewegungen begreifen kann, welche darinnen erregt, dirigiert, vermehret oder vermindert werden könnte; [...] Die Monaden haben keine Öffnungen, wodurch etwas in dieselben hineintreten oder aus ihnen herausgehen könnte.«⁵⁸

⁵⁴ PERLER: Person, S. 334f.

⁵⁵ Vgl. a.a.O., S. 336f.

⁵⁶ LEIBNIZ: Monadologie, § 57f, S. 45.

⁵⁷ Damit adaptiert Leibniz die Psychologie Aristoteles für das Barockzeitalter. Leibniz hat seinem System selbst einen Universalismus unterstellt, indem sich wie in einem Brennglas die verschiedenen philosophischen Strömungen um eine Mitte zentrieren, vgl. LEIBNIZ: Aufklärung, S. 285. Der Philosoph Josef König identifiziert diese universalisierende und synthetisierende Kraft des Leibniz'schen Systems eben in den Monaden, die als Individuelles ein Allgemeines sind, vgl. JOSEF KÖNIG: Das System von Leibniz (1946), in: DERS., Vorträge und Aufsätze, hg. von GÜNTHER PATZIG, Freiburg 1978, S. 27ff.

⁵⁸ LEIBNIZ: Monadologie §7, S. 11ff.

Würde man nämlich Perzeptionen als mechanische Kräfte verstehen, dann würden sie um ihre spezifische Spiegelungstätigkeit und damit um ihren subjektiven Charakter gebracht. Das erläutert Leibniz anhand des Mühlengleichnisses: In einer vergrößerten Mühle lassen sich aneinanderstoßende Kräfte beobachten, aber nirgends die eine Grundkraft als der Vollzug selbst.⁵⁹ Es handelt sich um einen Kategorienfehler.

Um die Spezifik menschlicher Erkenntnis herauszustellen unterscheidet Leibniz nun verschiedene Ebenen von Perzeptionen im Rahmen gradueller Abstufungen: Die unterste Schicht bildet ein allgemeines Rauschen, eine Art Zustand von Betäubung; darauf folgen die Empfindungen als Aufmerksamkeitszuwendung und bewusste Wahrnehmung; schließlich die Apperzeption als aktive Rück-Wendung, die selbstbewusste Rückbezüglichkeit auf die Perzeptionen, wie sie die spezifisch menschliche Erkenntnis auszeichnet.⁶⁰ Von Seele spricht Leibniz dann, wenn die Tätigkeiten der Monaden mit Empfinden und vor allem mit Erinnerung verbunden sind: bei Tieren und Menschen.⁶¹ Die menschliche Seele ist vernünftig und daher fähig, notwendige und ewige Wahrheiten einzusehen: Gott und das eigene Selbst zu erkennen.⁶²

Das Verhältnis zwischen körperlicher Erscheinungswelt und Monadenwelt denkt Leibniz als prästabile Harmonie, durch die ihre Wirkungen koordiniert werden:

»Die Seelen wirken nach denen Gesetzen der Final-Ursachen vermöge der Begierden, Absichten und derer hierauf abzielenden Mittel. Die Körper verrichten ihre Wirkung nach denen Gesetzen der *causarum efficientium* oder der Bewegungen. Und die *zwei Reiche*, in denen einem die wirkenden Ursachen, in dem andern die Final-Ursachen beobachtet werden, sind unter sich *harmonisch*.«⁶³

Das philosophische System von Leibniz verbleibt letztlich im theistischen Rahmen, weil die Ordnung der einzelnen Monaden durch die ordnende Kraft Gottes als der Urmonade gestützt werden muss, um eben keine nackten Tatsachen als Letztgründe behaupten zu müssen.

Beschreibt die Seele darin die spezifische Gestalt der Monaden von Tier und Mensch, so steht sie im gedanklichen Zentrum der Leibniz'schen Philosophie:

⁵⁹ Vgl. a.a.O., § 17, S. 19f. Versionen dieses Gleichnisses elektrisieren die Philosophie des Geistes bis heute. Vgl. PETER BIERI: Was macht Bewußtsein zu einem Rätsel?, in: Gehirn und Bewusstsein, hg. von WOLF SINGER, Heidelberg 1994, S. 173.

⁶⁰ Vgl. LEIBNIZ: Monadologie § 60, S. 49: »Daß die Monaden ihre gewisse Schranken haben, solches kommet nicht von dem Objekt, sondern von der Modification der Erkenntnis des Objekts her. Die Monaden streben alle auf eine undeutliche Art nach dem unendlichen, sie sind aber nach den Graden der deutlichen Empfindungen oder Perzeptionen eingeschränket und von einander unterschieden.«

⁶¹ Vgl. a.a.O., § 19, S. 21.

⁶² Vgl. a.a.O., § 29, S. 29.

⁶³ A.a.O., § 79, S. 61ff.

Es geht um eine zureichende Gestalt von Identität, um eine die einzelnen Zustände ordnende Kraft und um die abgestuften und ineinander verschränkten Erkenntnisweisen des Menschen, zu denen zum Großteil auch verworrene und dunkle Erkenntnisse gehören.⁶⁴

1.1.1.3. Immanuel Kant: Kritik an der rationalen Psychologie

Immanuel Kant (1724–1804) unterzieht im Rahmen seines kritischen Programms die Schlussverfahren dieser Letztbegründungsfiguren einer Revision: neben der Seele auch Gott und Welt.⁶⁵ Spielt sowohl für Descartes als auch für Leibniz der Bezug auf den Gottesbegriff eine tragende Rolle, weil auf je verschiedene Weise die Koordination von Geist und Körper durch ihn sichergestellt wird, so erhebt Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87) in einer Analyse der Grenzen und Gesetzmäßigkeiten der Vernunft diese vielfältigen Zuordnungen als rational unausgewiesen.⁶⁶

Bei Kant steht dagegen das transzendente Ich der Apperzeption, ein für die Objekterkenntnis unerlässliches funktionales Prinzip von Subjektivität im Zentrum, das alle erkenntnismäßigen Bezugnahmen zum Bewusstsein gehörig ausweist.⁶⁷ Kants Theorie ist »vor allem eine Theorie, die Selbstreferenz zum höchsten logischen und systematischen Prinzip erhebt«. ⁶⁸ Hinter diese Voraussetzung kann keine erkenntnismäßige Bezugnahme zurück. Es handelt sich um ein allgemeines Prinzip, das nicht mit dem konkreten, empirischen Ich verwechselt werden darf. In diesem Sinne ist es Voraussetzung aller bewussten Bezugnahmen, mehr kann aber auch nicht über es ausgesagt werden:

»Zum Grunde derselben können wir aber nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich; von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle anderen Begriffe begleitet [...]; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen.«⁶⁹

⁶⁴ In ähnlicher Weise, wie bei Descartes Themen moderner Seelsorgetheorie vorkommen, finden sich auch bei Leibniz Themen wieder: die Frage, was Identität ausmacht und wie sie sich über kontingente Fakten hinaus ausweisen lässt, die Bedeutung von Gefühlen und verworrenen Erkenntnissen für die Wahrnehmung und die Bedeutung Gottes als stabilisierende Kraft, die Notwendigkeit garantiert.

⁶⁵ Vgl. IMMANUEL KANT: *Kritik der reinen Vernunft* (Philosophische Bibliothek 505), hg. von JENS TIMMERMANN, Hamburg 1998, A 338–340/B 396–398.

⁶⁶ S.u. Kapitel 4.3.1. Erleben und Deuten. Der Begriff »Seele« im Rahmen eines Konzepts von hermeneutischer Subjektivität.

⁶⁷ ULRICH BARTH: Selbstbewußtsein und Seele, in: ZThK 101 (2004), S. 201.

⁶⁸ DIETRICH STURMA: Logik der Subjektivität und Natur der Vernunft. Die Seelenkonzeptionen der klassischen deutschen Philosophie, in: *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, hg. von GERD JÜTTEMANN, MICHAEL SONNTAG und CHRISTOPH WULF, Weinheim 1991, S. 241.

⁶⁹ KANT: KrV, A 345f/ B 404.

Genau darin unterscheidet sich Kant von Leibniz, indem er die Erkenntnis einer grundlegenden und vereinheitlichenden Kraft außerhalb der Erkenntnismöglichkeiten des Menschen verortet, es bleiben die aus der Vermögenspsychologie übernommenen Kräfte: Verstand, Wille, Gefühl.⁷⁰

Es sind dann gerade die Unsterblichkeitsbeweise der Philosophien im Anschluss an Leibniz, die Kant kritisiert, vor allem in der Gestalt Moses Mendelssohns und Christian Wolffs.⁷¹ Im Rahmen der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* deckt er den logischen Trugschluss der rationalen Psychologie auf, denn dort wird das funktionale Prinzip des transzendentalen Ichs substantialisiert und als immateriell, einfach, unteilbar und geistig behauptet. Die logischen Bedingungen des Denkvollzugs werden in realer Supposition genommen und zu realen Prädikaten des Subjekts. Dieser Schluss erweist sich als Schein. Wie aber das Ding an sich in der phänomenalen Erscheinungswelt lediglich Grenzbegriff der Objekterkenntnis ist und niemals Gegenstand der Erkenntnis wird, so ist das Ich an sich in der inneren Anschauung ein Grenzbegriff.⁷²

Man muss nach Kant zum einen strikt zwischen logischer Notwendigkeit und ontologischer Setzung unterscheiden, zum anderen darf der operative Vollzug von Selbstbewusstsein nicht gegenständlich behandelt werden.⁷³ Damit entfällt in gewisser Weise die metaphysische Rolle des Seelenbegriffs.⁷⁴ Für die Bedeutung der Seele bleibt nach Kant dann vor allem der spezifische Bezug auf die phänomenalen Erscheinungen des empirischen Ichs im Rahmen des inneren Sinnes: »Selbstbewußtsein ist das unmittelbare selbstreferentielle Bewußtsein der eigenen Existenz, während Selbsterkenntnis die Behauptung eines Sachverhalts in Bezug auf meine personale Erscheinungsweise in Raum und Zeit ist.«⁷⁵

Daneben kommt der Idee der Unsterblichkeit der Seele im Rahmen der praktischen Vernunft eine regulative Aufgabe zu: Im Hinblick auf die Vollendung der Realisierung des Sittengesetzes soll durch das Postulat der Unsterblichkeit der Hiatus zwischen der Endlichkeit des Menschen und der unbedingten Forderung des Sittengesetzes überbrückt werden. Ihm selber kommt dabei der Status einer Vergewisserung und keiner rationalen Ableitbarkeit zu:

»Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. [...] Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung

⁷⁰ U. BARTH: Selbstbewußtsein und Seele, S. 201ff.

⁷¹ KANT: KrV, B 413f.

⁷² So die Kritik in der A-Auflage, vgl. a.a.O., A 341-A 405.

⁷³ U. BARTH: Selbstbewußtsein und Seele, S. 201.

⁷⁴ R. BARTH: Von Wolffs »Psychologia empirica«, S. 176.

⁷⁵ STURMA: Logik, S. 239.

der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.«⁷⁶

In der Nachfolge Kants verschieben sich die Bezüge: Einerseits wird die Struktur der Subjektivität und ihre grundlegende Einheit eingehender Analysen unterzogen, aber nicht mehr mit Blick auf den Seelenbegriff reflektiert.⁷⁷ Gleichzeitig entwickelt sich die akademische Psychologie hin zur Wissenschaft vom zentralen Nervensystem und zur Wissenschaft von den menschlichen Verhaltensweisen. Eindrücklich ist das Votum Friedrich Albert *Langes* nach einer »Psychologie ohne Seele«, der Forderung nach einer rein mit kausalen Schemata arbeitenden Psychologie.⁷⁸ Die Seele wird dann in ein funktionales Gefüge psychischer Vorgänge transformiert.⁷⁹

Neben diesem Prozess der Auflösung der rationalen Psychologie in die Theorie der Subjektivität und der Naturalisierung, Empirisierung und Historisierung des seelischen Lebens lässt sich noch eine dritte Linie ziehen, die sich vor allem auf die dunklen, sinnlichen und nicht-kognitiven Erkenntnis- und Verstehensweisen bezieht, wie sie sich beispielsweise in ästhetischen Ausdrucksweisen niederschlagen, deren Zweckmäßigkeit nicht im rationalen Erkenntnisideal zu suchen ist.⁸⁰ In der Aufklärungszeit gewinnen diese Erkenntnismodi

⁷⁶ IMMANUEL KANT: Kritik der praktischen Vernunft (Philosophische Bibliothek 506), hg. von HORST D. BRANDT und HEINER F. KLEMM, Hamburg 2003, AA V, S. 122. In diesem Sinne geht es auch bei Kant um die Vergewisserung endlicher Vernunftwesen im Hinblick auf die ethische Vervollkommenung unter der Bedingung der Endlichkeit der Realisierbarkeit von Freiheit.

⁷⁷ So findet sich der Seelenbegriff wohl bei den einschlägigen Autoren der klassisch deutschen Philosophie, Fichte, Hegel, Schelling, aber nicht mehr in begründungstheoretischer Funktion, vgl. HOLZHEY: Art. »Seele«, S. 26–52; MALTE DOMINIK KRÜGER: Depersonale Subjektivität. Zum Begriff der Seele bei Schelling, in: Leibbezogene Seele. Interdisziplinäre Erkundungen eines kaum noch fassbaren Begriffs (DoMo 10), hg. von JÖRG DIERKEN und DEMS., Tübingen 2015, S. 87–104; SPARN: Seele, S. 29–48; PIRMIN STEKELER-WEITHOFER: Über die Seele bei Platon, Aristoteles und Hegel, in: Über die Seele (stw 1916), hg. von KATJA CRONE, ROBERT SCHNEPF und JÜRGEN STOLZENBERG, Frankfurt 2010, S. 210–230; STURMA: Logik, S. 241–256.

⁷⁸ FRIEDRICH ALBERT LANGE: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Gegenwart, 2. Bde., Leipzig 1875, S. 822: »In den wenigen Erscheinungen, welche einer genaueren Beobachtung bisher zugänglich gemacht sind, liegt nicht die mindeste Veranlassung, eine Seele, in irgendwelchem näher bestimmten Sinne, überhaupt anzunehmen, und der versteckte Grund zu dieser Annahme liegt eigentlich immer nur in der Überlieferung oder in dem stillen Drang des Herzens, dem verderblichen Materialismus entgegenzutreten.« Lange versteht sein Programm dezidiert im Rückgriff auf Kant, vgl. a.a.O., S. 823.

⁷⁹ Vgl. ECKART SCHEERER: Art. »Seele VI. Philosophie der Psychologie seit 1850«, in: HWPh 9, Sp. 52–89; MICHAEL SONNTAG: Die Seele und das Wissen vom Lebenden. Zur Entstehung der Biologie im 19. Jahrhundert, in: Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, hg. von GERD JÜTTEMANN, DEMS. und CHRISTOPH WULF, Weinheim 1991, S. 193.

⁸⁰ Zu dieser dreigliedrigen Systematik vgl. auch R. BARTH: Von Wolffs »Psychologia empirica«, S. 174–180. HOLZHEY: Art. »Seele«, S. 48 systematisiert in seinem einschlägigen