

# Die Seele des Heils

*Von Rémi Brague*

Kürzlich ist mir, recht verstaubt, wieder der Katechismus in die Hände geraten, den ich in den fünfziger Jahren gebraucht hatte. Wie verwundert war ich, als ich feststellte, daß darin auf fast jeder Seite das Wort »Seele« vorkam. Die christliche Botschaft, die ich mir damals als Kind aneignen sollte, wurde fast ausschließlich mit dem Begriff »Seele« zum Ausdruck gebracht. Heute ist man von dieser Inflation ganz abgekommen, und das christliche Reden geht mit diesem Begriff nun im Gegenteil seltsam zurückhaltend um. Man will vom »Menschen«, von der »Person« sprechen, nicht aber von der »Seele«. Man rechtfertigt diese Zurückhaltung mit Gründen, die der Exegese und der Philosophie entnommen sind. Da aber diese Zurückhaltung nicht nur im christlichen Reden geübt wird, ist es nicht ausgeschlossen, daß man auf die Exegese deswegen so gern gehorcht hat, weil sie die Versuchung verstärkt, sich an eine Umwelt anzupassen, in der »Seele« zu einem unziemlichen Wort geworden war <sup>1</sup>.

*Haben wir es nötig, von Seele zu sprechen?*

Vielleicht geht die allgemeine Stoßrichtung der Kultur, wenigstens in Frankreich, einem dieser Umschwünge entgegen, mit denen diese vertraut ist, ja einer dieser »Rückkehren«, die in der Presse Schlagzeilen machen. Obwohl man nämlich das Wort »Seele« nicht gern in den Mund nimmt, liegt es am Konvergenzpunkt gewisser heutiger Gedanken und bildet ihren unsichtbaren Herd. Ein paar Beispiele: a) Wie soll man sich die »Menschenwürde«, ja die vielbesungenen »Menschenrechte« usw. denken, wenn man sich weigert, sich dabei auf das zu beziehen, was man, um es zu disqualifizieren, als »Metaphysik« bezeichnet – in diesem Fall auf einen Personenbegriff, der den Begriff »Seele« impliziert? Umgekehrt: Auf was hat es die Ideologie abgesehen, wenn sie um Zustimmung ersucht – nicht um ein Lippenbekenntnis, sondern um ein ehrliches, totales Engagement? Was will sie leeren, um es mit sich zu erfüllen? Was wiederzuentdecken wird man veranlaßt, wenn man ihr entwischt?<sup>2</sup> b) Wir werden uns immer mehr bewußt, wie die Disziplin, die uns

---

1 Ein Beispiel dieses Geisteszustandes findet sich in Michel Tournier, *Le vent paraquet* (NRF, Folio), Kap. 3, S. 156.

2 Vgl. Michel Henry, *Le concept d'âme a-t-il un sens?* In: »Revue Philosophique de Louvain« 64 (1966), S. 5-33.

durch das Erlernen der wissenschaftlichen Rationalität und durch die technische Natureroberung auferlegt worden ist, uns ermutigt hat, den Menschen nach seinem abstraktesten Intellekt zu bewerten und sodann zu definieren. In Reaktion darauf werden wir bewogen, das Empfindungsvermögen, das Gemüt, die Phantasie usw. wiederzuentdecken und zu rehabilitieren; ja, den Besten gelingt es, die Seinsweise der Subjektivität in ihrer Originalität zu begreifen.<sup>3</sup> Wie soll man diesen neu zu entdeckenden Bereich benennen? Wenn man nicht von »Seele« sprechen will, spricht man von »*meinem Leib*«, vom »erlebten, lebendigen (beseelten) eigenen Leib« und führt so von neuem das ein, was das Wort »Seele« frei und offen sagt. c) Worauf zielt eigentlich das Suchen nach »Aufrichtigkeit«, »Echtheit« in der Selbstbejahung oder in den interpersonalen Beziehungen? Als was soll man diesen Urgrund bezeichnen, von dem her sich der redliche Mensch äußert? Wie soll man den Gegenstand einer wahren Beziehung benennen, was sich nicht bloß auf die gesellschaftlichen Masken bezieht usw.?

Ganz abgesehen von einer (relativen) Absenz oder einer (eventuellen) Rückkehr der Seele in der heutigen Kultur, ist die Frage nach der Beziehung dieses Begriffs zum Christentum zu stellen, das heute nicht weniger und nicht mehr unaktuell ist als gestern oder morgen. Nun aber ist meines Erachtens die christliche Idee von der Seele unabhängig davon, wie man das, was dieser Begriff bezeichnet, in der Philosophie oder in der Naturwissenschaft (oder vielmehr in der Philosophie der Wissenschaftler) aufnimmt, und erst recht unabhängig von der Ebbe und Flut des kollektiven Empfindens. Man kann, wenn man Philosoph ist, mehr oder weniger Mühe haben, diese Idee zu begreifen; es kann einem, wenn man Journalist ist, mehr oder weniger schwer fallen, davon zu sprechen – all das betrifft die christliche Botschaft und das, was sie über die Seele zu sagen hat, nicht direkt. Ich werde hier deshalb ganz absehen von den die Seele betreffenden Problemen, mit denen sich die Philosophie befaßt (die »Beziehung zwischen der körperlichen und der inneren Verfassung des Menschen«, die persönliche Identität, die Frage: Können die Maschinen denken? usw.), absehen auch davon, daß ihre Lösung im einen oder anderen Sinn die christliche Lehre glaubwürdiger oder unglaubwürdiger macht, eine einzige Frage stellen: Benötigt die christliche Botschaft den Begriff »Seele«?

Beginnen wir mit etwas, das jedermann weiß: Die Idee »Seele« ist nicht eine Eigentümlichkeit des Christentums, selbst nicht der biblischen Tradition im allgemeinen. Sie ist in verschiedenen Formen in Kulturräumen anzutreffen, die dieser Tradition fernstehen, in den Religionen, die sich daselbst entwickelt haben; sie ist dort schon vor der biblischen Offenbarung philo-

---

3 Vgl. die Stilblütensammlung von James Barr, *The Semantics of Biblical Language*. Oxford, University Press 1960.

sophisch ausgearbeitet worden und zwar, wie im »Phädon« Platons oder in der Schrift »Von der Seele« des Aristoteles, außergewöhnlich hochrangig. Für jemand, der nach einem auf das »spezifisch Christliche« reduzierten Christentum sucht, wäre es verführerisch, vom Begriff »Seele« als von etwas Unlauterem abzusehen.

Dies umso mehr, als in der Bibel selbst die Idee »Seele« unscharf ist. So haben die Wörter, die wir mit »Seele« wiederzugeben geneigt sind, auch weitere, weniger sagende Bedeutungen. Das Wort »Seele« dient z.B. im Hebräischen wie in anderen semitischen Sprachen auch dazu, das Reflexivpronomen wiederzugeben. Dafür läßt sich die Idee »Person« durch andere Wörter ausdrücken, die in anderem Zusammenhang mit »Fleisch« usw. zu übersetzen sind. Man kann so in der Verwendung der Wörter eine implizite »semitische« oder »biblische« Anthropologie wahrnehmen wollen. Aber auch abgesehen von den methodischen Problemen, die eine solche Forschung auf der Sprachebene aufwirft<sup>4</sup>, muß man sich auch noch fragen, ob solche Vorstellungen normativ sind. Gehören sie mehr zum Glaubensinhalt als beispielsweise das Bild einer dreistöckigen Welt (die »oberen Wasser«), das die Schöpfungserzählung voraussetzt?

Wenn wir nun nicht mehr Wörtern, sondern mehr oder weniger deutlichen Erklärungen nachgehen, in denen sich ein Verständnis des Menschen äußert, stoßen wir, statt auf ein »biblisches« Denken, auf eine Vielfalt anthropologischer Vorstellungen, die sich nicht immer miteinander vereinbaren lassen. So trennt z.B. eine ganze Welt den Menschen als »lebendige Seele« der Genesis (2,7) vom Bild des Leibes, der die Seele beschwert, im Buch der Weisheit (9,15). Man erreicht erst dann ein einheitliches »biblisches Denken«, wenn man stillschweigend gewisse Texte beiseite läßt und sich so einen persönlichen Kanon gibt. Die Texte des Neuen Testaments weisen die gleiche Vieldeutigkeit auf, die übrigens die eines buntgescheckten Kulturmilieus ist, in das seit mehreren Generationen ein selbst keine Einheit bildender Hellenismus eingedrungen war (von der Volksphilosophie bis zur erhabensten, aber engen Kreisen vorbehaltenen Philosophie). In diesem Milieu empfand man, wie es scheint, die Idee einer unsterblichen Seele als ursprünglich griechisch, ohne daß man sie jedoch deswegen zurückgewiesen hätte. Im Gegenteil verwendet das Neue Testament die Terminologie »Seele«. Es läßt Christus sagen, man solle sich nicht fürchten »vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können« (Mt 10,28), um dann jedoch sogleich den zu erwähnen, der »Seele und Leib« in die Gehenna stürzen kann. Der Begriff »Unsterblichkeit« kommt darin jedoch nur einmal vor im Zusammenhang mit der Auferstehung

<sup>4</sup> Dies gibt in bezug auf die essenische Vergeltungsvorstellung Flavius Josephus zu verstehen. In: Jüdischer Krieg II, 8, 11.

des Leibes (1 Kor 15, 33f.). Dafür ist wiederholt vom »Heil der Seele« die Rede (Jak 1,21; 5,20; 1 Ptr 1,9; vgl. auch Hebr 10,39).

Von diesem Ausdruck, scheint mir, sollten wir ausgehen. »Seele« bezeichnet hier den Gegenstand, die Stätte, den Bezugspunkt des Heils. Somit stellt sich die Frage: In welcher Beziehung ist das Heil »Seelenheil«? Ist da, wo es darum geht, das zu nennen, was des Heils teilhaftig wird, der Begriff »Seele« am Platz? Im folgenden möchte ich antworten, daß die Idee »Heil«, die in der Bibel und in der christlichen Botschaft enthalten ist, Dimensionen aufweist, welche die Wiedergabe mit »Seelenheil« nicht nur möglich, sondern sogar ganz besonders berechtigt machen.

### *Das Heil als Leben*

Der Ausgangspunkt zu dieser Untersuchung muß die Heilsidee selbst sein. Diese Idee ist ja keineswegs selbstverständlich. Nicht alle sind unwillkürlich von der Notwendigkeit eines Heils überzeugt, und auch nicht jede Religion bringt ein derartiges Anliegen mit sich. Man kann sich, wenn man ein höchstes Prinzip (einen »Gott«) annimmt, damit begnügen, es um das zu bitten, was ein jeder von Natur aus wünscht: um das persönliche Wohlergehen und das der Gesellschaft, um Fruchtbarkeit der Erde, um Sieg über die Feinde usw. Man kann auch an einem Heil arbeiten, für das kein Eingreifen von außen erfordert ist, sondern das man sich selbst verschaffen kann, sei es kollektiv durch politisches Handeln, sei es individuell durch denkerisches oder sittliches Bemühen. Man kann auch die sittliche Anstrengung als den wahren Kult auffassen, den wir Gott zu erweisen haben, ohne daß wir berechtigt wären, ihn um unsere »Rettung« zu bitten. Man wird ihn bitten, die von ihm erhaltenen Kräfte, für die man ihm danken wird, in uns zu verstärken, und uns auf dem rechten Weg zu leiten, ohne daß man irgendwie etwas zu erhoffen hätte, das man als »Heil« bezeichnen könnte. »Heil« besagt einen Umbruch, ein Herausgerissenwerden aus einer Situation, die man nicht bloß von einem Hindernis oder von einer zufälligen zeitweiligen Einschränkung betroffen sieht, sondern als radikal verpfuschte Situation empfindet, wo nichts mehr zu machen ist, und die man nur durch einen totalen Umschwung beheben kann. Er muß total sein, weil wir vom Übel total verseucht sind und somit unfähig, uns, um daraus herauszukommen, auf einen Teil von uns zu stützen, der schadlos geblieben wäre; deshalb sehen wir uns gezwungen, uns der Hand zu überlassen, die eine absolute Unschuld uns aus einem absoluten Anderswo entgegenstreckt.

Daraus also geht der Heilsgedanke hervor. »Heil« kann seiner Natur nach verschieden verstanden werden. Die Hand, die uns z.B. der wieder in die Höhle hinabgestiegene Philosoph bei Platon entgegenstreckt, muß uns zum Licht des Guten bringen; die der buddhistischen Fürsprecher (*avalokitèsvara*)

wird uns zur Auslöschung des Begehrens führen. Das Heil hingegen, wie die Bibel es sich vorstellt, ob nun das Wort »Heil« ausgesprochen wird oder nicht, ist *Leben*. Aus diesem Zentralgedanken sind die Konsequenzen zu ziehen.

Zu Beginn sieht man dieses Leben höchst konkret darin, daß man in Frieden sein Land bewohnen und daraus die Mittel zu seinem Unterhalt ziehen kann (vgl. die Liste der verheißenden Segnungen in Dtn 28, 1-14). Am Ende, zur Zeit Christi, verschmilzt dieser Lebensbegriff mit der Heilsidee. Das Heil wird das Leben sein, das Leben der künftigen Welt, das ewige Leben usw. Die Ausdrücke überschneiden sich, da die neue Konzeption die aus der alten hervorgegangenen Wörter beibehält, so daß die alte Auffassung nicht so sehr ersetzt als vertieft wird. Man wird so vom »Land der Lebendigen« sprechen oder vom »Anteilerhalten am Leben« (*klēronomein tēn zōēn*).<sup>5</sup> Diese Entwicklung und Mischung geht von einer Ebene aus, wo nichts sich deutlich abzuheben scheint von dem, was die größte Art von Heidentum, die man sich denken kann, von den Göttern erbitten würde.

Nichts, wenn nicht eben ein Element, das allen irdischen Gütern eine eigene Tönung gibt und, zu Ende gedacht, zum Keim eines Darüberhinauswachsenden wird. Man sieht das im Dekalog: Wer Vater und Mutter ehrt, wird lange leben »in dem Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt« (Ex 20, 12), nachdem er das Land verheißt hat (Dtn 11, 21). Das zu wählende Leben ist »in der Liebe zum Herrn« zu leben, im Gehorsam gegenüber Gott und in Vereinigung mit ihm, der das Leben und die Länge der Tage ist und allein einen festen Platz im verheißenden Land geben kann (vgl. Dtn 30, 19f.). Die Heilsidee, um die es hier geht, wurzelt im zentralen Erlebnis Israels. Dieses fühlt sich nicht bodenständig, es ist nicht aus dem Land herausgewachsen. Es hat dieses erhalten und mit ihm Lebensunterhalt und Wohnung. Es bewohnt Felder, die es nicht gepflügt, Häuser, die es nicht erbaut hat (Jos 24,13; Dtn 6,10 und, negativ, 28,30).

Die Auffassung, daß das Land Gott, bzw. den Göttern, gehört, teilt Israel mit anderen Völkern. Einzigartig aber ist, daß ihm das Land in einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte gegeben wurde. Diese Erfahrung gibt dem Heilsverständnis, das Israel nach und nach entwickelt, einen ungemein radikalen Charakter. Das Heil könnte nichts anderes sein als das Ergebnis eines göttlichen Eingreifens, das eine Ordnung wiederherstellt, die gestört worden war. Diese Ordnung würde in diesem Fall als selbstverständlich, als ein natürlicher Zustand angesehen. Israel hingegen betrachtet selbst sein Dasein als Ergebnis einer heilbringenden Intervention, des Auszugs aus Ägypten. Dieser erhält gewisse Züge der babylonischen Schöpfungserzählungen (der Sieg über die Urwasser schimmert im Bericht über den Durchzug

5 Sämtliche Belegstellen finden sich in Paul Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter. Tübingen <sup>2</sup>1934. S. 341 f. und 362 f.

durch das Rote Meer durch), doch diese werden aus der mythischen »Zeit« auf eine Vergangenheit übertragen, von der man annimmt, daß sie in Kontinuität mit der Geschichte steht, die Israel erlebt hat. Wenn das Heil Leben ist, dann folglich deswegen, weil das Leben des Volkes auf seinem Boden schon von Anfang an Heil ist. Das Leben selbst ist Heil und nicht nur das Überleben, das auf ein »natürliches« und somit selbstverständliches Leben folgen würde. Da das Heil am Anfang steht, begreift man, daß die Reflexion Israels über sein Heil in die Schöpfungs idee einmündet.

Das bewohnte Land ist von Gott geschenkt. Dieser kann es geben, weil er es besitzt. Auf dem verheißenen Boden wohnen, heißt somit bei Gott wohnen, und zwar nicht erst von dem Zeitpunkt an, wo dieser in eine privilegierte Stätte, seinen Tempel umzieht und daselbst residiert. Man wohnt nicht bei Gott, ohne daß man mit ihm zusammenwohnt. Das Heil, das Leben bei Gott wird so zu einem Leben mit Gott. Dessen Nähe macht glücklich: »Zu deiner Rechten herrscht Wonne für alle Zeit« (Ps 16,11). Doch um bei Gott zu leben, muß man sich an den Bund halten, der gleichsam der mit ihm geschlossene Pachtvertrag oder auch der Knigge ist, nach dem man sich richten muß, um sich wie er zu verhalten. Wie im Gleichnis vom Hochzeitsmahl muß man, wenn man eingeladen ist, sich entsprechend anziehen (vgl. Mt 22,11). Diese feine Lebensart, an die man sich halten muß, um mit Gott zu leben, ersieht man aus dem Gesetz. Dieses ist nicht einfach eine Gesamtheit von Bedingungen, deren Respektierung dem Menschen das Wohlgefallen Gottes sichern würde. Es ist vor allem ein Fenster, durch das man auf das Verhalten Gottes sehen kann; es überträgt dieses in ein Register des menschlichen Verhaltens. Die Vollkommenheit in der Beobachtung des Gesetzes richtet sich auf die Vollkommenheit Gottes aus, der dessen Urheber ist (vgl. Lev 11,45; 19,2).

Heil geschieht also dadurch, daß man sich das göttliche Verhalten zu eigen macht, wie das zum Leben im Lande Gottes gehört. Der Forderung eines Gott entsprechenden sittlichen Verhaltens geht das Wohnen bei ihm voraus. Das Geschenk bringt die Forderung mit sich, geht aber deren Umsetzung in die Tat voraus. Wie wir sahen, muß das Heil, um Heil zu sein, ein Herausgerissenwerden, einen Umbruch mit sich bringen. Dieser Aspekt ist in der Erfahrung Israels vorhanden, aber sozusagen vom Ende aus: nicht vom Übel aus, das man in der »natürlichen« Welt verspürt (ob es sich nun um ein materielles oder leibliches oder politisches usw. Übel handelt oder um eine metaphysische Angst im Sinn der Gnosis), sondern im Blick auf die göttliche Gabe. Diese Gabe besteht in einer immer tieferen Gemeinschaft mit Gott, die uns als ungeeignet erweist, sie ins Leben umzusetzen, als unfähig, uns auf sie einzustellen, und als geheime Komplizen des Todes. Die Distanz, die den Umbruch notwendig macht, damit Heil da sei, ist der Abstand zwischen der Heiligkeit Gottes und unserer Sünde.

Sie ist aber nicht nur das. Sie besteht insbesondere nicht im ontologischen Niveauunterschied, die zwei Seinsebenen, eine höhere und eine tiefere, voneinander trennt. Infolgedessen besteht das Heil nicht darin, daß man zugunsten einer höheren Wirklichkeitsebene, die von Natur aus gut wäre, eine untere Ebene aufgibt, auf der sich beispielsweise die Materie, der Leib, die Individualität, die Sinnenwelt oder auch die Wechselfälle unseres Lebens, all das, was uns zu den Individuen macht, die wir sind, befänden. Das Heil im biblischen und christlichen Sinn verdankt seiner Verwurzelung im Leben des verheißenden Landes, daß es nicht in der Zurückweisung von irgend etwas besteht, das zu unserem Wesen gehört, sondern daß es all das in der Anerkennung dessen, der es uns gibt, rekapituliert. Die Sinnenwelt ist ja »sehr gut«, denn der Schöpfer hat das von ihr ausdrücklich gesagt; die Vielfalt ist gut, denn sie ist auch im trinitarischen Leben Gottes vorhanden; das geschichtliche Werden ist gut, denn der Logos ist durch die Propheten und sodann durch seine Inkarnation in diese Geschichte eingetreten.

### *Das Lebensprinzip*

Bis jetzt wurde im Zusammenhang mit dem Heil, wie die Offenbarung es versteht, das Wort »Seele« nicht ausgesprochen. Wie immer auch man jedoch die Ausdrücke verwenden mag, ist meines Erachtens der unter diesem Wort liegende Inhalt für diese Auffassung des Heils wie gemacht: Das Heil im biblischen und christlichen Sinn betrifft die Seele, weil es ein Leben ist. Seit den fernsten Zeiten, ja so weit man in der Geschichte zurückgehen kann und in den verschiedensten Kulturen (auch der der Hellenen und der »Semiten«) erhält das Lebensprinzip, das oft mit dem Atem, mit dem, was lebendig macht und dessen Wegfall den Tod bedeutet, in Beziehung gebracht wird, die Bezeichnung »Seele«. Wenn die Seele das Lebensprinzip ist, wird ein gerettetes Leben, d. h. ein Leben, das nicht nur nach einer zeitweiligen Entgleisung wieder ins Gleis gebracht, sondern von Grund auf regeneriert worden ist, sich bis zum Lebensprinzip erstrecken und Seelenheil sein müssen. Ein Heil, das Leben ist, muß Heil der Seele sein.

Welches ist nun aber dieses »Leben«? Welches Leben bedarf zu seiner Erklärung des Begriffs Seele, und welches Leben verdient, daß man, um dessen Heil zu sichern, diesen Begriff einführt? Wenn das Leben auf verschiedenen Ebenen gedacht wird, wird sich auch die Seele in verschiedenen Ebenen gliedern, die dem Lebenstypus entsprechen werden, dessen Prinzip sie jeweils ist. Das legt der älteste und einflußreichste der auf uns gekommenen philosophischen Traktate über die Seele dar, der des Aristoteles. Wir lesen darin, daß eine »vegetative Seele« für das vegetative Leben zuständig ist, das wir mit den Pflanzen gemeinsam haben (wir würden sagen: für die Ernährungs- und Fortpflanzungsfunktionen), eine »perzeptive Seele«

des Sinnenlebens und eine »intellektive Seele« der höheren Funktionen, der Intelligenz. Jedesmal beruft man sich auf die Seele (oder eine Seele) als auf das Prinzip eines gewissen Lebenstypus. In unserem Fall ist der entscheidende Punkt nicht die Art und Weise, wie dieses Prinzip definiert wird, ja nicht einmal der Ausdruck »Seele«, der es bezeichnet, sondern das Leben, das es zu beschreiben ermöglicht und das übrigens das eigentliche Thema des aristotelischen Traktates ist.<sup>6</sup> Merken wir uns, daß die Ideen »Seele« und »Leben« sozusagen phasengleich sind; der Begriff »Seele«, dessen man bedarf, ändert sich je nach dem Begriff »Leben«, den man sich vorher gemacht hat.

Unseren Zeitgenossen, in denen hierin immer noch der cartesianische Mechanismus (das Lebewesen als Maschine) nachwirkt, widerstrebt es, das im Leib vorhandene Leben, das diesen von der regungslosen – »entseelten«, wie wir dennoch sagen – Leiche unterscheidet, »Seele« zu nennen. Wir behalten im allgemeinen den Ausdruck »Seele« den höchsten Lebensfunktionen vor, für die die vernünftige Seele, die wir auch »Geist« nennen, verantwortlich ist. Man kann diesen Wortgebrauch als einen Sachverhalt und nichts mehr akzeptieren. Man kann versuchen, ohne den Begriff »Seele« auszukommen. Ob man ihn nicht verstohlen wieder einführt (unter verschiedenen Benennungen), ist etwas, das uns hier nicht angeht ... Wie dem auch sein mag, bleibt die Frage, welche Idee vom Leben man sich macht, meines Erachtens hierin entscheidend, selbst nachdem man den Fall der sogenannten »niedereren« Funktionen ausgeklammert hat. Wenn man nämlich im menschlichen Leben nur das sieht, was imstande ist, die gleichen Funktionen vorzunehmen wie ein Computer, muß man dafür nicht nach dem Begriff »Seele« greifen. Nur fragt es sich, ob das menschliche Leben dem Biologischen oder der Intelligenz (das englische *mind* würde hier besser passen ...) angehört und ob eine feinere Analyse der Intelligenz nicht dazu führen würde, von so etwas wie von einer Seele zu sprechen.

Das menschliche Leben ist in der Tat nicht nur mehr als das biologische Leben, sondern auch etwas anderes als die Denkfähigkeit. Es ist z.B. das Leben, das wir in einer geschichtlichen Dichte *leben*, oder das Leben, das wir entsprechend gewissen Verhaltensregeln führen; es ist das Leben, das wir unseren Kindern *geben*, aber auch das, das wir den uns Nahestehenden im allgemeinen *machen* (»Er macht ihm das Leben unmöglich«). Es ist glücklich oder unglücklich, ein »schönes Leben« oder »kein Leben«. Es ist *unser* Leben, das wir als eine aus einem Stück bestehende Einheit empfinden und worin es um alles geht.

Das Leben, dessen Prinzip die Seele ist, ist auch und in erster Linie dieses Leben. Die Seele ist Prinzip der Bewegung und zwar nicht bloß einer mechanischen Bewegung (wie in einem »dessin animé«, »Zeichentrickfilm«),

6 Aristoteles, Traktat über die Seele. II, 1 und 4, 415 b 8.



sondern einer Bahn, die einheitlich ist und sich unablässig in ihrer Einheit totalisiert und rekapituliert. Deswegen, weil sie im Dienst eines Lebens stehen, das sich auf diese Bahn eingelassen hat, erhalten alle Seelenfunktionen, welche die Psychologie unterscheidet, einen eigenartigen Sinn. So ist die Seele z.B. nicht nur das, was Freude oder Schmerz empfindet, sondern das, was *sich* glücklich oder unglücklich fühlt. Dazu gehört einerseits die Befähigung, sich selbst zu verspüren, andererseits die Fähigkeit, das gesamte Leben durch das jeweilige Glück oder Unglück betroffen und mit einem anderen Sinn versehen wahrzunehmen. Desgleichen ist die Seele nicht allein das, was dieses oder jenes vergangene Ereignis mehr oder weniger deutlich im Gedächtnis behält; sie ist auch das, was weiß, daß dieses Ereignis *mir* zugestoßen ist, und somit das, was die Identität des Subjekts bewahrt.

Wenn der menschliche Charakter des Lebens, das wir leben, sämtliche Dimensionen dessen betrifft, wovon die Psychologie handelt, kann die Seele nicht gewissermaßen eine Ebene sein, die über den anderen läge, ein oberer Stock, dessen Vorhandensein den Unterbau überhaupt nicht beträfe. Die Seele ist nicht etwas, das im Menschen ist oder dem Menschen gehört (deshalb kann man nicht ohne Vorbehalt sagen, daß der Mensch eine Seele *hat*), sondern sie ist die Seinsweise des ganzen Menschen. Insbesondere ist die Seele nicht einfach mit den höheren Funktionen des menschlichen Geistes identisch, und sie ist nicht mehr oder weniger intensiv je nach der »Intelligenz« des betreffenden Menschen.

Die Seele macht die Einheit des Menschen aus. Diese Einheit ist jedoch, wie gesagt, eben die eines Lebens. Ein Leben, das von Grund auf das Gepräge der Einmaligkeit trägt, kann als Schicksal (*destin*) bezeichnet werden, wenn man darunter nicht etwas versteht, das von außen her auf der Freiheit läge, sondern eine Schicksalsbestimmung (*destination*), eine durch einen Ur-Anstoß gegebene Ausrichtung auf ein Ziel. Die Einheit des Menschen besteht in mehr als im Weiterbestehen einer Substanz, die unter der Buntscheckigkeit der Wechselfälle fortbesteht; ein solches Weiterbestehen ist den Dingen zu eigen, und die Kategorie Substanz ist streng genommen nur auf diese anwendbar. Die Einheit des Menschen ist die eines Abenteuers, worin untrennbar voneinander eine Geschichte und ein Projekt liegen.

Daß *ich* es bin, der in dieses Abenteuer verwickelt ist, ist das, was von der Seele zu sprechen ermöglicht. Die Seele macht den Ernst dieses Abenteuers aus. Sie ist nicht so sehr das, was dem Menschen ermöglicht, in Deckung zu gehen, indem er sich eines unzerstörbaren harten Kerns sichert, sondern vielmehr das Herz seines Seins – insofern das Wort »Herz« paradoxerweise das bezeichnet, was zugleich das Zentralste, aber auch das Exponierteste und Fragilste im Menschen ist. Die Seele ist das, was uns unwiderruflich und total engagieren läßt. Sie ist, so man will, unsere Innenwelt; sie ist damit aber auch das, was uns eine echte Außenwelt zu haben ermöglicht, auf die wir

hinausblicken können. Nur was eine Seele »hat«, nur was als Seele existiert, kann der Pol einer Beziehung sein, die auf andere hin radikal offen ist, was in der Liebe gipfelt. Die Seele ist in dem »Seinetwillen« enthalten, ohne das man die Liebe nicht als das definieren kann, was »das Wohl des Geliebten um seinetwillen will«. Und schließlich kann bloß das, was eine Seele hat, den Anruf einer absoluten Liebe vernehmen, die sich an ihn richten und sich ihm schenken will, und gegebenenfalls auf diesen Ruf antworten.

### *Die christliche Auffassung von der Seele*

Im Christentum wird die Seele in letzter Instanz nur durch die Möglichkeit einer derartigen Beziehung zu Gott definiert. Die christliche Auffassung von der Seele deckt sich also nur zum Teil mit der, welche die verschiedenen Anthropologien sich von ihr machen. Diese können in ihr beispielsweise das Identitätsprinzip des Individuums sehen; das Christentum aber präzisiert: Diese Identität verdiente nicht aufrechterhalten zu werden, wenn sie nicht den, dessen Einheit sie ist, zum freien Partner einer Beziehung zu Gott machen würde. Sie können auch in der Seele das Organ erblicken, das die höchsten Wirklichkeiten zu erfassen vermag, deren Betrachtung den Menschen von den sonstigen Lebewesen unterscheidet – es kann sich dabei je nach dem betreffenden Fall um abstrakte Formen (mathematische Idealitäten, sittliche »Werte« usw.), um unstoffliche Intelligenzen (die Engel), ja um das neuplatonische Eine usw. handeln; doch das Christentum präzisiert: Das, worauf die Seele den Blick freigibt, öffnet sich ihr in der Teilhabe an ein und demselben Leben. Das Erfassen besteht dann nicht lediglich in einem Anblick, sondern in Liebe. Da sich die Liebe nicht denken läßt ohne Aufrechterhalten der Distanz, welche die Freiheit ermöglicht, wird dieses Erfassen kein Verschlingen und kein Verschmelzen sein, sondern *Communio*. Für das Christentum ist die Seele deshalb wesentlich und kostbar, weil sie Organ der *Communio* mit Gott ist.