

Eschatologie

28. Mai 2025 *Prof. Barbara Hallensleben

„You want it darker“. Die (un)sterbliche Seele vor Gott

Wir schließen unsere Eschatologie-Vorlesung ab mit der Bilanz über diejenigen Anhaltspunkte, die uns ermöglichen, zum „Leben nach dem Tod“ aufgrund der Erfahrungen mit dem „Leben vor dem Tod“ einen begründeten Bezug zu finden.

Wir haben damit begonnen, die Grenze des Todes selbst in den Blick zu nehmen. In gewisser Weise ist bereits die Tatsache, dass wir uns gegen den Tod wehren, ein Zeichen für etwas in uns, was sich nicht nur zum Tod, sondern zum Jenseits des Todes in Beziehung setzen kann. Tiere sterben nicht, sie hören auf zu leben. Das heißt nicht, dass sie nicht um den Tod „wissen“ oder nicht „leiden“. Und doch scheint der Tod bei ihnen viel stärker ein naturhafter Vorgang zu sein als beim Menschen.

Der Theologe Ivan Illich hat sich Gedanken gemacht über diese Grenze des Todes und kommt zu einer unüblichen Schlussfolgerung: Der Tod ist eine Tat des Menschen. Tiere hören auf zu leben – Menschen sterben, und „sterben“ ist ein aktives Verb. Hören wir ein wenig aus seinen Überlegungen¹:

Einübung in den Tod

Der Tod ist entweder das Ende – oder ein Geburtstag.

Wenn der Tod das Ende ist, widerfährt er dem Menschen. Das Nicht-Sein dringt in die Erfahrung des Seins ein, und ein solches Eindringen ist unvorstellbar, denn was auch immer der Mensch wissen mag, ist eine Erfahrung des Lebens – und mit dem Tod endet die Erfahrung, endet die Vorstellung, weil das Leben endet.

Wenn es das Leben ist, das dem Tod Sinn gibt, dann ist dieser Sinn Un-Sinn; denn sobald der Mensch seine Sinne verliert, hat das Dasein keinen Sinn, denn die Sinne sind es, die dem Leben Sinn geben. Wenn der Tod das Ende meint, kann er nicht erfahren werden. Er ist das sinnlose Ende des Lebens der Sinne. Er führt nirgendwohin. Wenn der Tod das Ende ist, bedeutet Sterben den schroffen Abbruch, das plötzliche Nahen des *Nichts*. Bis zu diesem Augenblick bedeutete

¹ Ivan Illich, Einübung in den Tod, in: Kirche ohne Macht. Beiträge zur Feier des Wandels, Münster 2023, 19ff.

Leben: streben, ein Ziel nach dem anderen verfolgen, einen Schritt vor den anderen setzen. Wenn der Tod das Ende ist, bedeutet der Augenblick des Todes den letzten Schritt, über den hinaus nichts mehr zu erreichen ist, einen letzten Schritt, mit dem das Vorwärtsschreiten aufhört, einen letzten Schritt, in allem denen gleich, die ihm vorausgingen. Wenn also der Tod das Ende ist, ist der Tod weder eine Enttäuschung (Was sonst hast du erwartet?) noch ein Scheitern (Das Leben selbst ist das Scheitern, das der Tod beendet). Der Tod ist dann kein Schritt in etwas Neues – Licht oder Frieden oder Ruhe; mit ihm hört die Bewegung auf, denn nicht einmal Buddha kann in das Nichts treten. Mit dem letzten Schritt widerfährt dem Menschen das Ende, der Mensch hört auf zu sein.

Wenn also der Tod das Ende des Lebens ist, ist er völlig konträr zum Leben, völlig unverständlich, denn eine Verneinung lehrt nichts über das, was sie verneint [...]

In unserer Sicht des Glaubens erhebt die Gnade das menschliche Tun in den Bereich des Göttlichen, ohne in irgendeiner Weise dessen Menschlichkeit zu zerstören, und der Mensch hat lebenslang Teil am göttlichen Leben. Wenn wir den Tod nicht als Tun des Menschen annähmen, würden wir den letzten, den endgültigen, den höchsten Schritt auf das Ziel hin nicht als freien Schritt des Menschen sehen, sondern als dem Menschen von Gott gewaltsam aufgezwungen.

Der Tod kann dem Menschen nicht angetan werden, sondern muss etwas sein, das der Mensch tut, sonst wäre er unmenschlich. Im Tod wächst der Mensch zu seiner Reife, und der Mensch kann nicht „gewachsen werden“.

Wenn wir also das Leben in der Zeit betrachten – d.h. Leben in kleinen Stücken oder Leben, das sich in der Vergangenheit verliert, um in der Zukunft nach sich selbst auszugreifen –, dann ist der Tod der Durchgang durch ein Tor, in dem sich das Leben ungeteilt wiederfindet, und dieser Durchgang muss ein Akt des Lebens sein. Der Tod muss eine Tat des Menschen sein: die höchste Entscheidung des Menschen, die höchste Ausübung der Freiheit, die höchste Gnade, die dem Menschen zuteil wird, d.h. die höchste menschliche Tat.–

Wo Illich fragt: Und wie kann ich mich folglich auf den Tod vorbereiten?, ist seine Antwort: Durch das Gebet: Im Gebet stelle ich auf maximale Weise mein Leben zur Disposition, ich sehe ab von mir und meiner Befindlichkeit und überlasse mich Gott. Das ist eine Vorform des Sterbens.

An dieser Stelle ist es gut, an den Katechismus anzuknüpfen und daran zu erinnern, dass wir längst gestorben sind: durch die Taufe! Die Taufe ist die eschatologische Verschränkung zwischen dieser und der kommenden Welt.

Knüpfen wir noch einmal an den Katechismus der Katholischen Kirche an:

1010 Durch Christus hat der christliche Tod einen positiven Sinn. „Für mich ist Christus das Leben, und Sterben Gewinn“ (Phil 1,21). „Das Wort ist glaubwürdig: Wenn wir mit Christus gestorben sind, werden wir auch mit ihm leben“ (2 Tim 2,11). Das wesentlich Neue am christlichen Tod liegt darin: Durch die Taufe ist der Christ sakramental schon „mit Christus gestorben“, um aus einem neuen Leben zu leben. Wenn wir in der Gnade Christi sterben, vollendet der leibliche Tod dieses „Sterben mit Christus“ und vollzieht so endgültig unsere Eingliederung in ihn durch seine Erlösungstat:

„Besser ist es für mich, zu sterben auf Christus hin, als König zu sein über die Enden der Erde. Jenen suche ich, der für uns starb; jenen will ich, der unsretwegen auferstand. Das Gebären steht mir bevor ... Lasst mich reines Licht empfangen! Dort angekommen, werde ich Mensch sein“ (Ignatius von Antiochien, Rom. 6,1-2).

Getaufte nehmen in Christus das Sterben vorweg. So werden das Leben *und* das Sterben zu einem menschlichen Akt, der doch zugleich bereits in Gottes Leben verwurzelt ist. Anstelle einer ganzen Theologie der Taufe, die in die Sakramentenlehre gehört, lesen wir hier nur die kleine Tauftheologie bei Paulus in Röm 6,3-11 (Interlinearübersetzung!):

Oder wisst ihr nicht, dass alle, die wir getauft worden sind auf den Messias Jesus, in seinen Tod getauft worden sind? Mit begraben wurden wir also mit ihm durch die Taufe in den Tod, damit, wie auferweckt worden ist der Messias von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in Neuheit des Lebens wandeln. Wenn nämlich Zusammengewachsene wir geworden sind in der Gleichheit seines Todes (σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ), aber auch in der Auferstehung werden wir es sein, dies wissend, dass unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist, damit zunichte gemacht werde der Leib der Sünde, damit nicht mehr wir dienen der Sünde; denn der Gestorbene ist rechtskräftig freigesprochen von der Sünde. Wenn aber wir gestorben sind mit Christus, glauben wir, dass auch wir leben werden mit ihm, wissend, dass Christus, auferweckt von

den Toten, nicht mehr stirbt, der Tod über ihn nicht mehr herrscht. Denn was er gestorben ist, der Sünde ist er gestorben ein für allemal; was aber er lebt, lebt er für Gott. So auch ihr, haltet dafür, dass ihr seid tot zwar für die Sünde, lebend aber für Gott in Christus Jesus!

So können wir uns nun unserem letzten heutigen Thema zuwenden, das eine Brücke zwischen Himmel und Erde darstellt: **unsere unsterbliche Seele**. So heißt es doch in christlicher Lehre, oder? Wenn wir genau hinschauen, beginnt es mit einer großen Überraschung:

Das erste, was die Glaubenden gegenüber den antiken Philosophen betonen, ist nicht etwa die Unsterblichkeit, sondern die Sterblichkeit der Seele: Denn die Seele ist in der Sicht des Glaubens *nicht* das Lebensprinzip im wahren und vollen Sinne!² Justin kritisiert den platonischen Begriff der Seele mit Hilfe platonischer Voraussetzungen: Die Seele sei nicht, wie Platon behauptete, mit Gott „verwandt“ (*συγγενής*).³ Denn nur Gott ist „ungeworden“ und „unvergänglich“; wäre die Seele unsterblich, dann wäre sie auch ungeworden – was offenkundig nicht gilt. Die Seele *ist* folglich nach Justin nicht Leben, sondern sie *hat* lediglich Leben. Im Anschluss an Gen 2,7 und Eccl 12,7 LXX unterscheidet Justin zwischen der Seele und dem „lebenspendenden Geist“ (*ζωτικὸν πνεῦμα*), den sie verlieren kann.⁴ Auch nach Tatian ist die Seele nicht „an sich“ unsterblich, sondern „sterblich“ (*ἀνητή*). Mit dem Johannesprolog wird belegt, dass die Seele vom Logos wie vom Pneuma unterschieden werden muss: Die Seele „an sich“ ist Finsternis, wenn sie nicht durch den Logos zur Erkenntnis Gottes erleuchtet wird. Zwar stammt die Seele aus der Gemeinschaft mit dem Geist, doch der Geist verließ sie infolge ihres Ungehorsams.⁵ Ebenso widerlegt Irenäus die wesenhafte Unsterblichkeit der Seele mit dem Argument, dass sie dann notwendig ungeworden wäre. Sie besitzt das ewige Leben nicht aus sich, sondern nur als Geschenk des Geistes.⁶

Die Differenz zwischen „Seele“ und „Geist“ bezeichnet keine Dualität anthropologischer Prinzipien, sondern spiegelt die vom Menschen aus unüberbrückbare Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung.

² Vgl. Art. Seele, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9 (1995), 2-89.

³ Vgl. Platon, Der Staat, 611 e 2.

⁴ Vgl. Justin, Dial. 4-6; dazu: Art. Seele, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a.a.O. 8f.

⁵ Vgl. Tatian, Or. 13; 15.

⁶ Vgl. Irenäus, Adv. haer. V, 12,2

Erst als die anfängliche Polemik abgeklungen ist, vermag Origenes in einer gläubigen Sicht die hohe Berufung der Seele wieder mit den ehemals abgelehnten Terminen auszudrücken: Die Seele ist trotz ihrer Geschöpflichkeit mit Gott „verwandt“ (*συγγενῆς*). Darin gründet ihre letzte Unabhängigkeit von allem Geschaffenen.⁷

Auf dem Hintergrund der Patristik ist das Seelenverständnis der Antike eher eine Negation als eine philosophische Definition. Die Rede von der Seele enthält eine Ahnung vom Geheimnis des Menschen wie des Kosmos: Der Mensch ist *mehr* als ein Produkt der Geschichte, sozialer Zwänge und psychologischer Erklärungen. Die Rede von der Weltseele⁸ bezeugt, dass auch die gesamte materielle Welt *mehr* ist als ihre gesetzmäßigen Naturabläufe.

Auffällig ist, dass die Kirchenväter die Einheit der Seele mit dem Leib sehr viel unbefangener betonen können als die antiken Philosophen. Leib *und* Seele stehen ja auf der Seite der Schöpfung. Leib *und* Seele sind erlösungsbedürftig und erlösungsfähig und empfangen ihr wahres und volles Leben aus dem Geist des lebendigen Gottes.

Bei **Augustinus** taucht die Seele wieder auf, nicht weil er die Seele, sondern weil er Gott sucht:

„Nie zuvor hatte der Mensch so vor seiner eigenen Seele gestanden, nicht Heraklit ..., nicht Sokrates und Plato, denen alles am Heil der Seele lag. ,Ein unendlicher Abgrund ist der Mensch. Du hast seine Haare, o Herr, gezählt, aber leichter fürwahr ist, seine Haare als die Empfindungen und Neigungen seines Herzens zu zählen’“.⁹

Augustinus stößt auf seine Seele, insofern sie *nicht* Gott ist. Er findet in seiner Seele nicht die Vereinigung mit dem Göttlichen, die er im Manichäismus und im Neuplatonismus gesucht hatte, sondern ganz im Gegenteil die schmerzliche Unterschiedenheit von Gott, die Sehnsucht, die Ruhelosigkeit auf Gott hin:

„Denn Du hast uns auf Dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir“.¹⁰

⁷ Vgl. Origenes, De princ. III, 1,13.

⁸ Heinz Robert Schlette, Weltseele. Geschichte und Hermeneutik. Knecht, Frankfurt a.M. 1993.

⁹ Karl Jaspers, Die großen Philosophen, München (1957) ³1981, 327f.

¹⁰ Conf. I,1.

Wenn Augustinus hier das Wort „Herz“ verwendet, so zeigt doch dasselbe erste Buch der *Confessiones*, dass er es im Sinne von „Seele“ versteht. Diese Seele aber ist von sich aus nicht der Palast göttlichen Lebens, sondern die Hütte der Verbannung:

„Sage zu meiner Seele: Dein Heil bin ich (Ps 35,3). ... Zu eng ist das Haus meiner Seele, als dass Du es betreten könntest. Dehne es aus mit Dir! Baufällig ist es, stelle es wieder her! Manches daran kann Dein Auge beleidigen. Ich gebe es zu, ich weiß es. Aber wer soll es reinigen?“¹¹

Indem Augustinus sich radikal von sich selbst abwendet und im Glauben Gott zuwendet, findet er den nötigen Abstand von sich selbst, um die Abgründe des eigenen Selbst wahrzunehmen. Programmatisch formulieren es die *Soliloquia* (Selbstgespräche), die den Untertitel tragen: „Von der Unsterblichkeit der Seele“:

<i>Augustinus</i> : Ecce oravi Deum.	A: So habe ich nun zu Gott gebetet.
<i>Ratio</i> : Quid ergo scire vis?	<i>Vernunft</i> : Was willst du also wissen?
A: Haec ipsa omnia quae oravi.	A: All das, was ich im Gebet gesagt habe.
R.: Breviter ea collige.	V: Fass es kurz zusammen.
A: Deum et animam scire cupio.	A: Gott und die Seele will ich erkennen.
R: Nihilne plus?	V: Weiter nichts?
A: Nihil omnino.	A: Gar nichts. ¹²

Von Gott her taucht nun die *Unsterblichkeit* der Seele wieder auf, nicht als Ort selbstgewisser menschlicher Identität, sondern als das unerhörte, unfassbare Geschenk.

Im Nachdenken über diese Wahrnehmung der Seele im Licht des Glaubens bildet sich die christliche Anthropologie aus. Wenn sie das alte Wort „Seele“ verwendet, so gibt sie diesem Wort doch die Neuheit der Christusoffenbarung mit. Die spezifisch christliche Erfahrung der Seele wird seit den Anfängen theologischer Reflexion gefasst im biblischen Begriff der „Gottebenbildlichkeit“: Die Seele ist das wahre Lebensprinzip des Menschen, insofern und nur insofern sie nach dem Bilde Gottes und unmittelbar von Gott erschaffen ist und dieser Gottebenbildlichkeit in ihrem Leben entspricht. Wer aber ist der Gott, als dessen Ebenbild sich der Glaubende erkennt? Es ist der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus. In diesem Jesus Christus erkennen wir wie in einem Spiegel sowohl das vollendete

¹¹ Conf. I,5.

¹² Solil. I, 2,7: PL 32,872.

Bild Gottes und damit unsere eigene höchste Berufung – als auch die schmerzliche Differenz, in der wir uns vorfinden. In Jesus Christus, seinem Leben, seinem Leiden und seiner leibhaften Auferstehung wird aber auch deutlich: Die Seele steht nicht im Gegensatz zum Leib, sondern ist Ausdruck der Berufung dieses Leibes zum ewigen, göttlichen Leben: *Denn in ihm allein wohnt wirklich die ganze Fülle Gottes leibhaftig* (Kol 2,9).¹³

Ebenso wie für den Begriff der Seele gilt auch für die Gottebenbildlichkeit, dass sie nicht ein in sich ruhendes Prinzip der Identität des Menschen aussagt, sondern im Gegenteil ein Prinzip der Nicht-Identität in sich und der unbedingten Hinordnung auf Gott, den Schöpfer und Vollender. Thomas von Aquin nennt drei Stufen der Gottebenbildlichkeit, die nicht verschiedene Zustände, sondern einen Weg anzeigen: Schöpfung (*creatio*), Neuschöpfung (*recreatio*) und Ähnlichkeit der Herrlichkeit (*similitudo*):

Thomas von Aquin selbst stellt den Bezug zwischen Gottebenbildlichkeit und Seele ausdrücklich her:

„Und so begegnet uns das Gottesbild in der Seele, insofern sie auf Gott zugeht oder von Natur die Anlage besitzt, sich auf Gott zu richten“ (*imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum*).¹⁴

Bei aller Anknüpfung an die philosophische Tradition versteht Thomas die Seele stets im theologischen Sinne: Die Seele ist der Ort der Gottebenbildlichkeit; sie *ist* selbst die Gottesbeziehung des ganzen, leibhaften Menschen, nicht nur die neutrale Möglichkeit dazu; sie ist *desiderium naturale*. Die Seele als Grund der Erkenntnis ist daher bei Thomas nicht nur ein Prinzip philosophischer Anthropologie, sondern meint zugleich die Befähigung und Berufung des Menschen zur Gotteserkenntnis und Gottesbeziehung als Einwohnung Gottes. Denn durch die Gnade wohnt Gott im Menschen wie das Erkannte im Erkennenden und wie das Geliebte im Liebenden (*sicut cognitum in cognoscente, et sicut amatum in amante*).¹⁵ Seele und Gottebenbildlichkeit, Anthropologie und Spiritualität sind bei Thomas unlöslich verbunden.

¹³ Die sog. „Einheitsübersetzung“ lässt aus völlig unverständlichen Gründen die Übersetzung des entscheidenden Wortes *corporaliter*, σωματικῶς aus.

¹⁴ STh I, 93,8.

¹⁵ STh I, 43,3.

Das Scheitern der Philosophen und die Kühnheit der Mystik

Die Scheidung zwischen Theologie und Philosophie, Glaube und Wissen, die die Neuzeit kennzeichnet, geht an der Thematik der Seele nicht spurlos vorbei. Das Erkenntnisinteresse wendet sich verstärkt seit der Renaissance der Schöpfung als „Natur“ zu. Nun wird auch die Seele zum weltlichen Erkenntnisgegenstand neben anderen, nicht zuletzt auch „neben“ dem Leib.

a. Der Übergang von der theologischen zur empirischen Anthropologie bei Martin Luther und der Protest Cajetans

Die unmerkliche Verschiebung von einer theologischen zu einer naturhaften Anthropologie lässt sich bei Martin Luther ablesen. Er bahnt den Weg, um die biblische Dualität von Geist und Fleisch unmittelbar zur naturhaften Dualität zu erklären: Luther sagt in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“,

„dass ein jeder Christ zweierlei NATUREN an sich hat: eine geistliche und eine leibliche. Im Blick auf die Seele wird er ein geistlicher, neuer, innerlicher Mensch genannt; im Blick auf Fleisch und Blut wird er ein leiblicher, alter und äußerlicher Mensch genannt“.¹⁶

Die grundlegende Unterscheidung verläuft nun nicht mehr zwischen Schöpfer und Schöpfung, Hingabe an Gott mit Leib und Seele und Abwendung von Gott, sondern innerhalb der Menschennatur zwischen Leib und Seele bzw. Geist und Leib. Was hundert Jahre später in der Philosophie bei Descartes geschehen sollte, ist bei Luther vorweggenommen: Die Seele als der mittlere Begriff zwischen Geist und Leib fällt tendenziell aus; der Geist rückt auf die Seite des Göttlichen, der Leib auf die Seite des Nicht-Göttlichen. Indem das Leibliche aus dem Gottesverhältnis ausgegrenzt wird, ist aber tendenziell eine Säkularisierung der Welt und des innerweltlichen Handelns gegeben. Für eine „politische Theologie“, d.h. für die menschliche, soziale, wirtschaftliche und politische Relevanz des christlichen Bekenntnisses bleibt kein Raum mehr. Die Theologie der Reformation geht davon aus, dass die Gottebenbildlichkeit (der Seele) mit dem Sündenfall verloren ging.

Luther schreibt damit die Aporie zwischen Spiritualismus und Naturalismus fest, die sich mit der Renaissance in der Diskussion über die Seele eingestellt hatte: Die Seele als naturhaftes anthropologisches Prinzip wurde entweder dem Leib

¹⁶ WA 7, 20f.

übergeordnet, so dass der Wert der Leiblichkeit herabgesetzt werden muss – so etwa Marsilio Ficino († 1499) und Giovanni Pico della Mirandola († 1494). Philosophen wie Pietro Pomponazzi († 1525) hielten dagegen an der Einheit von Leib und Seele fest und sahen sich genötigt, die Unsterblichkeit der Seele preiszugeben. Folgerichtig entzündete sich seit der Renaissance an der Kommentierung von „De anima“ des Aristoteles ein Streit um die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Nun ist die Dialogsituation ganz anders als zur Zeit der Kirchenväter: Die Gegner sind nicht länger Philosophen, die die Seele als quasi-göttliches Lebensprinzip des Menschen behaupten, sondern solche, die durch ihre rein naturhafte Deutung der Seele zur Annahme ihrer Vergänglichkeit zusammen mit dem Leib geführt werden. Dagegen verurteilt das V. Laterankonzil 1513 die Lehre von der Sterblichkeit der Seele als unvereinbar mit dem christlichen Glauben. Auch Pomponazzi hatte positivistisch die Unsterblichkeit der Seele als reine Glaubenslehre festhalten können, die allerdings philosophisch nicht zu beweisen sei, folglich auch keine praktische Relevanz für den Lebensvollzug des Menschen in dieser Welt aufweist.

Einer der wenigen Theologen der beginnenden Neuzeit, die der Aporie nicht erlagen, war der Dominikaner Thomas de Vio Kardinal Cajetan (1469-1534). Er hielt an einer theologischen Deutung der Seele fest. Unter dem Motto *Sumus homines, non animae*¹⁷ nimmt er auf der einen Seite mit dem Konzil von Vienne 1312 die Seele als *forma corporis* an und verteidigt ihre Immaterialität und Unsterblichkeit aus philosophischen Gründen. Philosophisch *nicht* beweisbar ist für ihn die Unsterblichkeit als Auferweckung des Leibes, wenn sie auch als ein philosophisches Postulat darstellt, ohne dessen Erfüllung die philosophische Sicht der Seele unstimmig bleibt.¹⁸ In seiner Sicht ist der Glaube an die Unsterblichkeit keine positivistische Bedeutung, sondern unmittelbar relevant für das Selbstverständnis des Menschen in dieser Welt.

¹⁷ Aus Cajetans Kommentar zu 1 Kor 15,29 (benutzt wurde die Edition Paris 1540).

¹⁸ Vgl. Barbara Hallensleben, *Communicatio. Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan*, Münster 1985, 187-204.

b. Der Verlust der Seele bei Descartes

In die seit der Renaissance anhaltenden Diskussion über die Unsterblichkeit der Seele wächst auch René Descartes (1596-1650) hinein. Er erhebt den Übergang von einer theologischen zu einer naturhaften Anthropologie ausdrücklich zum Programm. Für ihn sind es „gerade die beiden Fragen über Gott und die Seele ..., die man eher mit den Mitteln der Philosophie als mit denen der Theologie zu beantworten habe“.¹⁹ In seinen „Meditationes“ will er „die Verschiedenheit der menschlichen Seele vom Körper“²⁰ beweisen. Erkenntnis soll für Descartes zwei Eigenschaften haben: Sie soll gewiss und sie soll eindeutig sein. Beide Eigenschaften erfüllt die Seele im klassischen theologischen Verständnis nicht: Sie führt ins Ungewisse des Glaubens an den lebendigen Gott und seine unberechenbare Geschichte mit seiner Schöpfung; sie ist daher gerade nicht in eine eindimensionale Definition zu fassen, sondern besagt die göttliche Tiefe im der Wahrheit des Menschen.

So ist es nicht verwunderlich, dass Descartes das – wie er sagt – „äquivoke“ Konzept Seele bald restlos preisgibt.²¹ An ihre Stelle tritt der Geist als „denkende Substanz“ und in strikter Trennung vom Leib.²² Die Gottesbeziehung der Seele im klassisch-theologischen Sinne bezieht den ganzen Menschen ein: „mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (auch des Leibes!) (Dtn 6,5). Die Gottesbeziehung des Geistes im cartesischen Sinne wird eine Angelegenheit des Intellekts. Damit bricht Descartes „mit der die gesamte Tradition beherrschenden Auffassung, die Seele sei Prinzip des Lebens; er trennt sie als Geist vom Leben ab“.²³ Das Leben wird für ihn zu einem mechanisch-biologischen Wärmeprinzip. Das Ergebnis ist ähnlich wie bei Luther: Leib und Seele werden getrennt. Der denkende Geist, der an die Stelle der Seele tritt, sucht sich prinzipiell mit seiner gewissen und eindeutigen Erkenntnis dem göttlichen Geist anzugeleichen. So folgen auf diese erste Trennung eine Fülle weiterer Trennungen: zwischen Gott als Geist und der gott-losen Materie; zwischen dem geist-begabten Menschen und der geist-losen Welt, zwischen dem Menschen und dem Tier, die er letztlich nach

¹⁹ Meditationes, Widmung.

²⁰ Ebd.

²¹ „quaeris hic obscuritatem ex aequivocatione vocis anima“: Quintae resp. (1642); vgl. Sec. resp., Def. 6; in: René Descartes, Oeuvres, hg. v. Ch. Adam/P. Tannery [AT], 1897-1913; hier: AT 7, 355f; AT 7, 161.

²² „mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitata considero“: Quintae resp., AT 7, 356.

²³ Art. Seele, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a.a.O., 30.

dem Modell von Automaten für erklärbar hält, zwischen Zeit und Ewigkeit, die nur dem Geist zugänglich ist, zwischen Leben und dem Tod, der für die Maschine des Körpers das absolute Ende bedeutet. Descartes selbst musste erfahren, dass er von der Gottgleichheit seines Geistes wieder zurückfiel in die Endlichkeit und Sterblichkeit seines beseelten Leibes: Obwohl er in den letzten Lebensjahren all seine Forschung darauf verwandte, die Maschine seines Leibes von seiner Lungenkrankheit zu heilen, starb er schließlich mit 54 Jahren im Ruf eines medizinischen Scharlatans: „Qu'en Suède un fou était mort qui disait qu'il pouvait vivre aussi longtemps qu'il voulait“ - écrivait de façon laconique un journal d'Anvers (vgl. R. Specht).

In der Folgezeit trennten sich die rationale Philosophie der Seele und die empirische Psychologie mehr und mehr: Die Empfindungen der Seele müssen als irrationale Emotionen eingestuft werden, die rationale Seelenlehre weiß nichts mehr vom göttlichen Geheimnis der Menschen zu sagen.

c. Der „Seelengrund“ der Mystik

Die Mystik war der Ort, an dem das theologische Verständnis der Seele und auch das Wort „Seele“ ebenso bewahrt blieb wie die Verbindung zwischen der Seelenlehre und der Gottebenbildlichkeit: Der „Seelengrund“, das „Seelenfünklein“ werden bei Johannes Tauler, Meister Eckhart und anderen Vertretern der Deutschen Mystik nicht verstanden als Ergebnis einer psychologischen Selbstanalyse und eines besonders intensiven „inneren Lebens“. Diese Ausdrücke bezeichnen vielmehr die göttliche Lebensquelle, die dem Menschen jenseits aller Endlichkeit und Vergänglichkeit unverlierbar gegeben ist. Deshalb ist „Abgeschiedenheit“ der Weg zur geistlichen Vollkommenheit – nicht als Verachtung und Verneinung der guten Schöpfung Gottes, sondern als Umkehr aus ihrer todbringenden Isolation hin zu ihrem Ursprung und Ziel.

Ich führe einige Beispiele aus dem „Cherubinischen Wandersmann“ des Angelus Silesius an. Mit diesem schlesischen Dichter des 17. Jahrhunderts (1624-1677; 1653 zur katholischen Kirche übergetreten) haben wir die Zeit Luthers (1483-1546) und Descartes' (1596-1650) hinter uns gelassen. In seinen Versen begegnet uns die Kühnheit, die die Philosophie und zum Teil auch die Theologie in ihrer Beschränkung auf Eindeutigkeit und Gewissheit verloren haben²⁴:

²⁴ Die Angaben der Seitenzahlen beziehen sich auf folgende Ausgabe: Angelus Silesius, Der cherubinische

Nur von Gott (nicht von sich selbst!) ist die Seele in ihrer ganzen Tiefe erkannt:

„Der Seelen höchste Kraft ist aller Dinge frei:
Es weiß niemand als bloß der Höchste, was sie sei“ (28).

Denn: „Die Seel' ist ein Flamm' aus Gott, dem Blitz, gegangen;
Ach, sollte sie dann nicht in ihn zurück gelangen?“ (61).

Weil die Seele Gottes Abbild ist, erkennt er selbst sich in ihr:

„Ich trage Gottes Bild: wenn er sich will besehn,
So kann es nur in mir und wer mir gleicht geschehn“ (43).

Dieser Ursprung, der unerreichbar „hinter“ der Seele liegt, ist zugleich ihr Heil:
„Tritt hinter deine Seel: alsdann kannst du genesen.
Was sie im Bilde hat, das hat der Höchst im Wesen“ (26).

Zu dem göttlichen Geheimnis der Seele gehört auch ihre Verbindung mit dem Leib:

„Könnt ich das Band, das Seel und Leib verknüpfet, finden,
Ich spräch: ich wollte Gott auf diesen Schlag ergründen“ (11).

„Die Seele schleußt den Leib, der Leib die Seel in sich,
Verstündest du dies Werk, du kennst Gott und dich“ (13).

Doch die Seele hat sich von ihrem göttlichen Ursprung abgewandt:

„Gott ist der Seelen Ruh. Daher ist sie gefallen;
Was sie in Einem hat, das suchet sie in Allen“ (18).

Was zurückgeblieben ist, ist die Sehnsucht nach ihrem göttlichen Urgrund:

„Die Welt ist mir zu eng, der Himmel ist zu klein:
Wo wird doch noch ein Raum für meine Seele sein?“ (47).

„Die Seele, die nichts sucht als eins mit Gott zu sein,
Die lebt in steter Ruh' und hat doch stete Pein“ (86).

Erst in Gott findet sie – findet aber auch Gott selbst – die Ruhe:

„So viel die Seel in Gott, so viel ruht Gott in ihr;
Nichts minder oder mehr, Mensch, glaub es, wird er dir“ (45).

Dieser Gewinn ist nicht anders als durch das „Verlieren“ der Seele zu erlangen:

„Wer seine Seele hat verloren und vergeben,
Der kann ganz seliglich mit Gott die Wette leben“ (63).

Diese Ruhe ist keine statische Einheit, sondern ein dynamischer Prozess:

„O Seele lieg und ruh in deines Gottes Willen:
Willst du, was Gott, so wird Gott, was du willst erfüllen“ (23).

Die höchste Berufung der Seele ist die Gottesgeburt:

„Gott schafft die Seele, und sie schafft Gott im Gegenschein,
Indem er sie gebiert, will er geboren sein“ (27).

„Ich muss Gott's schwanger sein, sein Geist muss ob mir schweben
Und Gott in meiner Seel' wahrhaftig machen leben“ (58).

In diesem Gegenüber zwischen Gott und der Seele taucht das ganze Geheimnis der Heilsgeschichte auf.

„J. Gott, C. Christus. H. Das ist der Heil'ge Geist:
Mensch, wann du sprichest ICH: Schau, wo es dich hinweist“ (34).

Dieser Vers ist weit mehr als ein Wortspiel der deutschen Sprache: Es ist eine prägnante Kurzformel der trinitarischen Anthropologie, die wir bei Augustinus wie bei Thomas von Aquin²⁵ finden und die in der menschlichen Seele nicht nur ein Abbild des göttlichen Wesens, sondern auch der drei göttlichen Personen sieht. Auf diesem Hintergrund muss unsere christologische Deutung der Seele letztlich trinitarisch fundiert sein.

3. Jesus Christus als der Weg zur menschlichen Seele

So sehr das christliche Verständnis der Seele sich als Frucht der christologischen Definitionen der ersten Konzilien eingestellt hat, so sehr ist unser Zugang zur „Seele Christi“ im 20. Jahrhundert geprägt durch den neuzeitlichen „Verlust der Seele“. Fragen wir also im Folgenden nach den theologiegeschichtlichen Wechselwirkungen zwischen dem christlichen Selbstverständnis und dem Verständnis der „Seele Christi“.

²⁵ Vgl. STh I, 93,5.

a. Die Seele Christi als Lebensquelle des Menschen

In der Christologiegeschichte taucht die Problematik der menschlichen Seele erstmals auf, als man in der judenchristlichen Tradition die Einheit Jesu Christi mit dem Vater so zu denken versuchte, dass der göttliche Logos (nur) einen Leib angenommen habe. „Was nicht angenommen ist, kann auch nicht gerettet werden“. Nach diesem soteriologischen Prinzip meldete sich die Rückfrage: Aber wie kann der *ganze* Mensch mit Leib und Seele gerettet sein, wenn die menschliche Seele nicht angenommen wurde?²⁶ Diese Frage drängte hin zu der Antwort: Der Logos konnte den ganzen Menschen mit Leib und Seele annehmen, weil die Menschennatur für ihn nichts schlechthin Fremdes ist, sondern als Ebenbild Gottes Abbild seines eigenen Wesens. In Jesus Christus begegnet der vollendete Mensch, nicht nur hinsichtlich seiner angenommenen Menschennatur, sondern hinsichtlich des Logos selbst! Es entspricht dem Wesen des Logos, Leib und Seele anzunehmen. Der Logos in seiner göttlichen Natur trägt von Ewigkeit her das Urbild des Menschen – seiner Seele wie seines Leibes! – in sich. Die vom Logos angenommene menschliche Seele wird daher nicht ihrer menschlichen Natur entfremdet, sondern erlangt eine „Über-Erfüllung“. An der Seele Christi erfahren die Glaubenden die höchste Berufung ihrer eigenen Seele.

Wieder stellt sich die Versuchung ein, im Verständnis der Seele (Christi) eine im Menschen selbst gesicherte, eindeutige Identität gewinnen zu wollen. Angelus Silesius warnt uns:

„Wie tief die Gottheit sei, kann kein Geschöpf ergründen,
In ihrem Abgrund muss auch Christi Seel' verschwinden“ (84).

Die Seele Christi offenbart das Geheimnis der menschlichen Seele *als unergründliches Geheimnis*, nicht als eindeutige und gewisse Definition. Bereits bei Thomas von Aquin nehmen die *quaestiones* über die Seele Christi einen recht großen Raum seiner Christologie ein. Der Grund ist ein anthropologischer bzw. soteriologischer: Im Nachdenken über die Seele Christi zeigen sich die äußersten Möglichkeiten wie auch die Grenzen der menschlichen Seele:

Selbst die volle Gotteserkenntnis der Seele Christi wird nach Thomas nicht zum begreifenden Erkennen, „denn das Unendliche wird vom Endlichen nicht umfasst. Daher vermochte auch die Seele Christi keineswegs das Wesen Gottes

²⁶ Vgl. STh III, 5,3.

vollkommen zu begreifen“.²⁷ „Gott erkennt Sein Wesen vollommener, als die Seele Christi es erkennt“.²⁸ Indirekt wird damit die Differenz zwischen dem gläubigen Erkennen und der lebendigen Wirklichkeit Gottes offengehalten. Christus in seiner leib-seelischen Verfasstheit „war vor Seinem Leiden Pilger und Schauer zugleich“.²⁹ Die tröstliche Kehrseite dieser Begrenzungen lautet: Die Einheit der Seele mit Gott ist vereinbar mit verschiedenen Mängeln und Grenzen: Fortschritte im Wissen, körperliche Schwächen, seelische Mängel wie Schmerz, Trauer, Furcht, Verwunderung, Versuchungen stehen nicht notwendig im Widerspruch zur Gottesbeziehung. Auch die mit Gott verbundene Seele hat in dieser Welt nur eine begrenzte Macht: Was durch die Macht Gottes in Erfüllung gehen sollte und nur so in Erfüllung gehen konnte, etwa die Auferstehung des eigenen Leibes, lag nicht in der Macht der Seele Christi.³⁰

Anhand der Betrachtung der Seele Christi wird offenbar:

- Das Leben Gottes ist die Quelle für das Leben der Seele Christi.
- Die menschliche Seele erkennt ihre Berufung in der Seele Christi – aber nicht in der Weise reflexiver Selbsterkenntnis, sondern indem sie sich verliert: im Gebet, in der Nachfolge Christi bis hin zur Annahme des Kreuzes, im Hören auf den Heiligen Geist. In diesem Sinne stellt Ignatius von Loyola (1491-1556) seinem Exerzitienbuch ein Gebet voraus, das er bereits vorfand und offenbar sehr liebte.

*Seele Christi, heilige mich / Leib Christi, rette mich / Blut Christi, berausche mich.
 Wasser der Seite Christi, wasche mich / Leiden Christi, stärke mich /
 Gütiger Jesus, erhöre mich! / In deinen Wunden berge mich /
 Von dir lass nimmer scheiden mich / Vor dem bösen Feinde verteidige mich /
 In meiner Todesstunde rufe mich / Und heiße zu Dir kommen mich /
 Mit Deinen Heiligen zu loben Dich / In Ewigkeiten ewiglich / Amen.*

Für Erich Przywara, den großen Kommentator der Exerzitien, spricht sich in der ersten Gebetsbitte – *Seele Christi, heilige mich* – „der Hauptinhalt der Exerzitien aus“³¹: Die Seele Christi wird nicht angesprochen als Teil eines von mir getrennten anderen Menschen, sondern als Ort des Lebens meiner eigenen Seele. Diese Seele durchdringt den Leib: den Leib Christi, den wir in der Eucharistie empfangen, den Leib Christi, der die Kirche ist, schließlich den Leib Christi, in den wir selbst mehr

²⁷ STh III, 10,1.

²⁸ STh III, 10,2, ad 2.

²⁹ STh III, 11,2.

³⁰ Vgl. III, 13,4.

³¹ Erich Przywara, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien, Bd. I, Freiburg i.Br. 1938, 3.

und mehr hineinverwandelt werden. Dieser Leib aber geht mit und in Christus den Weg des Leidens. Dieser Weg ist kein naturhaftes Schicksal. Daher müssen wir stets neu um die Treue bitten, die Christus selbst uns schenkt. Der Weg führt von über uns hinaus auf Christus zu und mündet ein in das Gotteslob in der Gemeinschaft der Erlösten. Dieses Gebet wäre durchaus geeignet, um daran eine ganze christliche Theologie der Seele zu entwickeln.

b. Das Desiderat einer erneuerten theologischen Anthropologie

Und was wird aus der Seele? Der Begriff leuchtet neu auf in dem Geheimnis, dem der so oft gedient und das er so oft entstellt hat. Vielleicht können die theologischen Klärungen dazu beitragen, dass uns das Wort „Seele“, das in unserem theologischen Sprachschatz an Bedeutung verloren hat, wieder vertrauter und sympathischer wird. Am Leitfaden des Seelenbegriffs lassen sich drei Hauptaufgaben theologischer Anthropologie formulieren: 1) eine Spiritualität der neuen Schöpfung in Christus, der *anima naturaliter christiana*; 2) eine kirchliche Anthropologie der *anima naturaliter ecclesiastica*; 3) eine trinitarische Spiritualität der *anima imago Trinitatis*.

zu 1): „Rette deine Seele!“ – dieses Motto neuzeitlicher Mission wurde mir in meiner Studienzeit interpretiert als dreifach häretisch: „Rette“ – als könne der Mensch selbst sich retten; „deine“ – als ginge es nur um mich und nicht um die ganze Schöpfung; „Seele“ – als ginge es nur um die Seele und nicht auch um den Leib. Heute meine ich, dass wir uns mit einem theologisch geklärten Seelenbegriff diesem mahnenden Aufruf durchaus ernsthaft stellen sollten: Rette deine Seele! Lass das, was dich zum Menschen macht – das lebendige Bild Gottes in dir, das Gebet, die Offenheit für das Geheimnis der Geschichte – nicht verloren gehen. Nimm die Verantwortung für dich selbst wahr, die dir unvertretbar anvertraut ist. In diesem Sinne wurde das Wort für Dietrich Bonhoeffer in einer Zeit äußerster Bedrängnis zum Trost und Auftrag:

„Bei Jeremias heißt es: «So spricht der Herr: siehe, was ich gebaut habe, das breche ich ab, und was ich gepflanzt habe, das reute ich aus – und du begehrst Dir große Dinge? Begehre es nicht! denn siehe, ich will Unglück kommen lassen über alles Fleisch. Aber deine Seele will ich dir zur Beute geben, wohin zu ziehst» (c. 45 [Jer 45,2-5]). Wenn wir aus dem Zusammenbruch der Lebensgüter unsere lebendige Seele unversehrt davontragen, dann wollen wir uns damit zufriedengeben. Wenn der Schöpfer selbst sein Werk zerstört,

dürfen wir dann über die Zerstörung unserer Werke murren? Es wird nicht die Aufgabe unserer Generation sein, noch einmal «große Dinge zu begehrn», sondern unsre Seele aus dem Chaos zu retten und zu bewahren und in ihr das Einzige zu erkennen, das wir wie eine «Beute» aus dem brennenden Hause tragen. ... Wir werden unser Leben mehr zu tragen als zu gestaltenhaben, wir werden mehr hoffen als planen, mehr ausharren als voranschreiten. Aber wir wollen Euch Jünger, der neugeborenen Generation, die Seele bewahren, aus deren Kraft Ihr ein neues und besseres Leben planen, aufbauen und gestalten sollt".³²

Diese Seele, die es zu bewahren gilt, das ist das lebendige Ich in allen seinen Lebensbezügen – das Ich, von dem Paulus sagen kann: *Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir* (Gal 2,20). Es ist das Ich, das in Christus *neue Schöpfung* (2 Kor 5,17) geworden ist. Wie Bonhoeffer zeigt, ist diese Spiritualität des Lebens in Christus kein frommer psychologischer Zustand, sondern die nüchterne Annahme unseres Lebensweges, auch und gerade dann, wenn er sich als Kreuzweg erweist.

zu 2): Die christologisch erneuerte Anthropologie muss als kirchliche Anthropologie entfaltet werden. Das Leben Gottes ist das Leben der Seele Christi. Das Leben Gottes ist aber zugleich das Leben, das der ganzen Schöpfung angeboten ist, das in den Sakramenten und im gesamten Leben der Kirche mitgeteilt wird. Die menschliche Seele ist durch die Seele Christi in eine unmittelbare Kommunikation mit den „Seelen“ aller anderen Geschöpfe gerufen. Die *anima naturaliter christiana* ist *anima ecclesiastica*. Sie ist im Heiligen Geist berufen, einzustimmen in die Sendung Christi in der Gemeinschaft der Kirche. Hier bekommt auch das Gebet für die „armen Seelen“ seinen Platz und seinen Sinn: es ist das Gebet für die Verstorbenen, die nicht anders zur Vollendung gelangen als durch die Versöhnung mit allen anderen „Seelen“ in Christus und mit denen wir folglich auch über die Grenze des Todes hinweg weiterhin gemeinsam unserer eigenen Vollendung entgegengehen.

Augustinus, der am Anfang seines Lebens nur „Gott und die Seele“ zu erkennen begehrt³³, formuliert gegen Ende seines Lebens: *Quantum quisque amat*

³² Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von Eberhard Bethge, Gütersloh (1951) ¹⁵1994, 153.

³³ Vgl. o. Anm. 99.

ecclesiam Christi, tantum habet spiritum sanctum – „Insoweit jemand die Kirche Christi liebt, insoweit hat er den Heiligen Geist“. ³⁴ Augustinus hat gelernt, dass wir unsere eigene Seele nur finden in der Gemeinschaft mit allen anderen Seelen, im „Verlieren der Seele“ an unsere Brüder und Schwestern. Auch in Joh 15,13: *Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben/ seine Seele für seine Freunde hingibt*“ steht das Wort „Seele“ in diesem kirchlichen Sinne.

zu 3) Eine christologische Anthropologie ist nicht vollständig, wenn sie nicht als trinitarische Anthropologie formuliert wird. Die trinitarische Psychologie des Augustinus kann dabei zur Quelle der Inspiration werden, wie etwa bei Thomas von Aquin:

„Einige sagten, im Menschen sei nur ein Abbild des Sohnes. Doch das widerlegt Augustinus ... mit dem Hinweis, dass der Mensch, wenn er nach dem Bilde des Sohnes geschaffen ist, notwendigerweise auch nach dem Bilde des Vaters geschaffen ist, weil ja der Sohn dem Vater wegen der Wesensgleichheit ähnlich ist“. ³⁵

Der Natur Gottes selbst entspricht es, sich in drei Personen zu verwirklichen.

„Darum schließt das Sein nach dem Bilde Gottes als Nachahmung der göttlichen Natur das Sein nach dem Bilde Gottes als Darstellung der drei Personen nicht aus, sondern eines ergibt sich vielmehr aus dem anderen. Demnach muss man sagen, im Menschen sei ein Abbild Gottes sowohl in bezug auf die göttliche Natur als auch in bezug auf die Dreiheit der Personen; denn auch in Gott selbst besteht eine Natur in drei Personen“. ³⁶

Durch diese trinitarische Anthropologie wird nicht zuletzt der Bezug zwischen dem Menschen und dem gesamten Kosmos, der in der ostkirchlichen Theologie zentral ist, neu lebendig. In diesem Zusammenhang ist auch der alte Begriff der „Weltseele“ neu zu durchdenken, nicht als mythologisches Prinzip, sondern als konkrete Konsequenz christlicher Berufung und Sendung. Einen Anhaltspunkt dazu finden wir in den Worten des Diognetbriefes (3. Jh.):

„Was die Seele im Leib ist, das sind die Christen in der Welt. Die Seele durchdringt alle Glieder des Leibes, die Christen alle Städte der Welt. Die Seele

³⁴ Tr. in Joan. 32,8: CChr 36,304.

³⁵ STh I, 93,5, ad 4.

³⁶ STh I, 93,5.

wohnt im Leib, ist aber nicht vom Leib. Die Christen leben sichtbar in der Welt und sind doch nicht von der Welt. Die Seele ist unsichtbar und ist gefangen im sichtbaren Leib. Man sieht, dass die Christen in der Welt sind, aber ihre Frömmigkeit ist verborgen... Die Seele liebt das Felisch und auch die Glieder, die sie, die Seele, hassen. Auch die Christen lieben ihre Hasser. Die Seele ist im Leib eingeschlossen, und doch hält sie den Leib zusammen. Die Christen sind im Gewahrsam der Welt und halten doch die Welt zusammen. Die Seele ist unsterblich und wohnt in einem sterblichen Zelt. Auch die Christen wohnen als Fremdlinge im Vergänglichen, aber sie erwarten die Unsterblichkeit im Himmel. Wenn die Seele mit Speise und Trank schlecht versorgt ist, dann gereicht es ihr zum Guten. So auch die Christen: werden sie gezüchtigt, wächst ihre Zahl Tag für Tag. Gott hat sie auf eine hohe Warte gestellt, und sie dürfen ihr nicht entfliehen“.³⁷

Das Kapitel über die Seele endet nicht mit einem abgerundeten Ergebnis, sondern mit einer offenen Frage, die einen Auftrag an die theologische Arbeit der Zukunft bezeichnet. Als Theologen und Theologinnen sollten wir das Phänomen ernst nehmen, dass sich mit dem Wort „Seele“ auch heute eine lebendige Sehnsucht nach dem ganz Anderen verbindet: Das kleine Büchlein von Hans Jonas mit dem Titel „Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?“ trägt den Untertitel: „Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips der Verantwortung“.³⁸ Der Philosoph und Ethiker ringt hier mit dem Problem, dass ohne eine gewisse Freiheit der Geistseele gegenüber dem Leib das für die Ethik entscheidende Prinzip menschlicher Verantwortung fällt. Weiterhin empfehle ich den kleinen Aufsatz „De anima“ von Max Horkheimer aus dem Jahr 1967.³⁹ Für Horkheimer verbindet sich mit dem Wort Seele die Sehnsucht nach einer Alternative zur Kälte technischer Vernunft, die Hoffnung auf „jenes Wahre, das Theologie nicht mehr zubieten vermag ... , das, was die vom Intellekt bedingte Wirklichkeit als Absolutes transzendent“.⁴⁰ Sollte Horkheimer wirklich Recht haben, dass die Theologie „seelenlos“ geworden ist? Dann wäre es höchste Zeit, dass wir Bonhoeffers Mahnung folgen und zuerst unsere eigene lebendige Seele retten lassen.

³⁷ Lektionar zum Brevier, Lesejahr I, Do, 5. Woche der Osterzeit.

³⁸ Frankfurt a.M. 1981.

³⁹ In: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, hg. von A. Schmidt / G. Schmid Noerr, Bd. 7 (1985) 197-206.

⁴⁰ Ebd. 205.

Leonard Cohen: You want it darker – Hineni (Hier bin ich)

Wenn du die Karten gibst
bin ich aus dem Spiel

Wenn du der Heiler bist, bedeutet das
Ich bin gebrochen und gelähmt

Wenn dir der Ruhm gebührt, dann
Gebührt mir wohl die Schande

Du willst es dunkler

Wir töten die Flamme

Gelobt, gepriesen

Sei dein heiliger Name

Verunglimpft, gekreuzigt

In der menschlichen Gestalt

Millionen Kerzen brennen

Für die Hilfe, die niemals kam

Du willst es dunkler

Hineni, hineni (Hier bin ich, hier bin ich)

Ich bin bereit, mein Gott

Es gibt einen Liebenden in der Geschichte

Aber die Geschichte ist noch dieselbe

Es gibt ein Schlaflied zum Leiden

Und ein Paradox zum Beschuldigen

Doch in den Schriften steht es geschrieben

Und es ist kein leerer Anspruch

Du willst es dunkler

Wir töten die Flamme

Du stellst die Gefangenen auf

Und die Wachen zielen

Ich kämpfe mit einigen Dämonen

Sie waren aus der Mittelschicht und zahm

Ich wusste nicht, dass ich die Erlaubnis hatte,

Zu morden und zu verstümmeln

Du willst es dunkler

If you are the dealer,

I'm out of the game

If you are the healer,

it means I'm broken and lame

If thine is the glory,

then mine must be the shame

You want it darker

We kill the flame

Magnified, sanctified

Be the holy name

Vilified, crucified

In the human frame

A million candles burning

For the help that never came

You want it darker

Hineni, hineni

I'm ready, my Lord

There's a lover in the story

But the story's still the same

There's a lullaby for suffering

And a paradox to blame

But it's written in the scriptures

And it's not some idol claim

You want it darker

We kill the flame

They're lining up to prisoners

And the guards are taking aim

I struggle with some demons

They were middle class and tame

I didn't know I had permission

To murder and to maim

You want it darker

Hineni, hineni
Ich bin bereit, mein Gott

Gelobt, gepriesen
Sei dein heiliger Name
Verunglimpft, gekreuzigt
In der menschlichen Gestalt
Millionen Kerzen brennen
Für die Liebe, die niemals kam
Du willst es dunkler
Wir töten die Flamme

Wenn du die Karten gibst
Lass mich das Spiel verlassen
Wenn du der Heiler bist
Bin ich gebrochen und gelähmt
Wenn dir der Ruhm gebührt
Gebührt mir wohl die Schande
Du willst es dunkler

Hineni, hineni
Hineni, hineni
Ich bin bereit, mein Gott

Hineni,
Hineni, hineni
Hineni

Hineni, hineni
I'm ready, my Lord

Magnified, sanctified
Be the holy name
Vilified, crucified
In the human frame
A million candles burning
For the love that never came
You want it darker
We kill the flame

If you are the dealer,
let me out of the game
If you are the healer,
I'm broken and lame
If thine is the glory,
mine must be the shame
You want it darker

Hineni, hineni
Hineni, hineni
I'm ready, my Lord

(Hineni)
(Hineni, hineni)
(Hineni)

<https://www.youtube.com/watch?v=v0nmHymgM7Y>

<https://www.youtube.com/watch?v=g9BIBsCtFzw>

(Leonard Cohen zu seinem Song)