

# HAUPTARTIKEL

---

## Wie von der Seele sprechen?

### *Poimenische Perspektiven*

Isolde Karle

*Abstract:*

*Throughout the last hundred years, the soul was considered an unsuitable anthropological concept and therefore rejected in scientific theology. At the same time, the soul's plausibility in religious practice remained steadfast. This hiatus is a problem perceived particularly in the domain of pastoral care. This article deals with the reasons for scholarly scepticism and at the same time suggests ways of how to speak about the soul - in terms of epistemology, exegesis and systematic theology. The reflections aim at constructively helping pastors to connect discussions of the soul to practice, including but not limited to the context of dying, death and mourning.*

### **I. Der Plausibilitätsverlust der Seele**

Die christliche Tradition und Theologie sprach fast 2000 Jahre lang selbstverständlich von der Seele, auch wenn die Seelenkonzeptionen über die Jahrhunderte hinweg verschieden ausfielen. In den letzten hundert Jahren erlitt das Seelenkonzept allerdings einen erheblichen Plausibilitätsverlust. Die Gründe dafür sind vielfältig. Vorausgegangen war die grundlegende Kritik von Immanuel Kant an der Seelenmetaphysik und die Kritik des britischen Empirismus (David Hume) und des Materialismus, die der Seele mit ihrer Betonung der Einheit von Physischem und Psychischem keinen Raum mehr ließen. Ihr Einfluss auf die moderne Psychologie und weite Teile des Wissenschaftsdiskurses ist bis in die Gegenwart hinein nicht hoch genug zu veranschlagen.<sup>1</sup>

Eine grundsätzliche Ablehnung der Seelenvorstellung innerhalb der protestantischen Theologie erfolgte dann zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Während die katholische Theologie an der Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele festhielt, sie aber modifizierte, wurde die Vorstellung einer Seele mit postmortaler Existenz sowohl von

1. Siehe dazu bspw. *Chr. Wulf*, Präsenz und Absenz. Prozeß und Struktur in der Geschichte der Seele, in: G. Jüttemann/M. Sonntag/Chr. Wulf (Hg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Mit 82 Abbildungen, Göttingen 2005 (1991), 5-12. Dankbar für viele Anregungen und Literaturhinweise bin ich Elis Eichener: *Ders., Die Zukunft der Seele. Eine poimenische Relecture des Seelenbegriffs*, Leipzig 2022.

Seiten der Dialektischen Theologie als auch von Vertretern der Lutherrenaissance gleichermaßen scharf zurückgewiesen und stattdessen ein »Ganztod« von Leib und Seele mit dem Eintritt des Todes behauptet. Besonders wirkmächtig hat diese Position in der jüngeren Vergangenheit Eberhard Jüngel in seiner Monographie über den Tod (1971) zur Geltung gebracht. Er prägte damit mehrere Pfarrergenerationen, die fortan nicht mehr von der Seele zu sprechen wagten. Obwohl die Ganztodtheoretiker meinten, vor allem biblisch zu argumentieren, war ihre Kritik nicht zuletzt vom Gedankengut des Rationalismus, Empirismus und Materialismus beeinflusst.<sup>2</sup> Dass und inwiefern die biblischen Überlieferungen selbst deutlich differenzierter von der Multidimensionalität des Menschen sprechen, wird weiter unten zu zeigen sein.

## II. Folgen für die Seelsorge

Die Seele wurde in der Folgezeit nicht nur in der systematisch-theologischen, sondern auch in der praktisch-theologischen Fachliteratur weithin zur leeren »Worthülse«<sup>3</sup>. Selbst Vertreter ansonsten verfeindeter Lager – wie beispielsweise Eduard Thurneysen als Repräsentant der Dialektischen Theologie einerseits und Dietrich Stollberg als Vertreter der Pastoralpsychologie andererseits – waren sich in ihrer Kritik am Seelenkonzept und in ihrer Betonung der Ganzheit des Menschen einig. In gegenwärtigen Poimeniken taucht der Begriff »Seele« zwar wieder auf, er wird in gewisser Weise auch für notwendig erachtet, gilt aber zugleich als verdächtig. Auch hier sind wieder gänzlich unterschiedliche Konzeptionen wie die von Michael Klessmann und Michael Herbst zu nennen. Klessmann kritisiert im Zusammenhang des Seelenkonzepts die griechische Anthropologie und bringt sie in Gegensatz zum biblisch-ganzheitlichen Menschenbild. Auch Herbst betrachtet den Begriff der Seele als unbiblisch, er speise sich aus anderen Quellen als denen der christlichen Tradition.<sup>4</sup> Die Seele befindet sich demzufolge »unter hohem Rechtfertigungsdruck«<sup>5</sup>, zugleich wollen sich viele Poimeniker\*innen nicht gänzlich von ihr verabschieden, weil die Ahnung da ist, mit der Seele viel zu verlieren, auch wenn niemand so genau weiß, was.<sup>6</sup>

Seit einigen Jahren mehren sich die Stimmen, die neu über die Seele nachdenken

2. Kirstin Huxel formuliert: »Die Ablehnung der Unsterblichkeitsvorstellung in der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts speist sich [...] nicht allein, wie stets betont, aus genuin theologischen Quellen, sondern steht selbst unter dem Einfluss eines außertheologischen Stranges der modernen Geistesgeschichte.« *Dies.*, Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? – Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 48, 2006, 341-366: 356.
3. G. Sauter, Seele: geprägte Lebendigkeit, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 34, 2017/18, Seele, 308-336, 312.
4. Vgl. M. Klessmann, Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2015: 26-31 und M. Herbst, beziehungsweise. Grundlagen und Praxisfelder evangelischer Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2012, 178.
5. Eichener (s. Anm. 1), 54.
6. Vgl. dazu bspw. D. Nauer, Seelsorge. Sorge um die Seele, Stuttgart <sup>3</sup>2014: 24-73; M. Sellmann, Seelsorge oder Warum die Seele Aufmerksamkeit verdient, in: *Lebendige Seelsorge* 60, 2009, 340-342; E. Naurath, »Die Seele spüren«. Herausforderungen an die gegenwärtige Seelsorge, in: *Pastoraltheologie* 92, 2003, 98-113.

wollen, zumal der Hiatus zwischen Frömmigkeitspraxis, in der die Seele immer lebendig und von existentieller Bedeutung blieb, und akademischer Theologie unbefriedigend ist. Nicht zuletzt durch den Spiritualitätsboom und die Attraktivität von Spiritual Care ist die Seele erneut in den Fokus gerückt, das zeigt ein Blick in die populäre religiöse Literatur. Aber auch im Gottesdienst, in Liedern und Psalmen, ist die Seele in der volksskirchlichen Praxis immer tief verankert geblieben.

Der Verlust der Seele wiegt für die *Seel*-Sorge besonders schwer, weil die Seele das Worum der Seelsorge ist. Durch den Verlust der Seele hat die Seelsorge ihren Gegenstand verloren. Aus dem »Weg zur Seele« wurden »Wege zum Menschen« – so die Umbenennung der bekannten poimenischen Fachzeitschrift in der Mitte des letzten Jahrhunderts.<sup>7</sup> Mit diesem Wechsel des Gegenstandsbezugs war zugleich nicht mehr klar, ob und inwiefern sich Seelsorge von Therapie und Religion von Gesundheit unterscheidet. Die Seelsorge versteifte sich auf die Formel der Sorge um den »ganzen Menschen«, auf eine ganzheitliche Sorge, die zwischen Leib- und Seelsorge nicht mehr differenzierte. Doch worum sorgt sich eine Seelsorge, die sich um den ganzen Menschen sorgt und was unterscheidet diese Sorge von der Sorge des Arztes oder der der Psychotherapeutin? Haben alle denselben Fokus und dieselbe Kompetenz im Umgang mit leidenden Menschen? Mindestens mit Blick auf die ärztliche Kunst leuchtet dies nicht ein. Schon dies zeigt, dass die Seelsorge nicht auf den Begriff der Seele verzichten kann.

Im Folgenden möchte ich deshalb zunächst den Denkhorizont skizzieren, der es wissenschaftlich erlaubt, nach der Verabschiedung des Substanzdualismus in einer anderen Form wieder von der Seele zu sprechen. Dann wende ich mich der Rede von der Seele in den biblischen Überlieferungen zu, bevor ich auf die eschatologischen sowie poimenischen Implikationen der Rede von der Seele zu sprechen komme.

### III. Wie lässt sich die Seele neu denken?

Substanzdualismus bezeichnet eine philosophische Position, nach der der Mensch neben dem Körper eine davon unabhängige, immaterielle Substanz, nämlich die Seele, besitzt, die das Wesen des Menschen ausmacht. René Descartes unterschied in diesem Sinn die *res extensa* von der *res cogitans*. Diese Vorstellung ist wissenschaftlich nicht mehr tragbar – wir wissen heute, wie vielfältig körperliche und psychische sowie geistige Prozesse wechselseitig aufeinander bezogen sind. Überdies impliziert der Substanzdualismus eine Abwertung von Leiblichkeit, die die Theologie des 20. Jahrhunderts zurecht scharf kritisierte und zurückwies. Der Substanzdualismus ist deshalb zweifellos kein überzeugendes philosophisches Erklärungsmuster mehr für die Leib-Seele-Unterscheidung. Doch bedeutet dies nicht zwangsläufig, den Seelenbegriff – wie im Rationalismus, Empirismus und Materialismus geschehen – für obsolet zu erklären. Bereits Max Horkheimer und Theodor W. Adorno übten Kritik an einer empiristischen Aufklärungsphilosophie, die die Vielfalt der Wirklichkeit nicht adäquat wahrnehme und unter ihrer eigenen Rigorosität leide.<sup>8</sup>

Noch davor entwickelte Alfred North Whitehead mit seiner Prozessphilosophie einen alternativen Denkhorizont, der sich nicht auf Dinge, sondern auf Ereignisse und damit

7. Vgl. dazu *Die Schriftleitung*, »Wege zum Menschen«, in: *Wege zum Menschen* 6, 1954, 1-2.

8. Vgl. M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, 23. Aufl. Frankfurt a. M. 2017: 9-49, insbes. 12ff.

das Fluide und Relationale fokussiert. Er ersetzte den Substanzdualismus durch die Rede von Ereignissen – auch dem Mentalen kommt damit Wirklichkeit zu, nicht nur der Materie.<sup>9</sup> In dieser Logik ist die Seele kein Ding, sondern eine sich stets verändernde Dynamik und Ereignisfolge. Die Emergenztheorie schließt daran an.<sup>10</sup> Emergenz meint, dass ein System Eigenschaften oder Strukturen entwickeln kann, die sich nicht aus den isolierten Systemkomponenten herleiten lassen, sondern sich erst durch ihr komplexes Zusammenspiel ergeben. So ist es aus emergenztheoretischer Sicht denkbar, dass aus physischen Prozessen eine Bewusstseinsqualität entsteht, die ihrerseits nicht wiederum auf die physischen Prozesse selbst rückfahbar ist. Dem Bewusstsein käme damit eine qualitative Eigenständigkeit zu, obwohl es auf physische Prozesse bezogen bleibt.<sup>11</sup>

Die Kritik aktueller bewusstseinsphilosophischer Konzeptionen – wie von Thomas Nagel<sup>12</sup> und David Chalmers – geht in eine ähnliche Richtung: Der Reduktionismus, der neurobiologisch und philosophisch immer noch die Diskussion prägt und davon ausgeht, dass das Bewusstsein des Menschen gänzlich durch das Gehirn bestimmt wird, erweist sich als genau das: als reduktionistisch. Die subjektive Erfahrung kann durch Gehirnströme letztlich nicht erklärt werden, auch wenn sie an sie gekoppelt bleibt. So geht die Erfahrung von Musik über Erklärungsmuster von Tönen und Noten hinaus und löst dieselbe Musik in verschiedenen Menschen ganz unterschiedliche Gefühle und Resonanzen aus.<sup>13</sup>

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun auch die Seele neu denken: Seele und Leib gehören zusammen und sind doch zu unterscheiden, sie sind nicht aufeinander abbildbar. Theologisch geht es darum, den Menschen *sowohl ganzheitlich als auch in sich differenziert bzw. multidimensional* zu denken.<sup>14</sup> Die Seele ist dementsprechend nicht als feststehender Identitätskern zu verstehen, sondern vielfältig auf anderes und andere bezogen. Christof Gestrinch formuliert: »Weil ganz und gar in Beziehung lebend, ist die Seele keine in sich ruhende Substanz.«<sup>15</sup> Sie ist nicht nur etwas Innerliches, sondern auch auf Impulse von außen angewiesen, sie ist kein unveränderbarer Personkern, sondern eine ereignishaft »narrative Identität, die sich im Fluss befindet«<sup>16</sup>. Das Seelische ist insofern kein Zustand, sondern ein Geschehen.

Die Relationalität der Seele bezieht sich nicht nur auf andere, sondern auch auf Gott. Sie ist deshalb – anders als die Psyche – religiös konnotiert. Für den Soziologen Peter Fuchs ist die Seele ein Zeichen für Unverfügbarkeit, »ein Symbol für eine gerade noch nennbare, aber ansonsten klandestine Dignität. Demnach wohnt die Seele nirgends, sie residiert

9. Vgl. A. N. *Whitehead*, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. Gifford Lectures delivered in the University of Edinburgh during the Session 1927-28. Corrected Edition, hg. von D. R. Griffin/D. W. Sherburne, New York 1985 (1978).

10. Vgl. Eichener (s. Anm. 1), 114f.

11. Vgl. zur emergenztheoretischen Sicht auf das Bewusstsein insbes. *Ph. Clayton*, *Mind and Emergence. From Quantum to Consciousness*, Oxford u. a. 2006 (2004).

12. Vgl. *Th. Nagel*, *Mind & Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, Oxford u. a. 2012.

13. Vgl. *D. J. Chalmers*, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory* (Philosophy of Mind Series), Oxford u. a. 1997 (1996): 7f.

14. Siehe dazu auch: *M. Welker* (Hg.), *The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach*, Grand Rapids/Cambridge 2014.

15. *Chr. Gestrinch*, *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen – Theologische Erwägungen*, in: *epd-Dokumentation 30/2011, Die Seele im biotechnologischen Zeitalter – Natur- und Geisteswissenschaften im Gespräch*, 63-73: 65.

16. Eichener (s. Anm. 1), 178.

nicht im organischen, neuronalen, psychischen Kompaktsyndrom des Menschen.«<sup>17</sup> Fuchs begreift die Seele »als immanentes Moment der Transzendenz«<sup>18</sup>. Wahre Seelsorge ist deshalb letztlich nur durch Gott selbst möglich.<sup>19</sup> Für die Seelsorge bedeutet dies: In der Sorge um die Seele wird der Mensch so betrachtet, wie er aus der Sicht Gottes gemeint ist – als geliebtes Geschöpf im Horizont der Hoffnung. Der Begriff Seele beinhaltet demnach einen Bedeutungsüberschuss. Er enthält Aspekte, die auf das Nichtfassbare verweisen, gleichwohl bezieht sich die Seele darin auf »überaus Wirkliches und Wirksames«<sup>20</sup>. Die Mehrdeutigkeit des Seelenbegriffs ist nicht seine Schwäche, sondern seine Stärke. Auch in den biblischen Schriften zeigt sich diese Vieldeutigkeit – so wird die Seele auf den Leib bezogen und zugleich in ihrer Eigenart und in ihrem Zusammenspiel mit anderen Komponenten des Selbst akzentuiert.<sup>21</sup>

Mit der Seele verbinden wir Gefühle und Emotionen. Eine Seele kann unruhig sein, sie kann betrübt sein »bis an den Tod«, wie dies bei Jesus in Gethsemane der Fall war. Sie kann beschädigt oder verletzt werden, sie kann weinen vor Kummer (Ps 119,28), sich aber auch freuen und Gott loben: »Lobe den Herrn, meine Seele!« heißt es in Psalm 103. In dieser Selbstaufforderung zum Lob wird deutlich, dass die Seele ein Selbstverhältnis ermöglicht. Malte Krüger formuliert: »Seele – das ist dann ein ursprüngliches Selbstverhältnis des Menschen, das in aller Sprache und Vernunft nicht aufgeht, sondern sich denselben immer wieder entzieht [...] und darin auf Gott als den ungegenständlichen Fluchtpunkt unseres Lebens verweist.«<sup>22</sup>

Wir wollen uns etwas von der Seele reden, wenn sich das Alltägliche problematisch zuspitzt oder wir uns in einer Krise befinden, um über das Erlebte nachdenken und uns dazu verhalten zu können oder auch um Hilfe zu bekommen, wenn unsere Seele fragil geworden ist. Deshalb fällt die Seele auch in den Zuständigkeitsbereich der Seelsorge. Für die Seele muss man sorgen, weil sie beschädigt werden kann. »Die Seele verleiht der Seelsorge ihr Alleinstellungsmerkmal«<sup>23</sup> – sie ist religiös codiert und bringt Gott ins Spiel, der sich in das Leben der Menschen hineinbegibt und in seelsorglichen Kommunikationszusammenhängen wirksam wird. Gottes Geist ist im Seelsorgeprozess gegenwärtig und kann als »Kraft der heilsamen Veränderung«<sup>24</sup> erfahren werden. Damit können auch religiöse Formen wie das Gebet wieder sinnvoll in die Seelsorge integriert werden. Im Gebet sorgt Gott selbst für die Seele eines

17. P. Fuchs, Die Telefonseelsorge als Domäne spezifischer Kommunikation – Ein systemtheoretischer Essay zu einer heiklen Praxis, in: E. Hauschildt/B. D. Blömeke (Hg.), Telefonseelsorge interdisziplinär (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 81), Göttingen 2015, 23-38: 25.
18. P. Fuchs, Der Papst und der Fuchs. Eine fabelhaft unaufgeregte Unterhaltung, Weilerswist 2012: 80f.
19. Vgl. G. Emlein, Das Sinnsystem Seelsorge. Eine Studie zur Frage: Wer tut was, wenn man sagt, dass man sich um die Seele sorgt? (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 89), Göttingen/Bristol 2017, 295ff sowie N. Luhmann, Religion der Gesellschaft, hg. von André Kieserling, Frankfurt a. M. 2000: 161 u. 185 u. ö.
20. Ph. Stoellger, Seele als Medium. Von der Leiblichkeit der Seele als sozialer Wahrnehmungsform, in: U. Beuttler/M. Mühlhng/M. Rothgangel (Hg.), Seelenphänomene. Ein interdisziplinärer Dialog (Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 29), Frankfurt a. M. 2016, 137-170: 139.
21. G. Theißen, Sarx, Soma, and the Transformative Pneuma: Personal Identity Endangered and Regained in Pauline Anthropology, in: M. Welker (Hg.), The Depth of the Human Person. A Multidisciplinary Approach, Grand Rapids/Cambridge 2014, 166-185.
22. M. D. Krüger, Von der Seele reden... Wozu Seelsorge da ist. Bildhermeneutische Überlegungen, in: Wege zum Menschen 71, 2019, 109-120: 116. Vgl. a. a. O., 119 auch zum Folgenden.
23. Eichener (s. Anm. 1), 227.
24. Chr. Morgenthaler, Systemische Seelsorge. Impulse der Familien- und Systemtherapie für die kirchliche Praxis, Stuttgart 2019, 130. Zu den heilsamen Veränderungsprozessen des Geistes Gottes siehe: M. Welker, Zum Bild Gottes. Eine Anthropologie des Geistes. Gifford Lectures 2019, Leipzig 2021, 26ff.

Menschen und hat ein Mensch zugleich die Möglichkeit, seine Ängste und Sorgen loszulassen und sich von den Lasten, die ihm auf der Seele liegen, zu distanzieren.

#### IV. Biblische Perspektiven auf die Seele

Die theologischen Konzeptionen, die die Ganzheit des Menschen vertreten und eine Unterscheidung von Leib und Seele ablehnen, berufen sich ganz selbstverständlich auf die biblischen Überlieferungen. Doch ist der biblische Befund tatsächlich so eindeutig? Immerhin wird sowohl im Alten als auch vor allem im Neuen Testament nicht nur vom Leib, sondern auch von der Seele gesprochen und zwar auch in der Nichtidentität dieser beiden Dimensionen des Menschseins.<sup>25</sup> Ich will kurz skizzieren, inwiefern sich der biblische Befund differenzierter darstellt als man dies in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts weithin annahm.

##### 1. Die Seele und der innere Mensch

Gerd Theißen führt in seiner Monographie zum Erleben und Verhalten der ersten Christen aus, dass das Innere des Menschen erst mit der Achsenzeit um das 6. Jh. v. Chr. »entdeckt« wurde: »Der Mensch lernte damals, sich in seinem Selbstverständnis von allem zu unterscheiden, was nicht zu seiner Person gehört. Er entdeckte den ›inneren Menschen‹ und erfand ihn mit seiner Entdeckung.«<sup>26</sup> Die Seele spielte dabei eine wichtige Rolle. Sie wurde als Kehle (*näfäsch*) bezeichnet, weil die Kehle als Organ des Atmens verstanden wurde. Die Seele (*näfäsch*) ist der Atem, der von innen kommt, der Geist (*ruach*) hingegen ist der Wind, der von außen kommt. Die Seele bezeichnet damit eine Lebensdynamik und Lebensenergie, die *intern* verortet wird. Das ist keineswegs selbstverständlich, weil die Seele zuvor außerhalb der Person lokalisiert wurde.

Die Entstehung eines Personenzentrums korreliert mit der Entwicklung des Monotheismus: Richtet sich eine Person aus auf einen Gott, führt das im Rückbezug zu einer einheitlichen Sicht auf die Person. Zusätzlich entwickelte sich in der spät- und nachalttestamentlichen Zeit der Glaube an ein Überleben des Todes: Die Zugehörigkeit zu Gott wird »so intensiv erlebt, dass sie die Gewissheit einer Zugehörigkeit zur Ewigkeit hervorruft«<sup>27</sup>. Die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele findet sich in den späten jüdischen Schriften, zum Beispiel in der Weisheit Salomos im 1. Jh. v. Chr. In Weisheit 2,23 wird die Unsterblichkeit der Seele mit der Gottebenbildlichkeit begründet und damit auf die Schöpfung bezogen. Theißen resümiert: »Der Weg zu einer Personseinheit wird [...] in Israel durch die Ausrichtung aller Seelenkräfte auf den einen und einzigen Gott begründet, durch die den dissoziativen Tendenzen im Menschen entgegengewirkt wird.«<sup>28</sup> Gegen die Vorstellung einer Fremdbestimmung durch Schadensgeister und Dämonen geht es darum, dass die Menschen zur Selbststeuerung und damit zum Tun des Guten befähigt werden sollen. Vor allem bei den

25. Zur Bedeutungsvielfalt von *näfäsch* (Kehle/Schlund, Lebenskraft, Person etc.) und damit einer hoch differenzierten Anthropologie im Alten Testament siehe den Beitrag von Bernd Janowski in diesem Heft.

26. G. Theißen, Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums, Gütersloh 2017, 49.

27. Ebd.

28. A. a. O., 64.

jüdischen Propheten ist das ein wichtiges Motiv.

In neutestamentlicher Zeit kommt es zu einer Remythisierung – die Grenze des Menschen zur Außenwelt wird wieder poröser gedacht. Durch die Dämonenaustreibungen Jesu soll der Mensch wieder die Herrschaft über sein Leben zurückgewinnen: »Der Mensch soll befähigt werden, sein Leben selbstverantwortlich zu führen.«<sup>29</sup> Bei Paulus geht es in analoger Weise um die Erneuerung des inneren Menschen. Das Menschenbild von Paulus erweist sich dabei als sowohl dualistisch als auch ganzheitlich. Theißen formuliert: »Paulus denkt bei Seele, Vernunft, Gewissen, Leib und Fleisch m. E. immer an Bestandteile des Menschen. Es handelt sich [...] nicht immer um Synonyme für die ganze Person«<sup>30</sup>.

Insgesamt werden im Neuen Testament im Hinblick auf die Erneuerung des inneren Menschen unterschiedliche Akzente gesetzt. Für unseren Zusammenhang ist wichtig: Mit der Erfindung des inneren Menschen wird die Religion zu einer Form menschlicher »Selbsexploration. Sie hat im Urchristentum das Verwandlungspotenzial des Menschen und ihm unbekanntes Tiefen in seinem Inneren enthüllt.«<sup>31</sup> Das ist eine immense Komplexitätssteigerung mit Blick auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung, die die biblischen Überlieferungen so wertvoll machen für die Seelsorge: Seelsorge macht sich mit anderen Menschen zusammen auf den Weg in die Tiefen des Inneren, um Menschen zu helfen, sich selbst neu zu verstehen und anders verhalten zu können.

## 2. Die Seele und das »Danach«

Werfen wir nun noch einen Blick auf ausgewählte Stellen im Neuen Testament, die speziell eschatologische Vorstellungen beinhalten. Welche Rolle spielt dabei der Leib, welche die Seele? Die Texte vertreten eine große Bandbreite an Konzepten. »Es gibt kein präformiertes Konzept, keinen Generalschlüssel für das Verständnis frühchristlicher Texte, die mit Fragen postmortalen oder eschatologischen Ergehens umgehen. Ferner will keiner der frühchristlichen Texte [...] so etwas wie eine ›Lehre‹ vom Leben nach dem Tod entwerfen.«<sup>32</sup> Die Textstellen sind vielmehr »in konkrete kommunikative Problemstellungen eingebettet«<sup>33</sup> und versuchen, für diese Lösungen zu finden.

Sowohl die kulturelle als auch intellektuelle Umwelt des Neuen Testaments waren durch den Hellenismus geprägt. Hellenismus und Judentum bildeten keine Diastase, vielmehr setzte sich das Judentum intensiv mit der hellenistischen Kultur auseinander. Das hellenistische Judentum griff deshalb auch auf den Seelenbegriff zurück, um die biblische Auferstehungshoffnung zu plausibilisieren und beeinflusste damit seinerseits wiederum das frühe Christentum. »Das Neue Testament befindet sich darum auch nicht in Opposition zum Judentum, wenn es den Seelenbegriff rezipiert, sondern steht in dessen Traditionslinie.«<sup>34</sup> Im frühen Christentum wurde dabei zusammengedacht, was in der Gegenwart als sich

29. A. a. O., 69.

30. A. a. O., 80.

31. A. a. O., 537.

32. R. v. Bendemann, SOMA PNEYMATIKON - Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes?, in: Ph. David/H. Rosenau (Hg.), Auferstehung. Ringvorlesung der Theologischen Fakultät Kiel (Kieler Theologische Reihe 10), Berlin 2009, 81-120: 90.

33. Ebd.

34. Eichener (s. Anm. 1), 139.

wechselseitig ausschließend betrachtet wird: »Different from many observations today, their concern for the body [...] went hand in hand with the continuity of the person in a way that we can call the soul.«<sup>35</sup>

So heißt es in Mt 10,28a in einer Rede, die Jesus zugeschrieben wird: »Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, doch die Seele nicht töten können«. Hier werden Leib und Seele unterschieden und der Seele – anders als dem Leib – ein Weiterleben nach dem Tod zugeschrieben. Im Lukasevangelium ist auf das Gleichnis vom armen Lazarus zu verweisen (Lk 16,19-31). Der reiche Mann quält sich im Hades, während sich der arme Lazarus in Abrahams Schoß befindet. Der reiche Mann will, dass Abraham Lazarus zu seinen Brüdern schickt und diese warnt, damit sie nicht dasselbe Schicksal ereilt. Abraham lehnt das ab. Offensichtlich sind beide Protagonisten unmittelbar nach dem Tod ins Jenseits gelangt – ohne Ganztod, ohne Wartezustand, ohne Auferstehung der Toten. Das Gleichnis wurde altkirchlich deshalb häufig auf die Seele und ihre Fortexistenz hin interpretiert.<sup>36</sup> Parallel dazu ist Lk 23,43 zu verstehen. Hier spricht der sterbende Jesus zum Schächer am Kreuz: »Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein.« Auch der Schächer erreicht direkt das Eschaton – ohne Umwege, ohne Jüngstes Gericht. Ja, er wird noch am selben Tag mit Jesus im Paradies sein, obwohl sein toter Körper dann noch am Kreuz hängen wird.

Ganz offensichtlich gibt es im Neuen Testament differierende Zeitvorstellungen und Eschatologien. Dies zeigt einmal mehr, dass eschatologische Aussagen bildhaften Charakter haben. Es geht ihnen darum, die Gläubigen zu versichern, dass Gott sie über den Tod hinaus begleitet, dass sie nicht zurückgelassen werden im Tod, sondern sie sich in Gott geborgen wissen können – und nicht um einen positivistisch zu verstehenden eschatologischen Zeitplan.

Auch bei Paulus finden wir unterschiedliche eschatologische Vorstellungsgehalte. Paulus greift dabei auf stoische sowie platonische Gedanken zurück, interpretiert sie jedoch auf neue Weise. Für Paulus ist konstitutiv, dass – entgegen der Vorstellung Platons – »äußerer *und* innerer Mensch verändert und erneuert«<sup>37</sup> werden. Doch auch Paulus schillert zwischen verschiedenen eschatologischen Vorstellungen und Bildern. Betont er in 1 Kor 15 die Leiblichkeit der Auferstehung, sind Phil 1,18b-26 und 2 Kor 5,1-10 ganz anders akzentuiert. In Phil 1,23 geht es um eine »individuell-postmortale Vollendungserwartung des Paulus im Blick auf seine eigene Person.«<sup>38</sup> Es heißt dort: »Ich habe Lust, aus der Welt zu scheiden und bei Christus zu sein«. Paulus sehnt sich danach, sein jetziges Leben hinter sich zu lassen und hofft, postmortal unmittelbar in die Gemeinschaft mit Christus zu gelangen. Sein Sterben und das postmortale Heil fallen zusammen. In 2. Kor 5 beschreibt Paulus den Leib sogar als Zelt oder Hütte, die abgerissen wird und durch eine himmlische Behausung ersetzt wird. Paulus hofft darauf, von dieser himmlischen Behausung überkleidet zu werden. In Vers 8 ist darüber hinaus explizit davon die Rede, dass der Leib beim Sterben verlassen wird, dass Paulus aus dem Leib »auswandert«, um daheim zu sein

35. F. Bovon, *The Soul's Comeback. Immortality and Resurrection in Early Christianity*, in: *Harvard Theological Review* 103, 2010, 387-406: 405.

36. Vgl. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband. Lk 15,1-19,27* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/3), Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn 2001: 127f.

37. G. Theißen, *Verkörperung als Botschaft. Transformative Religion und Theologie im Urchristentum*, in: G. Eitzelmüller/A. Weissenrieder (Hg.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin/Boston 2016 (Theologische Bibliothek Töpelmann 172), 159-181: 177.

38. Bendemann (s. Anm. 32), 91.

beim Herrn. Dem Auswandern »steht nicht etwa ein neuer Leib gegenüber, sondern vielmehr das Einheimischsein beim Kyrios. Der Leib bleibt nach 2 Kor 5,6-8 im Tod zurück, *aus ihm* erfolgt die Emigration.«<sup>39</sup>

Selbstverständlich gibt es bei Paulus auch andere Stellen, in denen die Auferstehung von den Toten im Vordergrund steht. Hier war nur wichtig zu zeigen, dass das Neue Testament sowohl »ganzheitlich« als auch multidimensional, sowohl von der Auferstehung der Toten als auch von einer unmittelbaren postmortalen Fortexistenz sprechen kann.<sup>40</sup> Für das zweite bot sich in der christlichen Tradition die Rede von der Seele an, die bis heute im Kontext der Trauer- und Sterbebegleitung ein hohes Trospotential besitzt.

## V. Gantzod oder Unsterblichkeit der Seele?

Der protestantische Abschied von der Seele wirkte sich in vieler Hinsicht als belastende Hypothek aus, vor allem mit Blick auf die seelsorgliche Praxis und den Umgang mit Sterbenden und Trauernden. Das Problem lässt sich anhand einer Erzählung von Peter Bukowski, die der Vikarsausbildung entstammt, illustrieren. Es wird dabei berichtet, wie ein Vikar nach dem Tod eines jungen Mannes namens Erwin mit dessen Mutter spricht: »Gegen Ende des Gesprächs fragt die Mutter unvermittelt: ›Sagen Sie mal, was wird denn eigentlich aus Erwin, jetzt, wo er tot ist?‹ Selbst beim Lesen meint man noch zu spüren, wie diese Frage den Vikar innerlich aus der Bahn wirft. [...] Seine Antwort: ›Ich bin Vertreter der Gantzodtheorie‹ – das wird zunächst gar nicht verstanden – ruft dann nur neue Bestürzung (und Tränen) hervor, die auch durch die einigermaßen hölzern nachgelegten Hinweise auf das ›Gedenken Gottes‹, in dem Erwin jetzt aufgehoben sei, nicht aufgefangen werden kann.«<sup>41</sup>

Man sieht hier in aller Drastik: Die Seelsorge an Trauernden und Sterbenden ist durch die Destruktion der Seelenvorstellung signifikant erschwert worden. Man muss sich nicht notwendig kommunikativ derart unbeholfen verhalten wie der zitierte Vikar und mit dem expliziten Hinweis auf den Gantzod die Verzweiflung der trauernden Mutter noch steigern. Doch ist selbst die Vorstellung, im Gedenken Gottes aufgehoben zu sein, wie sie der Vikar im Anschluss an Jüngels Gantzodtheorie vertritt, für die meisten Menschen viel zu abstrakt, um sie als Trost zu empfinden. Umgekehrt wird die Vorstellung von 2 Kor 5, dass die Seele beim Tod aus dem Leib emigriert, unmittelbar anschaulich in der Sterbebegleitung: Jeder Mensch, der einen anderen Menschen sterben sah, weiß um die Erfahrung, wie die Lebenskraft des Sterbenden immer mehr nachlässt, wie er sein Leben schließlich aushaucht und damit am Ende

39. A. a. O., 106.

40. Es ist die Frage, wie Leiblichkeit postmortal zu denken ist. Bernd Oberdorfer spricht von einer »transformierten Leiblichkeit« (Ders., »Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?«, in: H.-J. Eckstein/M. Welker (Hg.), *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, Neukirchen-Vluyn 2002: 178), Reinhard von Bendemann von einem Geistleib, betont dabei aber stärker als Oberdorfer die geistige Seite: »Leiblichkeit ist paulinisch und darüber hinaus frühchristlich betrachtet nicht die nonsubstituierbare Möglichkeitsbedingung der Rede von postmortaler Lebenshoffnung und Auferstehung.« Ders. (s. Anm. 32), 87.

41. P. Bukowski, »Was wird aus Erwin, jetzt, wo er tot ist?« Rückfragen an die erste theologische Ausbildungsphase (1998), in: Ders., *Theologie in Kontakt. Reden von Gott in der Welt*, Göttingen/Bristol 2017, 49-58: 50.

auch so etwas wie die Seele den Körper verlässt. Der Leichnam, der zurückbleibt, ist nicht mehr identisch mit dem Menschen, den man kannte. Er wird zu einer unbelebten Materie, einer Hülle, der das Entscheidende fehlt – die Lebendigkeit, der Atem, die offenen sprechenden Augen, die Beziehungshaftigkeit der leib-seelischen Existenz. Deshalb ist für viele Menschen die Vorstellung einer Seele so plausibel und wird sie in Hospizen auch intensiv gepflegt.<sup>42</sup> Eine akademische Theologie ohne Seele ist im Kontext eines Hospizes nicht anschlussfähig.

Kirsten Huxel weist darauf hin, dass dogmatische Glaubenssätze notwendig auf die Praxis bezogen sind: »zum einen, was ihren Ursprung, und zum anderen, was ihren Wert und Nutzen betrifft.«<sup>43</sup> Die theoretische Reflexion ist auf das vorgängige Zeugnis des Glaubens bezogen und hat diesem Zeugnis zu dienen. Jede akademische Theologie hat in diesem Sinn lebenspraktisch zu sein. Die Aufgabe theologischer Reflexion ist es, durch Erfahrungen und Zeugnisse der Gläubigen die Resultate ihrer eigenen Denkbemühungen immer wieder neu zu überprüfen.

Die These vom Gantzod besagt, dass Leib und Seele im Tod gänzlich zugrunde gehen.<sup>44</sup> Im Tod wird der ganze Mensch vernichtet, nichts von ihm bleibt, keine Form der Beziehung kann mehr gedacht werden. Zugleich soll das, was völlig abgestorben ist, wieder auferstehen und in Gottes Leben geborgen sein. In der Konsequenz bedeutet dies, dass der verstorbenen Person »bis zur Auferstehung schlechterdings kein Sein mehr eignet«<sup>45</sup>. Die Gantzodthese hat nicht zuletzt deshalb dazu beigetragen, die Vorstellung eines ewigen Lebens infrage zu stellen, denn: »Nicht das auferweckte Leben, sondern der ›ganze‹ Tod beschäftigt die vorrangige Aufmerksamkeit der Imagination.«<sup>46</sup> Die Gantzodtheoretiker betonen zwar, dass Gott die Beziehung zum Verstorbenen aufrechterhalte – doch bleibt dunkel, wie dies möglich sein soll, nachdem der Beziehungsträger auf menschlicher Seite nicht mehr vorhanden ist. Der neue Mensch wird »zu einem Moment Gottes«, er verbleibt in der Erinnerung Gottes. »Damit wird jedoch die menschliche Existenz eschatologisch nivelliert«<sup>47</sup> und wird die Vorstellung von einem ewigen Leben zur leeren Metapher.

Wenn das, was weiterlebt, nichts mehr mit der eigenen Person und Identität zu tun hat, dann wird die Vorstellung vom ewigen Leben gänzlich abstrakt. Die Gantzodthese tendiert deshalb dazu, »die Imagination der Glaubenden untröstlich zu lassen«<sup>48</sup>. Biblische Bilder und Metaphern vom ewigen Leben deuten hingegen keinen völligen Abbruch des Lebens mit dem Tod an, sondern verweisen auf eine Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität. So lässt das paulinische Bild vom Korn, das in die Erde fällt und stirbt, um neue Frucht zu bringen, ein Kontinuum in Differenz denken (1 Kor 15,42). Auch bei den Erzählungen des Auferstandenen werden sowohl Diskontinuität als auch Kontinuität betont: Der Auferstandene ist ganz anders als der

42. Vgl. L. *Bulthaup*, Bis zur anderen Seite. Eine Hospizleiterin über die Seele und das Sterben, in: *Zeitzeichen* 22/5, 2021, 33-35.

43. K. *Huxel*, Unsterblichkeit der Seele versus Gantzodthese? – Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 48, 2006, 341-366: 357.

44. Vgl. E. *Jüngel*, *Tod*, Stuttgart/Berlin 1971, 145.

45. Huxel (s. Anm. 43), 359.

46. Ebd.

47. Chr. *Henning*, Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Gantzodtheorie, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43, 2001, 236-252: 244.

48. Huxel (s. Anm. 43), 359.

irdische Jesus und trägt zugleich die Wundmale des Gekreuzigten an sich.<sup>49</sup>

Die Ganztodtheorie hat die eschatologische Sprachlosigkeit verstärkt und damit zugleich die professionellen Seelsorger\*innen weitgehend sprachlos gemacht. Die Rede von der Seele ist deshalb wiederzugewinnen, ohne damit ihre voraufklärerischen metaphysischen Prämissen zu übernehmen. Mit der Seelenvorstellung wird »sprachlich ein unverzichtbares Wesensmoment der christlichen Auferstehungshoffnung festgehalten [...]. Der Tod bedeutet nicht das definitive Ende der Person, sondern ihr Übergang vom irdischen in ein anderes, derzeit noch verborgenes Leben bei Gott.«<sup>50</sup> Die Mutter von Erwin hätte in diesem Sinn Trost darin gefunden, wenn der Vikar ihr sagen hätte können, dass Erwin nicht »ganz tot« ist, sondern bei und in Gott geborgen ist. Hans Martin Gutmann verweist überdies darauf, dass viele Lebende mit den Toten innerlich weiterleben und dass es auch dies wahrzunehmen und zu würdigen gilt.<sup>51</sup> Aus der Gemeinschaft der Heiligen sind die Toten nicht zu exkludieren. »Eine verstorbene Person geht in die Wirklichkeit Gottes ein, zu der sie schon im Leben zugehörig war. Die Seelenvorstellung unterstreicht dabei die Kontinuität dieses Geschehens, durch sie wird der Zusammenhang zwischen dem Leben im Diesseits und der Fortexistenz im Jenseits gewahrt.«<sup>52</sup>

Martin Luther soll auf seinem Totenbett ein Gebet ausgesprochen haben, das der Hoffnung auf eine ewige Geborgenheit bei und in Gott prägnant Ausdruck gibt: »Ich bitte, mein Herr Jhesu Christe, las dir mein seelchen bevohlen sein. O Himlischer vater, ob ich schon diesen leib lassen und aus diesem leben hin weg gerissen werden mus, So weis ich doch gewis, das ich bey dir ewig bleiben und aus deinen henden mich niemands reissen kann.«<sup>53</sup> Luther ist gewiss, dass Gott die Beziehung zu ihm nicht abbrechen lassen wird, dass er seine Seele aufnehmen und bewahren wird. Nicht nur für Luther, auch für viele Gläubige der Gegenwart ist eine solche Seelenvorstellung tröstlich. »Die Seele verweist auf die ›ins Ewige hineinreichende Würde‹ des Menschen.«<sup>54</sup> Diese Würde kommt der Seele zu, weil Gott sich um sie sorgt und diese Sorge ewig gültigen Charakter hat. Der Seelenbegriff enthält damit Aspekte, »die das Sagbare übersteigen, nicht zuletzt die Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod.«<sup>55</sup>

Friedrich Schleiermacher hat darauf hingewiesen, dass Aussagen über die Eschatologie unter einem grundsätzlichen Erkenntnisvorbehalt stehen, weil es hierbei um einen Bereich geht, der unserer Erfahrung gänzlich entzogen ist. »[A]us Mangel aller Analogie« vermögen wir das Eschaton »schwerlich richtig zu fassen oder sicher festzuhalten«<sup>56</sup>. Trotzdem lässt Schleiermacher die Eschatologie nicht fallen, sondern sucht Anchlüsse an Bilder der Tradition. Er erkennt, dass sie existentielle Bedeutung

49. Siehe dazu die Beiträge von Michael Welker und Bernd Oberdorfer in: Eckstein/Welker, Die Wirklichkeit der Auferstehung (s. Anm. 42).

50. Huxel (s. Anm. 43), 365.

51. Vgl. H.-M. Gutmann, Mit den Toten leben – eine evangelische Perspektive, 2Hamburg 2011.

52. Eichener (s. Anm. 1), 282.

53. J. Jonas/M. Cölius, Bericht vom christlichen Abschied aus diesem tödlichen Leben des ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri (1546), in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. 54. Band, Weimar 1928, 478-496: 491.

54. Eichener (s. Anm. 1), 288. Das Zitat im Zitat ist von Christof Gestrich.

55. A. a. O., 208.

56. F. D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage (1830/31). Teilband 2 (Kritische Gesamtausgabe I/13,2), hg. von R. Schäfer, Berlin/New York 2003: 457 (§ 157).

für das Leben der Gläubigen haben und dass dem dogmatisch Rechnung zu tragen ist. Weil eschatologische Aussagen unser menschliches Fassungsvermögen jedoch übersteigen, kann die Eschatologie nur in Form »prophetischer Lehrstücke« entfaltet werden. Das heißt, dass wir über das ewige Leben nur mit einem »Ahnungsvermögen[]«<sup>57</sup>, nicht mit sicherer Erkenntnis sprechen können.

Weil es dem Menschen an sinnlicher Erfahrung über das ewige Leben fehlt und er keine wissenschaftlich gesicherten Aussagen darüber treffen kann, kann er nicht verobjektivierend, sondern »nur« poetisch über ein Leben nach dem Tod sprechen. »[W]ir können nichts darüber erkennen, sondern nur dichten«,<sup>58</sup> so formuliert es Schleiermacher in einem Brief an Henriette von Willich. Schleiermacher führt in seiner Rede am Grab seines Sohnes Nathanael anschaulich vor Augen, was er damit meint. Er äußert seine Zweifel im Hinblick auf allzu konkrete Vorstellungen vom ewigen Leben und versucht gleichwohl, das Unsagbare sagbar zu machen: »So stehe ich denn hier mit meinem Troste und meiner Hoffnung allein auf dem bescheidenen aber doch so reichen Worte der Schrift: Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wenn es aber erscheinen wird, werden wir Ihn sehen, wie Er ist!«<sup>59</sup> In aller Vorläufigkeit und Vorsicht weist Schleiermacher auf das Unsagbare hin und findet Trost darin. Ich denke, dass die Seele gerade in diesem Zusammenhang eine wertvolle Redeform ist, die es Seelsorger\*innen erleichtert, Sterbende und Trauernde der Nähe Gottes zu vergewissern und ihre Hoffnung auf eine Geborgenheit bei Gott über den Tod hinaus zu stärken.

Im Hinblick auf die Seele geht es weniger darum, genau zu definieren, was die Seele ist, »als vielmehr darum, danach zu fragen, *wie* Seelsorgerinnen und Seelsorger verantwortlich von der Seele sprechen können.«<sup>60</sup> Wie können Seelsorgerinnen und Seelsorger reflektiert und empathisch von der Seele reden – nicht in einer belehrenden, sondern konstruktiven Form? Über die Seele neu nachzudenken und mit Blick auf die Seele wieder sprachfähig zu werden, hat insofern nicht zuletzt eine pragmatische Zielsetzung. »Seelsorgerinnen und Seelsorger müssen nicht sprachlos werden, wenn Menschen von ihrer Seele reden, sie müssen sie nicht theologisch »korrigieren«, wenn sie auf ein Weiterleben der Seele hoffen.«<sup>61</sup> Die Seele hätte damit auch in der evangelischen Kirche und ihren wissenschaftlichen Reflexionsfiguren nicht nur eine Vergangenheit, sondern auch eine Zukunft.

57. A. a. O., 469 (§159).

58. F. D. E. *Schleiermacher*, 2435. An H. von Willich, Mittwoch, 25.3.1807, in: Ders., Briefwechsel 1806–1807 (Kritische Gesamtausgabe V/9), hg. von A. Arndt und S. Gerber, Berlin/Boston 2011, 378-381: 379.

59. F. D. E. *Schleiermacher*, Rede an Nathanaels Grabe den 1. November 1829, in: Ders., Predigten 1828-1829 (Kritische Gesamtausgabe III/11), hg. von P. Weiland, Berlin/München/Boston 2014, 507-512: 510.

60. Eichener (s. Anm. 1), 293.

61. Ebd.