

# Die Seele. Zur Aktualität eines vergessenen Konzepts

von Patrick Becker

Die philosophische Debatte um das Menschenbild steht unter starkem Einfluss naturwissenschaftlichen Denkens.<sup>1</sup> Wenn Michael Esfeld „die funktionalistische Version des Physikalismus“<sup>2</sup> als Standardposition in der Philosophie des Geistes der letzten fünfzig Jahre ausmacht, dann behauptet er, dass die aktuelle philosophische Reflexion des Menschen vom funktionalen Denken der Naturwissenschaften geprägt ist.

Wer den Physikalismus vertritt, kann sich auf den Erfolg der modernen Naturwissenschaften berufen. Er/sie wird (und muss) vormals wichtige Aspekte im Menschenbild aufgeben, nämlich insbesondere den Transzendenzbezug des Menschen und seine Moralfähigkeit. Während die Verabschiedung von Transzendenz selbsterklärender Teil eines naturwissenschaftlich fokussierten Weltbilds darstellt und bewusst intendiert ist – der Verzicht auf nicht-empirische Erklärungsansätze ist die methodische Pointe der Naturwissenschaften –, soll der zweite Aspekt, die Abschaffung von Moral, im *ersten Schritt* dieses Beitrags verdeutlicht werden.

Daraus leitet sich der Impuls dieses Beitrags ab, ein Konzept vorzuschlagen, das sich als Basis für ein nicht-funktionales, Ethik ermöglichendes Menschenbild eignet. Es soll hier nicht die Diskussion um eine funktionale Philosophie des Geistes und ihre Leistungsfähigkeit geführt werden, dies geschieht zurzeit an vielen anderen Stellen.<sup>3</sup> Sondern ich will ein Konzept stark machen, das von Anfang an im Gegenüber zu einem empirisch-funktionalen Zugang zum Menschen verstanden wurde: die Seele. Ein kurzer geistesgeschichtlicher Gang im *zweiten Schritt* dieses Beitrags soll zeigen, dass der Transzendenzbezug das Grundanliegen hinter dem Seele-Begriff darstellt. Es soll deutlich werden, dass die Selbsttranszendenz des Menschen eine wesentliche Säule für Moral darstellt, sodass der Seele-Begriff im *dritten Schritt* in

---

<sup>1</sup> Diesen Zusammenhang verdeutliche ich in Becker, *Wo bleibt der Geist*; vgl. Mutschler, *Form und Formel*.

<sup>2</sup> Esfeld, *Philosophie des Geistes*, 187.

<sup>3</sup> Pointiert-kritisch in Mutschler, *Halbierte Wirklichkeit*.

die heutige Debatte als Angebot eingeführt und plausibilisiert werden soll, das Moral und Religiosität ermöglichen kann.

### Implikationen des funktionalen Menschenbildes für die Ethik

Eine konsequent umgesetzte naturwissenschaftlich ausgerichteten Philosophie des Geistes führt zur Naturalisierung des Menschen: Diese setzt anstelle eines autonomen Akteurs, der in einer gewissen Unabhängigkeit zu den von den Naturwissenschaften beschriebenen kausalen Prozessen steht, eine naturwissenschaftlich zumindest potenziell vollständig beschreibbare Kausalkette, in die sich der Mensch eingliedert. Daher kann dem Menschen nicht Verantwortung und Willensfreiheit im klassischen Sinn zugesprochen werden, sondern nur eine Form von Zuschreibbarkeit: Der Mensch fungiert zwar selbst als Ursache, ist aber nur Teil einer längeren Ursachenkette und somit nicht im klassischen Sinn frei. Willensfreiheit kann nur in einem äußeren Sinn verstanden werden. Demnach trifft der Mensch Entscheidungen zwar nicht selbst, kann aber als frei gelten, wenn es keine äußeren Umstände gibt, die ihn an der Umsetzung der determiniert zustande gekommenen Entscheidungen hindern.<sup>4</sup> Die ethische Unterscheidung von ‚gut‘ und ‚böse‘ ergibt wie überhaupt moralische Begrifflichkeit dann keinen Sinn.

Die Begründung dieser philosophischen Position mit dem naturwissenschaftlichen Befund lässt sich anhand von Eckart Voland zeigen. Er behauptet, dass die menschliche Moral ein Ergebnis der evolutiven Selektion ist und daher mittels der funktionalen Nützlichkeitsanalyse restlos erklärt werden kann. „Wer (...) der wissenschaftlich gut begründeten Auffassung ist, dass es überall auf Erden mit rechten Dingen zugeht und auch der menschliche Geist mit allen seinen Leistungen des Denkens, Fühlens, Handelns genauso wie alle anderen organismischen Merkmale der formenden Kraft der Darwinischen Prozesse unterlag (...), wird evolutionäre Ethik als logisch zwingendes anthropologisches und philosophisches Unterfangen betrachten“<sup>5</sup>, erklärt Eckart Voland seinen Ausgang von der Evolutionsbiologie.

Es finden sich bei ihm vier aufeinander aufbauende Argumente: Zunächst zeigt er auf, dass eine naturgeschichtliche Kontinuität zwischen Mensch und Tier besteht. So finden sich Vorformen aller mentalen Eigen-

---

<sup>4</sup> Diese Position kann nachvollzogen werden bei Pauen, Illusion Freiheit.

<sup>5</sup> Voland, Evolutionäre Ethik, 193.

schaften des Menschen bereits bei Primaten, so von Empathie, Fairness, sozialem Verhalten und der Bestrafung von Normübertretung. Voland belegt damit, dass sich keine radikale Differenz zwischen Mensch und Tier behaupten lässt: Die Ethik des Menschen ist offensichtlich an den evolutiven Prozess gekoppelt und nicht davon unabhängig von außen hinzugekommen oder wundersam entstanden.

Zweitens zeigt er anhand der Verhaltensforschung, dass Moral weniger auf der Vernunft beruht als auf Gefühlen. So seien moralische Urteile etwa stimmungsabhängig. Die Vernunft komme erst im Nachgang und versuche vorrational gefasste moralische Entscheidungen zu legitimieren. „Die Bedeutung der Vernunft für die Moral wird ganz offensichtlich systematisch überschätzt“<sup>6</sup>, schlussfolgert Voland und versucht so eine Grundintuition des Menschenbildes zu erschüttern, die Moral im Gegenüber zu triebhaft-emotional-körperlichen Vorgängen sieht.

In dieses Bild passt drittens, dass sich viele unserer Moralvorstellungen aufgrund urzeitlicher Zustände erklären ließen und auch nicht mehr zeitgemäß seien. So hätten wir eine aus urzeitlicher Perspektive gut verstehbare und tief sitzende Ablehnung von Inzest und Kannibalismus, die einer rein rationalen Analyse nicht standhielte. Moderne Probleme bei der Steuerhinterziehung oder beim illegalen Download von Musik dagegen rufen keine moralischen Affektionen hervor und gelten daher als Kavaliersdelikte.

Voland behauptet viertens, dass sich eine Art universaler Moralgrammatik (etwa in Form der Goldenen Regel) feststellen ließe, die lediglich kulturell verschieden expliziert sei. Die Grundlagen der Moral seien uns also evolutiv mitgegeben.

Voland schließt aus diesem Gedankengang, dass die Moral keine eigenständige, mentale Ebene darstelle, die (nur) der Mensch kenne, sondern ein evolutiv verankerter Mechanismus sei, der dem Überleben diene. „Menschen sind nicht gut oder böse, sondern sie verfolgen aus von Soziobiologie und evolutionärer Psychologie zu erforschenden Ursachen prosoziale oder antisoziale Strategien. Jede essenzialistische Rede von ‚dem Guten‘ beziehungsweise ‚dem Bösen‘ entbehre in einem evolutionären Weltbild jeder Grundlage.“<sup>7</sup>

Der Moraltheologe Eberhard Schockenhoff stellt sich mit der Behauptung dagegen, dass „artspezifische Fähigkeiten des Menschen [existieren],

---

<sup>6</sup> Ebd. 197.

<sup>7</sup> Ebd. 200.

die seine moralisch relevante Sonderstellung im Gesamtentwurf der Natur begründen. Allein der Mensch nimmt ihr gegenüber eine Subjektbeziehung ein, die sich in seinem reflexiven Selbstbewusstsein, seinem theoretischen Erkenntnisvollzug und seiner Fähigkeit zur moralischen Selbstbestimmung äußert.“<sup>8</sup>

Die evolutionäre Betrachtungsweise könne das universale Kooperationsverhalten der Menschen, das sich nicht an der Verbreitung der eigenen Gene orientiere und auch nicht an einem Kosten-Nutzen-Kalkül festmachen lasse, nicht erklären. Die Ethik Jesu fordere eine Liebe, die gerade nicht auf Nutzen aus ist. Damit bringt Schockenhoff einen Begriff ins Spiel, der die gesamte Debatte um die Naturalisierung von Moral auf den Punkt bringen kann: den der Liebe. ‚Liebe‘ verschließt sich dem naturalistischen Zugang und damit der funktionellen (Um-)Deutung prinzipiell, da sie im Gegensatz zum Nutzenkalkül definiert ist. Wenn jemand aus Nützlichkeitsabwägungen handelt, sprechen wir gerade nicht von Liebe. Schockenhoff erklärt abschließend:

„Liebende finden ihr Glück, indem sie selbstlos lieben; handelten sie dagegen nur um des Glückes willen, das der Liebe verheißen ist, wäre ihre Liebe schnell am Ende. Weil sie diesen Unterschied verkennen und alles menschliche Handeln als kompensationshungriges Verlangen nach dem eigenen Vorteil begreifen möchten, können soziobiologische Erklärungsversuche wie die Theorie des reziproken Altruismus Phänomene der Moral wie Nächstenliebe oder das Handeln aus Wert- und Gewissensüberzeugungen nicht angemessen verstehen.“<sup>9</sup>

Wer wie Schockenhoff für den Eigenwert von Liebe und Moral eintritt, muss sich gegen die Naturalisierung des Menschen aussprechen und damit in der Philosophie des Geistes die Position des Physikalismus ablehnen. Es existieren in der aktuellen Debatte zwar eine Reihe von entsprechenden, kontrovers diskutierten neuen Ansätzen,<sup>10</sup> dabei spielt der traditionelle Begriff der ‚Seele‘ trotz ihrer hohen philosophie- und kulturgeschichtlichen Wirkmächtigkeit jedoch kaum eine Rolle. Ein kurzer Gang durch die Begriffsgeschichte soll zeigen, wie das Karriereende des Seelenbegriffs mit dem zunehmend funktionalistischen Verständnis des Menschen einherging und dass und warum es sich daher anbieten könnte, ihn zu reaktivieren.

---

<sup>8</sup> Schockenhoff, *Moralfähigkeit*, 212.

<sup>9</sup> Ebd. 225.

<sup>10</sup> Vgl. die kritische Auseinandersetzung bei Mutschler, *Halbierte Wirklichkeit*, insb. 4. Kapitel.

## „Seele“ in der Kulturgeschichte

Wie Christoph Wulf ausführt, transportiert die ‚Seele‘ von Anfang an die Idee, dass der Mensch aus mehr als der empirisch erfassbaren Natur besteht, dass er einen Wesenskern besitzt, der ihn aus der Natur herausragen lässt und der eine Besonderheit impliziert, die sich in den geistigen Fähigkeiten des Menschen zeigt.<sup>11</sup> Die Seele, erklärt Georg Gasser, besitzt eine „einheitsstiftende Funktion“, indem sie als „kontinuierliche Gesamttätigkeit desselben Lebewesens gedeutet“<sup>12</sup> wird. Zugleich hat die Seele „etwas Transitorisches an sich“<sup>13</sup>, das über die Welt und ihre Verstrickungen hinausweist und den Menschen in Beziehung zu Gott und dem Jenseits setzt.

Dieses Verständnis von ‚Seele‘ hat allerdings einen Bedeutungswandel erfahren. „In der ältesten griechischen Literatur, die wir kennen, der *Ilias* und der *Odyssee* des Homer, hat das Wort *psychê* keinerlei Verbindung mit den psychologischen Aspekten einer Person“<sup>14</sup>, erklärt Jan Bremmer. Er zeigt, wie einzelne psychologische Attribute des Menschen mit anderen Begriffen belegt wurden, so wurde der Sitz vieler emotionale Aspekte mit *thymos* bezeichnet, für den Zorn existierte eine eigene Verortung (*menos*), der Geist wurde mit *noos* bezeichnet. Die *psychê* dagegen wurde als inhaltsleere Grundlage des Lebens verstanden. Damit fehlt bei Homer ein eindeutiger Ort des Bewusstseins, ein Ich, das Entscheidungen fällt und als Zentrum des Geistes fungieren könnte. Zugleich erweist sich diese allgemeine *psychê* als der Teil, der den Tod des Menschen überdauert. Tote sind daher zwar nicht einfach aufgelöst, existieren aber nur noch als kraftlose Schatten.<sup>15</sup>

Dieses anfängliche Verständnis der Seele wurde im Verlauf der Jahrhunderte erweitert. Bremmer nennt eine Reihe von einzelnen Zitaten, die eine zunehmend wichtige Rolle der *psychê* dokumentieren. Sie wird darin als Ort von Gefühlen (so in den späten Tragödien) und des Charakters (so bei Pindar) eines Menschen verstanden und sogar als Zentrum des Ichs. Wenn Pythagoras der *psychê* die Reinkarnation zuschrieb, hatte er sie als Wesenskern des Menschen ausgemacht. Warum diese Aufwertung der Seele erfolgte, lässt sich nicht eindeutig rekonstruieren. Bremmer recurriert auf die „Aus-

---

<sup>11</sup> Wulf, Präsenz und Absenz, 5.

<sup>12</sup> Beide Zitate: Gasser, Aktualität, 16.

<sup>13</sup> Wulf, Präsenz und Absenz, 5.

<sup>14</sup> Bremmer, Karriere der Seele, 497.

<sup>15</sup> Ebd. 502.

bildung des privaten Raumes in der Athener Gesellschaft“<sup>16</sup>, die zu einer stärkeren Fokussierung auf den Einzelnen und seine Gefühle geführt habe. Zu nennen ist sicherlich auch die zunehmende Verantwortung des Einzelnen, die ihn aus dem Kollektiv herausragen und daher das Individuum zunehmend in den Fokus treten lässt. Die Seele stellt also nicht mehr nur das Lebensprinzip des Menschen dar, sondern fungiert nun auch als Ort für Verantwortung und damit moralische Entscheidungen.

Diese Ausführungen von Bremmer werden von Jean-Pierre Vernant bestätigt, der dazu zwischen drei Ebenen unterscheidet, die mit dem Begriff des Individuums bezeichnet werden können:<sup>17</sup>

1. das Individuum innerhalb eines äußerlichen Rahmens;
2. das Individuum im Sinne eines einmaligen Subjekts;
3. das Individuum als Summe psychischer Vorgänge und äußerer Handlungen, die ein ‚Ich‘, eine Identität konstituieren.

Vernant behauptet nun, dass die Antike das Individuum im Sinne der ersten beiden Ebenen kennt, aber nicht der dritten. Damit markiere das antike Verständnis von Individualität sowohl einen geistesgeschichtlich bedeutenden Entwicklungsschritt, da es die ersten beiden Ebenen erreiche; gleichzeitig werde ein zentraler Unterschied zu unserem heutigen Menschenbild deutlich, das gerade die dritte Ebene betone.

Vernant plausibilisiert das Erreichen der ersten Ebene am „kriegerischen Heros“, für den „weniger sein Status und seine Titel im Gemeinwesen charakteristisch [sind] als die Einzigartigkeit seines Schicksals, das außerordentliche Prestige seiner Taten, der von ihm erworbene und durchaus nur ihm gehörende Ruhm, sein über die Jahrhunderte hinweg im kollektiven Gedächtnis weiterlebender Ruf“<sup>18</sup>. Die zweite Ebene des Subjekts verdeutlicht Vernant an der antiken Lyrik, in der ein Autor aus der Perspektive der ersten Person Empfindungen formuliert. Sie mache die subjektive Wahrnehmung zum „Prüfstein dessen, was für das Individuum das Schöne und das Hässliche, Gut und Böse, Glück und Unglück ist“<sup>19</sup>. Allerdings sei die Sichtweise auf das Individuum von außen gesteuert, es finde keine Introspektion statt. Die Bewertung erfolge über die Sicht der anderen auf den Menschen, das „Bewusstsein von sich selbst ist nicht reflexiv, kein Selbstbezug, nichts in sei-

---

<sup>16</sup> Ebd. 508.

<sup>17</sup> Vernant, Individuum, 158.

<sup>18</sup> Beide Zitate: Ebd. 159.

<sup>19</sup> Ebd. 164.

nem Inneren Beschlossenes, keine Konfrontation mit der eigenen Person: Es ist existentiell<sup>20</sup>.

Dem entspricht das antike Seelenkonzept, wie es in den wirkmächtigen philosophischen Schulen entwickelt wird. Darin wird die Gegenüberstellung von Seele und Körper, von *psychê* und *sôma*, maßgeblich, die sich ab dem fünften Jahrhundert vor Christus durchsetzt: Auf einem Kriegsmonument aus dem Jahr 432 v. Chr. heißt es, die *psychai* der gefallenen Athenern seien im *aithêr* (eine Art höhere Luft) aufgenommen, während ihre *sômata* auf der Erde geblieben seien. Im vierten Jahrhundert vor Christus dürfte „die Gegenüberstellung von Seele und Körper schon zum Standard gehören“<sup>21</sup>, erklärt Bremmer. Bei Platon ist diese deutlich ausgeprägt: „Naturgemäß ist die Trennung von Körper und Seele, naturwidrig ist ihre Verbindung“<sup>22</sup>, erklärt Gerburg Treusch-Dieter Platon. Wahre Erkenntnis, Vernunftgemäßheit und Aufwertung des Menschen geschieht bei Platon in der Hinwendung zum Geist.<sup>23</sup> Der Körper erscheint als Strafe, die vom Körper abgelöste Seele bedeute Erlösung.<sup>24</sup>

Damit erreicht das individualistische Seelenkonzept der Antike nicht die dritte von Vernant benannte Ebene. Die „unsterbliche Seele steht beim Menschen nicht für seine einmalige Psychologie, sondern vielmehr für das Bestreben des individuellen Subjekts, sich im Ganzen aufzulösen, wieder in die allgemeine kosmische Ordnung einzugehen“<sup>25</sup>, stellt Vernant klar.

Die Ausführungen zeigen, dass die im hellenistischen Seelenkonzept von Anfang an bestehende eschatologische Dimension weiter ausgebaut und aufgewertet wurde. Durch die Charakterisierung der Seele als unsterblich und der dadurch klaren Scheidung vom Körper wurde es möglich, das Individuelle auch nach dem Tod – wiedergeboren oder auch in einer höheren Sphäre – aufrecht zu erhalten.

Das machte hellenistische Philosophie anschlussfähig für das Christentum, das die individuelle Perspektive schärfte und damit langfristig auch zu der dritten von Vernant benannten Ebene führte.<sup>26</sup> Über die Septuaginta, die Übersetzung der jüdischen Heiligen Schrift in das Griechische, kommt das

---

<sup>20</sup> Ebd. 165.

<sup>21</sup> Bremmer, *Karriere der Seele*, 504.

<sup>22</sup> Treusch-Dieter, *Metamorphose und Struktur*, 24.

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 26.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 27.

<sup>25</sup> Vernant, *Individuum*, 168.

<sup>26</sup> Vgl. Martin/Barresi, *Rise and Fall of Soul and Self*, 56.

Wort *psychê* in den jüdischen Kontext. Entsprechend findet es sich auch in späteren jüdischen wie judenchristlichen Texten. Es fällt auf, dass Paulus *psychê* verwendet, um etwa den Sitz von Gefühlen anzugeben (Phil 1,27), aber nicht im Zusammenhang mit dem Leben nach dem Tod.<sup>27</sup> Bremmer schließt aus diesen und anderen Textbefunden, dass „die frühen Christen noch keine dezidierte Opposition zwischen Körper und Seele kannten“<sup>28</sup>. Das änderte sich jedoch „durch den wachsenden Einfluss von philosophisch geschulten griechischen Theologen“<sup>29</sup>. Justin, Tatian, Klemens von Alexandria und Origenes hätten diese Gegenüberstellung in das Christentum implementiert, um die Lehre von der Auferstehung philosophisch zu fundieren.

Augustinus übernahm die Körper-Geist-Dichotomie vom Neuplatonismus.<sup>30</sup> Wenn er den Menschen aufforderte, in sich zu gehen und dort Gott zu suchen, verdeutlichte er die Höherwertigkeit des Geistigen vor dem Körperlichen, die der klassische Seelenbegriff tendenziell immer mit sich führte: „Person ist der Mensch nicht als Wesen mit Körper und Seele, sondern nur als Geistseele“<sup>31</sup>, erklärt Wolfgang Kersting die Position des Augustinus. Nur die Seele ist nach Augustinus „zum Aufstieg zu Gott und zur Vereinigung mit ihm fähig.“<sup>32</sup> Diese Unterscheidung von Körper und Seele wurde im Christentum aufgenommen und verinnerlicht. Konsequenterweise wurde im Fünften Lateran-Konzil 1513 die Unsterblichkeit der Seele festgeschrieben (DH 1440) und damit in der katholischen Lehre ein Wesensunterschied zwischen Körper und Seele eingebaut, der sich auch heute im Katechismus der Katholischen Kirche findet (KKK 366, 124).

Die Seele hatte damit eine konstitutive Funktion im Jenseitsmodell des Christentums bekommen, nämlich die Identitätswahrung. Damit war es möglich, die Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott zu denken und Moral zu begründen. Dieses Seelenkonzept erwies sich als kompatibel mit dem aristotelischen Denken, das sich spätestens mit Thomas von Aquin im Mittelalter als wirkmächtig zeigte. Thomas wandte sich explizit gegen ein platonisches Verständnis, nach dem die Seele das eigentliche Wesen und der Körper nur akzidentieller Zusatz des Menschen sei. Der Mensch als Individuum

---

<sup>27</sup> Vgl. Heckel, *Body and Soul in Saint Paul*.

<sup>28</sup> Bremmer, *Karriere der Seele*, 510.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Zum Seelenkonzept des Neuplatonismus vgl. Zintzen, *Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre*.

<sup>31</sup> Kersting, „*Noli Foras Ire*“, 73.

<sup>32</sup> Wulf, *Präsenz und Absenz*, 5.

sei nur in der Verbindung von Seele und Körper zu haben. Allerdings sprach auch er der Seele – als unrealisiertem und nicht vollständigem Menschen – die Unsterblichkeit zu, sodass sie eine Kontinuität und Identität während der Funktion einnimmt.<sup>33</sup>

Damit konnte die Seele als Wesenskern des Menschen sowohl zu dessen Lebzeiten als auch im Zwischenzustand von Tod und der Wiederkunft Christi verstanden werden. Dies führte zu einer bildhaften Herangehensweise, die der Seele zuweilen wiederum eine gewisse Körperlichkeit zusprach. In künstlerischen Darstellungen vom Tod einzelner Menschen wurde die Seele mitunter als kleine Figur gemalt, die den Körper über den Mund verlässt.<sup>34</sup> Im philosophisch-theologischen Diskurs war zugleich selbstverständlich, dass die Eigenart der Seele gerade in ihrer Immaterialität besteht und dass sie innerhalb der Welt und nach dem Tod – aber nicht in der Zwischenzeit – an einen Leib gebunden ist.

Dieser Konsens stellte die Basis für weit reichende Veränderungen dar, die mit der Neuzeit eintreten. Zum einen erhielt die Vernunft des Menschen und damit sein Geist höhere Wertschätzung, sodass schon dadurch langfristig eine Verdrängung des Seelenkonzepts angelegt war. Am Anfang dieser Entwicklung steht René Descartes, der als erster *mens* (Geist) als Alternative zu *anima* (Seele) benutzte.<sup>35</sup> Ihm ging es einerseits darum, die Besonderheit des Menschen in seiner (innerweltlichen) Geistausstattung herauszustellen. Gleichzeitig wollte er dem aufkommenden empirischen Zugang an den Menschen gerecht werden und postuliert eine enge Abhängigkeit von Geist und Körper,<sup>36</sup> die er sogar an einem bestimmten Organ innerhalb des Gehirns festmachte, der Zirbeldrüse. Damit brach er einer Debatte um die Lokalisierung der Seele Bahn, die sich als undurchführbar erweisen sollte und damit zur Ansicht führte, dass der Geist bzw. die Seele empirisch bedeutungslos und damit insgesamt irrelevant sei.

Ab der Neuzeit ist der Blick auf den Menschen zunehmend von der Betonung und Wertschätzung seiner Individualität geprägt. Während Augusti-

---

<sup>33</sup> Vgl. Heinzmann, *Anima unica forma corporis*; Kläden, *Anima forma corporis*, 260; Knebel, *Scientia de Anima*.

<sup>34</sup> Vgl. Chapeaurouge, *Darstellung der Seele*.

<sup>35</sup> Vgl. Sparn, *Fromme Seele*, 32.

<sup>36</sup> Mit dem kulturgeschichtlichen Verlust der Seele geht auch der des „Leibs“ einher. Er wird heute durch den – funktional bestimmbar – Körper ersetzt. Auch hierüber ließe sich im Sinne dieses Beitrags nachdenken und damit eine sprachliche Schärfung erreichen, was ich jedoch aus Platzgründen unterlasse – vgl. Knaup, *Leib und Seele*, insb. 339–372; 427–481.

nus den Blick auf das Selbst des Menschen richtete, um damit Gott und dessen Ordnung der Schöpfung zu erkennen, wird das ‚Ich‘ nun als autonom und als Erkenntnissubjekt verstanden.<sup>37</sup> Damit ist die Individualisierung der Seele eingeleitet, in deren Rahmen etwa die Intention einer Handlung betont wird. Anstelle einer eher äußeren Bewertung der Handlungen des Menschen wird nun vehementer auf die Innenseite des Menschen gesehen. Es gewinnt eine ethische Betrachtung der Seele an Wert: „Die religiöse Seele wird zum Schauplatz von moralischen Kämpfen“<sup>38</sup>, erklärt Christoph Wulf. Auch die Religionszugehörigkeit wird nicht mehr als selbstverständlich betrachtet, sondern als eine (Lebens-)Entscheidung. Damit rückt das Innere des Menschen in den Fokus, das nicht alleine aufgrund von Äußerlichkeiten bewertet werden kann. Der Geist des Menschen besitzt somit einen die Empirie übersteigenden Wert, wird allerdings zunehmend von der Gottesbeziehung gelöst: „Das Gewissen erscheint als das Gewand der Seele.“<sup>39</sup>

Der Dualismus von Descartes verschärft das Gegenüber von Körper und Geist. Er denkt den Eigenwert des Geistes konsequent zu Ende, von ihm „ist es nicht weit zu der für die Aufklärung charakteristischen Idee der Autonomie des Menschen, zu deren Verwirklichung die Vernunft und die Wissenschaften beitragen sollen. (...) Freiheit und Selbstbestimmung werden zu Zielen, die mit Hilfe von Naturbeherrschung und den aus ihr gewonnenen materiellen Möglichkeiten realisiert werden sollen.“<sup>40</sup>

Mit den zunehmenden Entfaltungsmöglichkeiten des Individuums verliert die Ausrichtung auf das Jenseits an Wert. „War die Erlösung der Seele nämlich das wichtigste Ziel antiker, mittelalterlicher und frühmoderner westlicher Christentümer, erschien dieses Ideal im Anschluss an den anthropozentrischen Wandel (...) als zunehmend unattraktiv.“<sup>41</sup> Anstelle der göttlichen Gnade, die im Jenseits realisiert wird und die Ungerechtigkeiten der Welt ausgleichen kann, steht nun die Gestaltungskraft des Menschen. Konsequent werden deshalb in aufkommenden Utopien innerweltliche Idealzustände beschworen und zur Umsetzung vorgelegt. Glück wird als Selbstverwirklichung verstanden. Der Mensch wird nicht mehr in Beziehung zu Gott gesetzt, sondern primär zu seinen sozialen Umständen. „Somit kenn-

---

<sup>37</sup> Vgl. Kersting, „Noli Foras Ire“, 60.

<sup>38</sup> Wulf, Präsenz und Absenz, 6.

<sup>39</sup> Ebd. 7.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> Bremmer, Karriere der Seele, 497.

zeichnet der aufklärerische Begriff der Seele wesentlich das gesellschaftliche Verhältnis, in dem der einzelne zur Allgemeinheit steht.<sup>42</sup> Die Seele verweist nicht mehr über sich auf eine Transzendenz, sondern auf das soziale Konstrukt des Individuums. Wenn heute von Transzendenz die Rede ist, dann zumeist in einer kleinen Fassung, die innerweltlich bleibt und bestimmte Formen von Körperkult, Sport oder gesellschaftliche Ideale beinhaltet.<sup>43</sup>

Der Zuwachs an Gestaltungskraft des Menschen und der durchschlagende Erfolg der zugrunde liegenden empirischen Methodik gibt einer materialistischen Herangehensweise an die Welt Auftrieb. Die Seele (bzw. der Geist, der sie im Gefolge Descartes nahezu vollständig ersetzt) wird materialisiert. Zentral wird die Selbstverwirklichung der innerweltlichen Vernunft innerhalb des Rahmens des Körperlichen.

Mit Kants Erkenntniskritik degeneriert die Seele zu einer regulativen Idee.<sup>44</sup> Ulrich Barth sieht Kant als den „eigentlich[en] Urheber des für die Moderne signifikanten Wandels vom Substanzdenken zum Funktionsdenken“<sup>45</sup>, weil das Ich eine funktionale Rolle bekommt. Psychologische Aussagen siedelt Kant daher alleine auf der empirischen Ebene an. Es ergibt daher nach Kant keinen Sinn, in der Psychologie von ‚Seele‘ zu sprechen.

Mit der neuen Disziplin der Psychologie geht die Einsicht einher, dass auch bisher verborgen erschienene Bereiche der Seele wie das Unterbewusste der empirischen Analyse zugänglich gemacht werden können. Damit scheint die mentale Seite des Menschen vollständig empirisch auflösbar. Dazu differenzieren sich die naturwissenschaftlichen Disziplinen aus, um verschiedene Perspektiven einnehmen zu können, so etwa psychologisch auf das Unterbewusste, biologisch auf evolutive Mechanismen und soziologisch auf gesellschaftliche Einflüsse. „Nützlichkeitsgesichtspunkte werden bestimmend. (...) Ziel menschlicher Entwicklung ist nicht mehr die reine Seele, sondern der reine Körper und seine Selbstbehauptung. (...) Selbstverwirklichung vollzieht sich über eine Wiederentdeckung des Körpers. Mit ihr wird der Seele die Innerlichkeit genommen.“<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Wulf, Präsenz und Absenz, 7.

<sup>43</sup> Gugutzer, Sakralisierung des Profanen.

<sup>44</sup> Vgl. Sparn, Fromme Seele, 46.

<sup>45</sup> Barth, Selbstbewußtsein und Seele, 201.

<sup>46</sup> Wulf, Präsenz und Absenz, 10.

„Seele“ in der aktuellen Debatte

Der kulturgeschichtliche Durchgang zeigte, wie die „Seele“ von Anfang an eine das (irdische) Leben transzendierende Ausrichtung besitzt und deshalb durch die Verinnerweltlichung des Menschen und seiner Jenseitsvorstellungen<sup>47</sup> „nahezu spurlos aus der Theorienlandschaft“<sup>48</sup> verschwunden ist.

Es ist daher nahe liegend, dass Ulrich Lüke den Seelenbegriff dadurch reaktivieren möchte, dass er ihn in ein anschlussfähiges eschatologisches Konzept einbettet. Er will dabei das „Miteinander, Gegeneinander und Durcheinander von zwei divergierenden Traditionssträngen“, nämlich der „griechisch-platonischen Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele und deren Freiwerden im Tode und der hebräisch-biblischen Vorstellung von der Auferstehung des ganzen Menschen am Ende der Zeit“<sup>49</sup> in ein heute anschlussfähiges Modell integrieren. Einen entscheidenden Schlüssel dazu sieht er in der Erkenntnis der modernen Physik, dass Zeit und Raum Eigenschaften der Materie sind und daher als Kategorien nur innerweltlich Anwendung finden. Die traditionelle Fragestellung, inwiefern Auferstehung direkt zum Zeitpunkt des Todes des einzelnen Menschen oder erst kollektiv am Ende der Zeiten stattfindet, kann er daher entschärfen, indem er zwischen innerweltlicher Zeitrechnung und jenseitiger Zeitlosigkeit unterscheidet.

Lüke kann daher den Zwischenzustand auflösen, in dem nach traditioneller Lesart die Seele getrennt vom Körper vorverurteilt Himmel, Hölle oder Fegefeuer zugewiesen ist. Der individuelle Tod und das Endgericht könnten in einer „zeitjenseitigen Koinzidenz“<sup>50</sup> zusammenfallen, die außerhalb der irdischen Zeitrechnung steht. Lüke verweist auf ein Denkmodell, das bereits bei Thomas von Aquin angelegt sei, nach dem alle Zeitpunkte der Weltgeschichte als eine Art Halbkreis um die Ewigkeit als ihre Mitte verstanden werden: „Die Äquidistanz aller Peripheriepunkte zum Mittelpunkt“, führt Lüke aus, „ist das Symbol dafür, dass alle Zeitpunkte (...) der Ewigkeit gleich nahe sind. (...) Alle Zeitpunkte sind ‚gleichzeitig‘ im Entbundenwerden aus der Zeit hin zur Ewigkeit.“<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Vgl. Becker, Christliche Jenseitsbotschaft.

<sup>48</sup> Barth, Selbstbewußtsein und Seele, 199.

<sup>49</sup> Beide Zitate: Lüke, Auferstehung, 234.

<sup>50</sup> Ebd. 241.

<sup>51</sup> Ebd. 242.

Die Stärke dieses Bildes sieht Lücke nicht nur darin, dass es Probleme des traditionellen eschatologischen Konzepts wie etwa des doppelten Gerichts oder der Trennung von Leib und Seele im Zwischenzustand vermeidet. Ihm geht es auch darum, die Geschichtlichkeit des irdischen Menschen im Jenseits und damit seine Leiblichkeit voll ernst zu nehmen. Hier scheint ihm ein Seelenbegriff, der eben nicht im Gegenüber zur Körperlichkeit gedacht ist und daher auch nicht die Trennung der beiden Seiten möglich macht, ein starkes Angebot zu haben: „Was immer in unserer zeitlich-material-leiblich verfassten unverwechselbaren Geschichte geschah, bliebe über allen Zerfall dieser leiblichen Existenzweise hinaus in dem, was wir Seele nennen, im dreifachen Sinn aufgehoben, das heißt der Endlichkeit enthoben, über sie hinaufgehoben und in der Unendlichkeit Gottes bewahrt“<sup>52</sup>, erklärt Lücke.

„Seele“ steht bei Lücke also für die Identität des Menschen, die im Jenseits Bestand haben soll. Mit ‚Identität‘ ist ein ideengeschichtlich wiederum komplexer Begriff benannt. Philip Gleason führt aus, dass seine Karriere erst neuzeitlich begann, nämlich mit der zunehmenden Pluralisierung der Welt und Individualisierung des einzelnen Menschen.<sup>53</sup> Der Begriff steht also in zeitlicher wie inhaltlicher Abhängigkeit zu denselben Prozessen, die die Ablösung des Seelenbegriffs erzeugt und forciert haben. Je unklarer Zugehörigkeiten und das eigene Selbstverständnis des Menschen werden, desto vehementer wird die Frage virulent, was seine Identität ausmacht. Rogers Brubaker und Frederick Cooper zeigen, dass sich dieser Diskurs auf verschiedenen Ebenen verfolgen lässt, etwa auf nationaler, gruppenspezifischer oder personaler.<sup>54</sup>

Wie Identitäten zustande kommen, wäre zunächst mit empirischer Methodik zu verfolgen. Auf der Ebene des Individuums liegt diese Aufgabe insbesondere in den Händen der Psychologie, die Soziologie könnte Prozesse analysieren, die Gruppenidentitäten erzeugen. Die in diesen Disziplinen zugrunde liegende konstruktivistische Sichtweise, die Identität als sich stets verändernden Prozess versteht, ist allerdings nach Ansicht von Brubaker und Cooper nicht geeignet, ihr Wesen zu erfassen. Identität übersteige schließlich einen jeweils vorliegenden konkreten Zustand und dessen Ursachen und könne daher prinzipiell nicht empirisch aufgelöst werden. „Wenn nun aber das, was eigentlich kategorial das Bleibende im Wandel bezeichnen

---

<sup>52</sup> Ebd. 247.

<sup>53</sup> Gleason, *Identifying Identity*.

<sup>54</sup> Brubaker/Cooper, *Beyond „Identity“*, 6–9.

soll, als prozeßhaft, wandelbar, fluid usw. attribuiert wird, so droht letztlich nur eine Leerformel übrig zu bleiben<sup>55</sup>, erklärt Peter Stachel.

„Identität“ in diesem starken, am Bleibenden orientierten Sinn transzendiert also einen aktuellen Zustand. Konsequentermaßen plädieren Brubaker und Cooper daher für eine differenziertere Verwendung verschiedener Begriffe, die in der Lage seien, sowohl die konstruktivistischen als auch die metaphysischen Anliegen des Identitätsbegriffs zu erfassen.<sup>56</sup> Man kann fragen, ob hinter diesem Ansatz, der eine Mehrzahl komplexer Begriffe nötig macht, nicht ein Konzept restituieren soll, das mit dem Seelenbegriff verabschiedet wurde – oder umgekehrt, ob ‚Seele‘ nicht gerade anschlussfähig für diese Vorstellung von ‚Identität‘ ist, die sowohl den konkreten geschichtlichen Wandel als auch das den aktuellen Zustand Übersteigende umfasst.

Hier setzt auch Ulrich Barth an, wenn er Identität im Anschluss an Heidegger als ein Ganzheitsmoment begreift, das einzelne Vorgänge im Ich-Bewusstsein übersteigt, da „sowohl der Ich-Gedanke wie die ihn erzeugende Reflexion (...) jenen Zuständen allemal nachgängig“<sup>57</sup> sind. Er definiert Seele als „den in der Innenperspektive wahrgenommenen, durch den Bezug auf einen identischen Leib zur Einheit gebrachten und im Wandel des Zumuteseins sich artikulierenden Gesamterlebniszustand einer Person.“<sup>58</sup>

An diese Definition scheint mir die Nachfrage nötig, ob sie nicht zu stark auf der subjektiven Ebene des konkreten Erlebens verbleibt. ‚Identität‘ ergibt sich jedoch nicht nur aus einer Innenperspektive, sondern auch anhand eines Gegenübers. Gerade wenn auch die religiöse Beziehung der Person einbezogen werden soll, müsste die Transzendenz explizit in eine Seelendefinition aufgenommen werden. Casper Söling nimmt diesen Transzendenzbezug als Kern seiner Definition, wenn er Seele als „personale Gottesrelation“<sup>59</sup> versteht. Diese Definition greift Ulrich Lüke auf, wenn er Seele als Beziehungsgeschehen versteht, das eine transzendente Richtung beinhaltet. „Ichbewusstsein und Transzendenzbewusstsein des Menschen sind die abstrakten Begriffe für diese Ansprechbarkeit und das persönliche Sich-angesprochen-Fühlen des Menschen“<sup>60</sup>, erklärt Lüke. Den Reiz dieses

---

<sup>55</sup> Stachel, Identität, 420.

<sup>56</sup> Brubaker/Cooper, Beyond „Identity“, 14–21.

<sup>57</sup> Barth, Selbstbewußtsein und Seele, 213.

<sup>58</sup> Ebd. 215.

<sup>59</sup> Söling, Gehirn-Seele-Problem, 246.

<sup>60</sup> Lüke, Seele – was ist das?, 291.

Seelenverständnisses macht Lücke auch darin aus, dass Beziehung immer an einen Körper gebunden ist.<sup>61</sup> ‚Seele‘ wird hier also (gut aristotelisch-thomanisch) nicht als unabhängiges Prinzip, sondern nur als leiblich realisiert verstanden. ‚Seele‘ ist damit kein Gegenbegriff zur naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise des Menschen, sondern integriert diese.

In seinem Anliegen, ‚Seele‘ als Ganzheit zu verstehen, erhält Barth nämlich einhellige Rückendeckung. So macht sich Josef Quitterer in aristotelischer Tradition für ein Seelenverständnis stark, das „verschiedene empirisch feststellbare Vollzüge in einen funktional einheitlichen Zusammenhang“ bringt und so „das Gesamtverhalten eines Lebewesens erklärt“. Quitterer sieht daher im Seelenbegriff die Chance, „bestimmte disziplinäre Engführungen auf[zub]rechen, welche von einer strikten Trennung zwischen den Bereichen des Organisch-Körperlichen auf der einen und des Kognitiv-Mentalen auf der anderen Seite ausgehen“<sup>62</sup>.

Diese aktuelle Diskussion schließt an den historischen Befund an: Seine Stärke besitzt der Seelen-Begriff offensichtlich darin, dass er den Menschen in jedem Moment als Ganzheit und über den einzelnen Moment hinaus als identisch begreifbar macht. Diese beiden Aspekte – Ganzheit und Identität – sind nötig, um den Menschen als verantwortlichen, autonomen Akteur zu verstehen. Damit wird deutlich, dass eine einseitig-funktionale Sichtweise, wie ich sie zu Beginn des Beitrags beschrieben habe, verlassen und ethische Reflexion möglich wird. Man mag kritisieren, dass damit die kleinteilige naturwissenschaftliche Auflösung und Begreifbarkeit des Menschen unmöglich wird und den Naturwissenschaften keine Allerklärungskraft mehr zugestanden wird. Der Gewinn ist jedoch ein ganzheitliches Menschenbild, das auch seinem Identitäts- und Transzendenzstreben gerecht wird.

Es erscheint mir daher lohnend, den Seele-Begriff in die Diskussion um das Menschenbild einzubringen. Sein kulturgeschichtlicher Verlust hat eine Lücke erzeugt, die heutige Theorieangebote nicht schließen können. Die heute gängigen Begriffe des ‚Mentalen‘, ‚Bewusstseins‘ oder auch des ‚Geistes‘ meinen in der Regel einen aktuellen Zustand. Mit ‚Seele‘ wäre das Individuum einerseits zeitübergreifend in seiner Identität gedacht, die diesen aktuellen Zustand übersteigt. Das ist nötig, um Verantwortung und damit Moral zu begründen. Zugleich wäre verdeutlicht, dass diese Identität nur als die Empirie und damit die Naturwissenschaften transzendierend verstan-

---

<sup>61</sup> Ebd. 293.

<sup>62</sup> Alle drei Zitate: Quitterer, Erklärungspotential des Seelenbegriffs, 280.

den werden kann. Das Anliegen, das gegen die Naturalisierung des Menschen vertreten wird, wäre also gebündelt auf den Punkt gebracht.

## Literatur

- Barth, Ulrich: Selbstbewusstsein und Seele, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2004), 198–217.
- Becker, Patrick: Christliche Jenseitsbotschaft in einer innerweltlich orientierten Gesellschaft, in: Becker, Patrick/Diewald, Ursula (Hg.): *Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland. Perspektiven und Prognosen*, Freiburg 2014, 169–178.
- : Wo bleibt der Geist? Wie die Hirnforschung unser Menschenbild verändert, in: Jürgen Audretsch/Klaus Nagorni (Hg.): *Der Mensch und sein Gehirn. Möglichkeiten und Grenzen der Neurowissenschaften*, Karlsruhe 2013, 147–164.
- Brubaker, Rogers/Cooper, Frederick: Beyond „Identity“, in: *Theory and Society* 29 (2000), 1–47.
- Bremmer, Jan N.: Die Karriere der Seele. Vom antiken Griechenland ins moderne Europa, in: Kippenberg, Hans G./Rüpke, Jörg/Stuckrad, Kocku von (Hg.): *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus Bd. 2*, Göttingen 2009, 497–524.
- Chapeaurouge, Donat de: Die Darstellung der Seele in der bildenden Kunst des Mittelalters, in: Jüttemann, Gerd/Sonntag, Michael/Wulf, Christoph (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Göttingen 2005, 104–122.
- Esfeld, Michael: *Philosophie des Geistes. Eine Einführung*, Bern 2005.
- Gasser, Georg: Die Aktualität des Seelenbegriffs, in: Gasser, Georg/Quitterer, Josef (Hg.): *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn 2010, 9–27.
- Gleason, Philip: Identifying Identity. A Semantic History, in: *The Journal of American History* 69 (1983), 910–931.
- Gugutzer, Robert: Die Sakralisierung des Profanen. Der Körperkult als Diesseitsreligion, in: Gugutzer, Robert/Böttcher, Moritz (Hg.): *Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperungen*, Wiesbaden 2012, 285–308.
- Heckel, Theo K.: Body and Soul in Saint Paul, in: Wright, John P./Potter, Paul. (Hg.): *Psyche and Soma. Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment*, Oxford 2002, 117–131.
- Heinzmann, Richard: Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: *Philosophisches Jahrbuch* 93 (1986), 236–259.
- Israel, Jonathan I.: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2001.

- Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hg.): Die erloschene Seele. Disziplin, Geschichte, Kunst, Mythos, Berlin 1988.
- Kersting, Wolfgang: „Noli Foras Ire, In Te Ipsum Redi“. Augustinus über die Seele, in: Jüttemann, Gerd/Sonntag, Michael/Wulf, Christoph (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Göttingen 2005, 59–74.
- Kläden, Tobias: Anima forma corporis. Zur Aktualität der nichtdualistischen Sicht des Menschen bei Thomas von Aquin, in: Gasser, Georg/Quitterer, Josef (Hg.): Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, Paderborn 2010, 253–270.
- Knap, Marcus: Leib und Seele oder mind and brain? Zu einem Paradigmenwechsel im Menschenbild der Moderne, Freiburg/München 2012.
- Knebel, Sven K.: Scientia de Anima. Die Seele in der Scholastik, in: Jüttemann, Gerd/Sonntag, Michael/Wulf, Christoph (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Göttingen 2005, 123–141.
- Lüke, Ulrich: Auferstehung – Im Tod? Am Jüngsten Tag?, in: Kessler, Hans (Hg.): Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften, Darmstadt 2004, 234–251.
- : Seele – was ist das? Ein interdisziplinärer Verständigungsversuch zwischen Biologie und Theologie, in: Gasser, Georg/Quitterer, Josef (Hg.): Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, Paderborn 2010, 285–308.
- Martin, Raymond/Barresi, John: The Rise and Fall of Soul and Self. An Intellectual History of Personal Identity, New York 2006.
- Mutschler, Hans-Dieter: Form und Formel. Metaphysik und Naturwissenschaft, Zug 2011.
- : Halbierete Wirklichkeit. Warum der Materialismus die Welt nicht erklärt, Kevelaer 2014.
- Pauen, Michael: Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung, Frankfurt 2004.
- Quitterer, Josef: Das Erklärungspotential des Seelenbegriffs, in: Gasser, Georg/Quitterer, Josef (Hg.): Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge, Paderborn 2010, 270–283.
- Schockenhoff, Eberhard: Die Moralfähigkeit des Menschen als Grund seiner Sonderstellung im Kosmos, in: Becker, Patrick/Diewald, Ursula (Hg.): Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog, Göttingen 2011, 206–226.
- Söling, Caspar: Das Gehirn-Seele-Problem. Neurobiologie und theologische Anthropologie, Paderborn 1995.
- Sparr, Walter: Fromme Seele, wahre Empfindung und ihre Aufklärung. Eine historische Anfrage an das Paradigma der Subjektivität, in: Korsch, Dietrich/Diercken, Jörg (Hg.): Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich, Tübingen 2004, 29–48.

- Stachel, Paul: Identität. Genese, Inflation und Probleme eines für die zeitgenössischen Sozial- und Kulturwissenschaften zentralen Begriffs, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 87 (2005), 395–425.
- Treusch-Dieter, Gerburg: Metamorphose und Struktur. Die Seele bei Platon und Aristoteles, in: Jüttemann, Gerd/Sonntag, Michael/Wulf, Christoph (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Göttingen 2005, 15–42.
- Vernant, Jean-Pierre: Individuum, Tod, Liebe. Das Selbst und der andere im alten Griechenland, in: Janowski, Bernd (Hg.): *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012, 155–171.
- Voland, Eckart: Evolutionäre Ethik. Moral (fast) ohne Metaphysik, in: Becker, Patrick/Diewald, Ursula (Hg.): *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*, Göttingen 2011, 193–205.
- Weber, Alfred: *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Sijthoff/Leiden 1935.
- Wulf, Christoph: Präsenz und Absenz. Prozeß und Struktur in der Geschichte der Seele, in: Jüttemann, Gerd/Sonntag, Michael/Wulf, Christoph (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Göttingen 2005, 5–12.
- Zintzen, Clemens: Bemerkungen zur neuplatonischen Seelenlehre, in: Jüttemann, Gerd/Sonntag, Michael/Wulf, Christoph (Hg.): *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Göttingen 2005, 43–58.